

# Hermenéutica y simbolismo: una aproximación a la figura mesiánica de Zarathustra en la obra de Nietzsche

**Ismael M. Mateo.** Doctorando en Filosofía (UNED, España)

Recibido 26/02/2025 • Aceptado 15/07/2026

## Resumen

El principal objetivo de este trabajo es proponer una lectura hermenéutica de la obra nietzscheana *Así habló Zarathustra* destacando la figura mesiánica del personaje. Asimismo, se analizarán las columnas temáticas básicas en su pensamiento filosófico y estético y cómo éstas impregnan todo su corpus, sosteniendo así la tesis de una continuidad en su pensamiento.

**Palabras clave:** Friedrich Nietzsche, Zarathustra, hermenéutica, Biblia, cristianismo.

## Abstract

### Hermeneutics and symbolism: an approach to the messianic figure of Zarathustra in the work of Nietzsche

The main objective of this paper is to offer a hermeneutic reading of Nietzsche's *Also Sprach Zarathustra*, with particular emphasis on the messianic figure of the protagonist. Likewise, the basic thematic pillars of his philosophical and aesthetic thought will be examined, as well as the way in which they permeate his entire corpus, thereby supporting the thesis of continuity in his thought.

**Keywords:** Friedrich Nietzsche, Zarathustra, hermeneutics, Bible, christianity.



# Hermenéutica y simbolismo: una aproximación a la figura mesiánica de Zaratustra en la obra de Nietzsche

**Ismael M. Mateo.** Doctorando en Filosofía (UNED, España)

Recibido 26/02/2025 • Aceptado 15/07/2026

## § 1. Introducción

*Así habló Zaratustra* ocupa un lugar privilegiado tanto en la obra de Friedrich Nietzsche como en la filosofía contemporánea. A diferencia de otros escritos, no se trata de una colección aforística, sino que presenta una estructura en cuatro partes con una gran densidad simbólica, lo que ha generado mucho debate en sus interpretaciones. El propio autor contribuyó a esto al afirmar en sus *Fragmentos póstumos* de 1886 que *no hay hechos, sino interpretaciones*. Esta aseveración, que ocasiona interminables debates por su reduccionismo subjetivista, ha servido en algunas ocasiones para legitimar una lectura sesgada o arbitraria del corpus nietzscheano. Sin embargo, como se mostrará, esta afirmación no alude a un relativismo sino a su perspectivismo.

En este trabajo se exponen varios ejes temáticos que forman el núcleo simbólico del *Zaratustra*. En primer lugar, se dilucida la tensión entre el relativismo y perspectivismo nietzscheano con el fin de establecer una metodología que nos permita abordar una interpretación sin caer en un relativismo interpretativo. A continuación, se expone la composición estético-poética de dicha obra, en la que atenderé a la estructura formal de la misma. Esto servirá para poder esclarecer si en su pensamiento hay una continuidad y es un filósofo sistemático. En los siguientes apartados se analiza la figura de Zaratustra como mesías simbólico en el que se destaca las analogías y divergencias con la tradición cristiana, así como los elementos simbólicos más importantes de la obra.

Una lectura hermenéutica implica que a la vez que interpretamos, no solo conocemos más de la obra en sí, sino que nos ayuda a conocernos mejor a nosotros mismos. Por ello, la metodología que se va a llevar a cabo se centra en la tradición

hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur, en tanto que ofrecen herramientas suficientes para abordar el símbolo de Zaratustra así como la tensión dada por la pluralidad de sentidos del texto. Como expone Ricoeur (2002: 144) «interpretar es apropiarnos *hic et nunc* de la intención del texto». Este ejercicio hermenéutico implica una actualización por parte del lector. Gadamer, por su parte, advierte que toda comprensión está mediada por la tradición. De este modo, la interpretación no es un acto meramente subjetivo, sino un diálogo entre el intérprete y la obra, una *fusión de horizontes*.

## § 2. El problema del perspectivismo en la obra nietzscheana

El célebre aforismo 7[60] de sus *Fragmentos póstumos* de 1886 «no hay hechos, solo interpretaciones» (Nietzsche, 2016b: 222) ha sido interpretado habitualmente como una suerte de carta blanca para sucumbir a la arbitrariedad y al relativismo. Si se asume que todo es una mera interpretación, se desprende que cualquier lectura de Nietzsche puede llegar a ser válida; y así lo creyeron ciertos intérpretes en la Alemania nazi equiparando al *Übermensch* con el ideal de hombre ario. Ahora bien, esto es insostenible. Como señala Grondin (2009) si constituyéramos todos los objetos que interpretamos «podríamos interpretar todos los objetos de todas las formas posibles, lo que es manifiestamente imposible». Lo que pretende Nietzsche con este fragmento, además de servir de provocación a los positivistas, es inscribirse «dentro del horizonte del pensamiento moderno y de su nominalismo, el cual plantea que el mundo en sí no tiene sentido en sí, no habiendo sido este sentido más que “inventado” por nuestro espíritu» (pág. 61).

Esta posición cognoscitiva del mundo sienta las bases de la epistemología de Nietzsche. Rocca (2012) señala que es aquí donde «se asientan las bases del perspectivismo de Nietzsche, así como uno de sus supuestos fundamentales: el carácter ficcional de la realidad» (p. 46). Ahora bien, ni el perspectivismo es relativismo, ni se sostiene que todas las interpretaciones sean igualmente válidas, sino que la validez está mediada por una perspectiva que, a su vez, responde a unas condiciones históricas y vitales concretas. De modo que la interpretación no es un acto aislado únicamente del intérprete, sino que responde a una posición de sentido que,

en Nietzsche, está determinada por la *Wille zur Macht*, entendida como un impulso vital a la afirmación.

En relación con esta sentencia tan distorsionada en muchas ocasiones, el *Estudio preliminar: el secreto de la creatividad* que lleva a cabo Teresa Oñate, y el cual sirve como introducción al libro *Nietzsche contra Heidegger* de José Vidal Calatayud, nos da una pista. Lejos de entender el fragmento como un irracional relativismo, nos invita a comprenderlo como una «transformación histórica plural» (Vidal Calatayud, 2008: 15). En esa transformación histórica hay un claro diálogo hermenéutico al prestar atención a «las relaciones posibles de las perspectivas entre sí».

Esta forma de interpretar se encuentra en la tesis de la pluralidad textual de la hermenéutica barthesiana; la cual Gadamer también comparte aunque con ciertos matices. La actividad interpretativa de un texto no consiste en dotar de un sentido o preguntarse por la verdad absoluta de dicho texto, sino en la apreciación de esa pluralidad significativa. Algo similar a la perspectiva de Deleuze (1971) cuando afirma que la «pluralidad de sentidos [...] hace de la interpretación un arte» y es, justamente, ese pluralismo el que da «garantía de libertad en el espíritu concreto» (págs. 10-11).

La pregunta hermenéutica, pues, no consistirá tanto en determinar si una interpretación es verdadera o falsa, cuanto si responde a una posición de sentido que nos permita comprender el texto desde la alteridad. En esta dirección, la hermenéutica de Ricoeur ofrece una solución para superar el relativismo pero sin caer en lo dogmático. Para Ricoeur (2002: 144) «interpretar es apropiarnos *hic et nunc* de la intención del texto». Sin embargo, la apropiación no es una imposición arbitraria de sentido, sino un movimiento en el que el lector se expone al texto y se deja interpelar por la pretensión de verdad. En esa apropiación hay, por lo tanto, una actualización del sentido que no excluye la distancia histórica, sino que la integra como condición de posibilidad para la comprensión. Por su parte, Gadamer sitúa la comprensión dentro del marco de la tradición y prescinde del psicologismo en su búsqueda por la verdad. De este modo, el intérprete lejos de ser un mero sujeto autónomo o subjetivo, se encuentra mediado por una tradición, inserto en un mundo y sometido a unos *pre-juicios* que condicionan su comprensión. La interpretación es, pues, un diálogo entre el intérprete y la obra, una *fusión de horizontes*. La tradición gadameriana lejos de ser

un obstáculo es la mediación necesaria que va a permitir al intérprete acceder al *sache*, a la cosa misma del texto.

La hermenéutica de Gadamer y de Ricoeur resulta relevante para adentrarse en una obra como lo es *Así habló Zaratustra*, una obra que hereda y se nutre de tradiciones bíblicas y románticas, y cuya densidad simbólica y filosófica exige un verdadero compromiso tanto al contenido explícito e implícito, así como al horizonte histórico-cultural en el cual se sitúa. Una lectura hermenéutica del Zaratustra exige, pues, una interpretación dialogal más que una imposición dogmática de sentido. El problema que encontramos en esta obra es su gran cantidad de simbología operante, que nos remite a diversas capas de significado que no se agotan en la simple literalidad textual. Como advierte Pavez (2023: 181): «el símbolo encierra en su orientación una doble intencionalidad: tiene, en primer lugar, una intencionalidad literal [pero también] una intencionalidad segunda que apunta analógicamente a un sentido segundo que no se da más que en él». Debido a esta doble dimensión, la literal y la simbólica, el *Zaratustra* se convierte en un texto hermenéuticamente fértil.

El análisis que se propone a continuación parte de los problemas ya señalados del relativismo, pero también de la convicción de que es posible realizar una interpretación rigurosa de su obra sin renunciar a la pluralidad de sentidos y que contribuya a una superación personal.

### § 3. Composición estético-poética de la obra: consideraciones iniciales para interpretar a Nietzsche

Una vez establecido el marco hermenéutico desde el cual se aborda el *Zaratustra*, resulta necesario detenerse por un momento en la composición formal, pues no es baladí. La estructura peculiar que presenta plantea diversos interrogantes a la hora de cómo ha de ser leída o si el pensamiento nietzscheano responde a un sistema o se disuelve en una vorágine de sentidos. De este modo, atender a las reflexiones sobre su arquitectura interna y el debate que ha suscitado en intérpretes como Thomas Mann, Deleuze o, en nuestro panorama nacional, Teresa Oñate no es un ejercicio secundario, sino que es un paso previo para comprender la naturaleza de la obra

Para Deleuze (1971: 48) «el poema y el aforismo son las dos expresiones en imágenes de Nietzsche; pero estas expresiones se hallan en relación determinable con la filosofía». Aquí se observa la importancia de lo poético y lo metafórico en Nietzsche pero en subordinación e íntima relación con su pensamiento filosófico.

No obstante este libro, como mencioné, no constituye una amalgama de aforismos sueltos, pero tampoco puede decirse que sea una novela al uso o un poema prosaico. Tiene una forma poética que evoca a las Sagradas Escrituras y Zaratustra personifica el carácter mesiánico que dialoga constantemente con la tradición bíblica. Esta dimensión no responde tanto al estilo cuanto a una intencionalidad filosófica. El uso de parábolas y discursos, la presencia de un protagonista que desciende a la tierra, o temas como el desierto, la montaña, el mar, la serpiente... remiten una y otra vez a un simbolismo bíblico al tiempo que invierten el significado que la propia Biblia presenta. Para Vattimo (2001: 110): «esta obra representa, de por sí, una revolución estilística en los escritos de Nietzsche».

Sin embargo, siguiendo el hilo argumentativo de Manuel Barrios (1990), me gustaría considerar también la relación o el *paralelismo formal* que resalta Curt Paul Janz entre «la estructura musical de la sinfonía y la construcción de todo el *Zaratustra* como “poema sinfónico”» (pág. 47). *Grosso modo*, con algunas variaciones dependiendo de la composición, una sinfonía se constituye de cuatro partes —denominados movimientos—: *Allegro*, *Adagio*, *Minueto* y *Finale*. Según Janz:

Una estrofa se compone de dos partes (*Stollen*) que han de tener la misma melodía; cada parte se compone de varios versos, el verso lleva su rima al final. Después viene la parte de la estrofa (*Abgesang*), compuesta también de varios versos, que tiene su propia melodía distinta de la de las partes. [Cit. en Barrios, 1990: 48]

El *Zaratustra* está dividido en cuatro partes. Según los análisis de Barrios (1990: 48) las dos primeras partes corresponderían al «*Stollen*» y la tercera al «*Abgesang*». No obstante, esta relación sinfónica tampoco debe llevarse al extremo, pues «se aparta del paradigma compositivo wagneriano en la medida en que restringe el empleo de dicho recurso al alternarlo con otros elementos formales» (*ibidem*: 50). Se crea además una «ruptura con el marco formal» en tanto que el tema principal de la tercera parte, a saber, el eterno retorno, no está expresado de forma explícita y sólo a través de

conceptos como la muerte de Dios, que surge a través del nihilismo y el advenimiento del *Übermensch*, puede vislumbrarse el eterno retorno. De hecho, el pensamiento del eterno retorno no se formaliza teóricamente en ninguna de sus obras, y aparece por primera vez en los escritos del año 1881 durante su estancia en Sils-Maria.

Ante semejante obra en su conjunto se ha tenido la idea de pensar en Nietzsche como un autor asistemático debido a su estilo principalmente aforístico. Tanto críticos como seguidores han creído que la consecuencia más grave y directa de esta falta de sistema es la dificultad de hilvanar sus ideas en una sola. Thomas Mann cree que esta concepción es errada: «su filosofía es lo mismo que la de Schopenhauer, un sistema completamente organizado, desarrollado a partir de un único pensamiento básico que impregna todo» (Mann, 1984: 161-162). La base de su pensamiento es artística y, por lo tanto, contraria al socialismo, que es moral. Por eso recalca que si uno lee a Nietzsche en «sentido propio», es decir, de forma literal, «está perdido» (*ib.*: 164).

La asunción de la tesis de Mann y la defensa de que se puede seguir un hilo conductor en el pensamiento de Nietzsche en tanto que todo está más o menos relacionado y que hay un pensamiento básico que lo impregna todo se refuerza con los análisis de Teresa Oñate (2019), para quien existen «cuatro columnas temáticas o problemáticas [...] que dejan en su centro circular una gran apertura que tiene que ver, sin duda, con el problema del Nihilismo». Estos cuatro problemas se encuentran en el *Zaratustra* y son «1. Que Dios ha muerto; 2. Que hay el *Übermensch*; 3 Que hay voluntad de Poder o Potencia y 4. Que hay el *ewige wiederkehr des Gleichen* [lo que se traduce como eterno retorno de lo mismo]» (Oñate, 2019: 369).

#### § 4 Zaratustra como mesías: descenso, voluntad de poder y amor creador

Una vez examinada la estructura estético-poética, es decir, la estructura formal de la obra y expuesto el debate sobre su carácter sistemático, en este apartado abordaré la figura de Zaratustra que debido a su densidad simbólica y filosófica hay un paralelismo y una relación con la tradición mesiánica bíblica; aunque también, como se verá, divergencias. Este análisis permitirá una mejor comprensión de la intencionalidad de Nietzsche y, por ende, un acercamiento a su obra.

Tanto Cristo como Zaratustra comparten un carácter mesiánico; en el caso de Zaratustra se le sumaría también una inclinación apátrida. El mesianismo de Zaratustra se presenta bajo la forma de una sutil ironía simbólica con numerosas referencias bíblicas. Treinta y tres años tenía Zaratustra cuando «abandonó su patria y el lago de su patria y se marchó a la montaña» (Nietzsche, 2016a: 71)<sup>1</sup>. Edad históricamente aceptada en Cristo cuando «comenzó su ministerio» (Lc. 3:23)<sup>2</sup>. Para su gran amigo Paul Deussen (2023) «el superhombre de Nietzsche es un ideal de humanidad, tanto como lo es la figura eclesiástica de Cristo; ambos coinciden en sus trazos esenciales». Ese ideal se presenta como atemporal, es una «fuerza divina, metafísica, ahistórica» (pág. 124). Asimismo, hacia la figura de Zaratustra hay una negación, como Pedro a Jesús; aunque, al contrario que en Cristo, es el propio personaje el que insta a ello cuando predica: «ahora os llamo a que me perdáis y os encontréis a vosotros mismos; y sólo cuando todos me hayas negado, querré volver entre vosotros» (Nietzsche, 2016a: 117). De esta negación se desprende otro carácter común en ambos *mesías*, una personalidad antidogmática en tanto que anima a no seguir ídolos.

La forma narrativa que emplea Nietzsche en el Zaratustra y la que se desprende de la Palabra de Dios es semejante también: ambos —Dios y Zaratustra— hablan de sí en tercera persona. Esto lejos de interpretarse como un carácter megalómano o, en el mejor de los casos, de seguridad en sí mismo responde a algo que en teología ya ha sido muy estudiado. El uso del plural mayestático, que enfatiza la Autoridad y la Soberanía, fue muy común en culturas orientales entre reyes y gobernantes. En el caso de Dios sirve para hacer una distinción entre cuando está hablando Dios como Esencia divina o a través de una manifestación visible de Él.

Ahora bien, no todo son semejanzas. Cristo tenía a *Abbá* (su padre, en tanto que era Uno y Trino) que le acompañaba en su camino hasta la muerte; Zaratustra se siente, en muchas ocasiones, solo rodeado de gente. «Desde todas las montañas busco patrias

<sup>1</sup> Parte del prólogo de *Así habló Zaratustra* se encuentra, anteriormente, en el aforismo 342 de *La gaya ciencia*. En el *Zaratustra* omite el nombre del lago (Urmi) que sí nombra en dicho aforismo llamado *Incipit tragoedia* (la tragedia comienza).

<sup>2</sup> Atendiendo a los Evangelios, no se especifica una edad exacta del comienzo y crucifixión de Cristo. Puede leerse en Lc. 3:23 que «Tenía Jesús al comenzar su *ministerio* cerca de treinta años» (p. 1023). Por creencia generalizada se estipula que tenía treinta y tres años en el momento de su crucifixión, aunque de esto no hay testimonios evangélicos tan exactos.

y matrias. Pero nunca encontré un hogar: en todas las ciudades fui un nómada y una despedida junto a todas las puertas» (*ib.*: 144). Asimismo «era un caminante acostumbrado a la noche y amaba observar el rostro de todas las cosas que duermen» (*ib.*: 79). La condición de falta de arraigo encuentra un eco en el Evangelio de Mateo, cuando Jesús afirma que «las raposas tienen madrigueras, y las aves del cielo nidos: mas el Hijo del hombre no tiene sobre qué reclinar su cabeza» (Mateo 8:20). No obstante, la soledad de Jesús se inscribe en un plan de redención divino y universal —y así lo recuerda en Juan 16:32 «si bien que no estoy solo porque el Padre está conmigo»— mientras que la soledad de Zaratustra es la afirmación de una soledad radical, una melancolía que solo encuentra sentido en la autosuperación.

Por último, la voluntad de ser y la aceptación del *fatum* también es algo en lo que se distingue, en este caso, no con Cristo, sino con el Dios del Antiguo Testamento. ¿Quién es Zaratustra y quién Dios? «Llámame como quieras, —soy el que tengo que ser. Me llamo a mí mismo Zaratustra» (pág. 226). Hay una voluntad puesto que se nombra a sí mismo, pero también hay una aceptación de lo que tiene que ser y no puede ser de otro modo, por eso dice «soy el que tengo que ser». En Éxodo 3:14, cuando Moisés está dialogando con Dios a través de la zarza ardiente, el profeta le pregunta cuál es su nombre y cómo debería decir a sus seguidores quién es Él. A esto, Dios le responde: «Yo soy el que soy» (p.59)<sup>3</sup>.

Ahora, que él tenga que ser Zaratustra no implica que la autosuperación no sea posible. Nietzsche esboza cierto determinismo, pero también un vitalismo creativo que posteriormente se analizará de forma más exhaustiva.

Como Dios encarnado en Cristo —asumiendo la Trinidad—, Zaratustra abandona su cueva y su soledad para descender a la tierra, para «perecer» (*Untergehen*). Este concepto lo va a utilizar Nietzsche en numerosas ocasiones. Una primera aproximación es, en efecto, el significado que tiene perecer. Sin embargo, no debería entenderse solo en sentido peyorativo- El descenso es voluntario y amoroso.

---

<sup>3</sup> Esta sentencia pertenece a lo que se denomina el Tetragramatón, es decir, las cuatro letras hebreas YHWH o YHWH. Al introducir las vocales, se obtiene el nombre de Yahweh, o Jehová si es castellanizado. En hebreo el verbo ser y estar son el mismo, como en inglés «to be», por eso «yo soy el que soy» se refiere a su vez a «estar» en todas partes.

Yo amo a quienes no saben más que vivir pereciendo [*Untergehen*] pues ellos son quienes van más allá [...] amo a quien vive para conocer y quiere conocer para que algún día viva el *Superhombre*. Y, de este modo, quiere su propio ocaso. [Nietzsche, 2016a: 74-75]

En el aforismo 146 de *Más allá del bien y del mal* nos advierte que «si [miramos] durante mucho tiempo un abismo, también el abismo mirará dentro de ti» (Nietzsche, 2016a: 349). Uno debe enfrentarse a sus monstruos, con cautela pero decididos, del mismo modo que Zaratustra tiene que realizar ese descenso (*Untergehen*) para predicar el Ultrahombre<sup>4</sup> (*Übermensch*).

La distinción más profunda entre el mesías cristiano y Zaratustra afecta, quizá, a la concepción que se maneja del amor. Mientras que para el cristianismo el amor es altruista y compasivo, es entrega, sacrificio e incluso se extiende al enemigo, Zaratustra desconfía de la compasión (*Mitleid*), que es una debilidad que empobrece tanto al que la siente como al que la recibe. El amor que proclama Zaratustra no es un amor que perdona, es un amor que, influenciado por el Romanticismo, es creador. No busca la igualdad, sino la superación, el impulso.

En Zaratustra hay una voluntad tanto de poder como de amor. Amor por transmitir su mensaje, amor por predicar la doctrina del Ultrahombre. Pero no un amor como el que pueda sentir Dios por sus criaturas, no un amor reactivo, débil, bondadoso —propio de los judíos—, asceta y despreciador de la vida. El suyo es un amor activo, un amor que dice ¡SÍ!, que es afirmador del eterno retorno, que asume su *fatum*. El amor que caracteriza a Dios es piadoso. ¿Qué es la piedad?, se pregunta Deleuze (1971): «la piedad es amor a la vida, pero a la vida débil, enferma, reactiva». Ese amor, entendido como piedad, es el que mató a Dios. Por lo tanto, ni el amor de Zaratustra ni el del Ultrahombre pueden equipararse al amor de Dios.

Su amor es voluntad, una «virtud que hace regalos» tal y como se lo expresa al anciano que encuentra al descender la montaña. Éste intenta convencer a Zaratustra

<sup>4</sup> La decisión de utilizar la traducción de *Ultrahombre* viene influida por Vattimo ya que considero que la traducción española es de las que menos justicia hace a este término, y se debe en gran parte a la polisemia de la preposición «súper»; o mejor dicho, ya no a la polisemia, sino al significado más comúnmente atribuido. La preposición alemana *über*, aislada, se traduce como «sobre», «encima de», «más allá de»... En inglés se ha traducido como *Overman*. Si bien, «súper», proveniente del latín como preposición del ablativo, alude a las mismas referencias, también lo hace a «excelencia». La preposición latina «ultra» define mejor la intención que tenía Nietzsche del término.

para que vuelva a la cueva, para que no se entregue a los hombres. El anciano amó en su momento a los hombres; ahora ama a Dios, pues «el amor al hombre me mataría», afirma. Ante esto, Zaratustra le replica con vehemencia: «¡Qué dije de amor! Yo traigo a los hombres un regalo» (Nietzsche, 2016: 72).

Hay, pues, tres ideas que subyacen a esta forma de amar: optimismo, poder y creación. Optimismo en tanto que «trae regalos». No hay una necesidad de amar, sino una voluntad de hacerlo. No hay una pasividad, sino una intencionalidad y acción. Extrapolando este concepto de amor a su filosofía vitalista: «amamos la vida no porque estemos acostumbrados a la vida, sino porque estamos acostumbrados a amar» (*ib.*: 93).

Muy relacionado con el optimismo y la voluntad de traer regalos está el poder de realización. En *La lucha contra el mal*, Becker (1977) analiza un fragmento del Padre Nuestro: «el pan nuestro de cada día dánoslo hoy». Dios da el pan como regalo. Aquí se contempla una dialéctica entre el dar un regalo y recibir un regalo en tanto que «mantiene el ciclo del poder» (*ib.*: 59). Sin la vinculación de la capacidad de ofrecer y recibir regalos con el poder no se podrían entender, por ejemplo, ceremonias como el *Potlatch* en la que la riqueza de los diferentes grupos se evidencia con el intercambio de regalos por parte del anfitrión, quien puede demostrar su jerarquía y poder económico al hacer dichos regalos. Por último, el amor también es creación. Predica Zaratustra: «ve a tu soledad con mis lágrimas, hermano mío. Yo amo a quien quiere crear más allá de sí mismo y por ello perece<sup>5</sup>» (*ib.*: 108).

Optimismo-creación-amor forman una suerte de Trinidad de algo más grande y sublime: la Voluntad de Poder (*Wille Zur Macht*) nietzscheana. En ella se encuentran «reunidas las nociones de arte y amor, como criaturas predilectas de esa voluntad de poder que originariamente viene a manifestarse en la sexualidad y otras potencias afines» (Barrios, 1990: 111).

La influencia romántica, en especial la del concepto de «naturaleza viva» herderiano en relación con lo creador de la que parte Nietzsche, le hace comparar el concepto «vida» con una potencia creadora que llamará voluntad de poder. «Donde encontré algo vivo, encontré voluntad de poder» (Nietzsche, 2016a: 140). Y algo similar se expresa en el fragmento póstumo 5 [1]: «¿Voluntad de vida? En su lugar encontré tan solo Voluntad de poder (Nietzsche, 2010: 139). La voluntad de poder (*Wille Zur Macht*)

---

<sup>5</sup> De nuevo, aparece el término *Untergehen* que no debe entenderse en sentido peyorativo.

es para Nietzsche una voluntad viviente (*Lebens-wille*). La vida es decir sí, es amor y es libertad.

Sin embargo, y esto es algo que Barrios (1990) advierte, entender la voluntad de poder como conquista de amor no excluye:

Una cierta lucha y una cierta tensión de fuerzas diferentes y enfrentadas, como ocurre asimismo en el antagonismo entre los sexos, siempre subrayado por Nietzsche; pero, por otra parte, no resuelve esos contrastes mediante su anulación, antes bien, opera sólo en virtud de éstos, estimulada por ellos —y, sobre todo, no alcanza su supremacía por medio de la violencia. [Barrios, 1990: 79]

Este fragmento de Manuel Barrios resalta el carácter no violento de la Voluntad de poder; aun aceptando los antagonismos, las diferencias y las desigualdades.

Hablar de «poder», y de nuevo entrando en las *interpretaciones*, puede resultar confuso y dar paso a un análisis sesgado y tergiversado para unos fines poco éticos. Para salvar este relativismo hay que recordar que la forma en la que las fuerzas activas se relacionan no es a través de «una relación de amo y esclavo, sino (d)el reconocimiento de las diferencias operantes que forjan la singularidad irrepetible de cada una de ellas» (*idem*). Y, muchísimo menos habría que confundirla, como advierte Nietzsche (2024: 111) en su *Voluntad de poder* libro I [122], con «libertinaje [o con] el principio del *laissez aller*».

Heidegger (2022), en su *Ejercitación del pensamiento filosófico*, se plantea la pregunta acerca de la esencia de la voluntad para determinar qué es y hacia dónde se dirige. «Sólo desde ella [desde la voluntad] se determina la esencia del ser como devenir» (pág. 37). Por ende, relaciona el ser con la vida y la vida con el devenir. La voluntad tiende hacia ese devenir, se dirige y lo quiere. Pero el poder no es contra otros, no es un poder externo, este poder no está «fuera de sí misma» (*ib.*: 116), sino dentro de la propia voluntad.

Bajo este análisis resulta más comprensible el aforismo 6 de *Humano, demasiado humano* en el que se refleja la idea de voluntad que tiende hacia uno mismo, o la soberanía sobre uno mismo y no sobre el otro:

Debías convertirte en señor de ti mismo, señor incluso de tus virtudes. Antes, ellas eran tus señoras, pero deben ser sólo tus instrumentos junto a otros. Debías adquirir poder sobre tu pro y

contra y aprender a desengancharlos y engancharlos según tu fin superior. Debías aprender a captar la perspectiva en cada estimación de valor. [Nietzsche, 2014: 73]

Así evidencia Nietzsche la direccionalidad de la voluntad, refleja que debemos ser señores de nosotros mismos.

Cuando Safranski (2001) analiza la voluntad de poder concluye en dos aspectos clave para entenderla: «el principio de la voluntad de poder es la superación de sí mismo» y la voluntad de poder supone «la elevación de sí mismo» (pág. 300). Para lograr esto, es decir, el medio del cual se sirve es la «fuerza creadora». Superación y elevación conforman, por lo tanto, la voluntad de poder. De este modo lo refleja, justamente en el capítulo *De la superación de sí mismo*, que antes cité un pequeño fragmento: «pero allí donde encontré lo vivo, escuché también el discurso de la obediencia. Todo lo vivo es obediente». Ante la obediencia advierte Nietzsche dos posibilidades: «quien no sabe obedecerse a sí mismo, es gobernado por otro» (Nietzsche, 2016: 140). La idea de una igualdad ecuménica no casa con el pensamiento nietzscheano. Unos darán órdenes; otros las obedecerán.

Del mismo modo que los conceptos de «voluntad» y de «poder» resultaban confusos y eran dignos de análisis, también ocurre con «fuerza», ya que puede resultar a veces impreciso. La fuerza se relaciona siempre con otra fuerza. «Bajo este aspecto, la fuerza se llama una voluntad. La voluntad es el elemento diferencial de la fuerza» (Deleuze, 1971: 15). Es decir, que la voluntad está en pugna siempre con otra(s) fuerza(s). Por lo tanto, la voluntad es múltiple. He aquí, precisamente, el punto de ruptura con la voluntad schopenhaueriana. «Si Schopenhauer llega a negar la voluntad es porque cree en la unidad del querer » (*id.*).

En estas fuerzas se atisba una jerarquía, que tiene en Nietzsche dos sentidos: 1) «la diferencia de las fuerzas activas y reactivas, la superioridad de las fuerzas activas sobre las reactivas» y 2) esa jerarquía también se refiere al «triunfo de las fuerzas reactivas, el contagio de las fuerzas reactivas y la organización compleja que viene detrás, donde los débiles han vencido, donde los fuertes son contaminados» (*ib.*: 88). La fuerza puede ser afectada por otra; aquí está, como explica Deleuze, la inspiración spinoziana. No obstante, que una fuerza pueda afectar no implica pasividad, «sino afectividad, sensibilidad, sensación» (*ib.*: 91).

## § 5. El nihilismo y el advenimiento del último hombre como consecuencia de la muerte de Dios

Una vez examinada la figura de Zaratustra como un mesías simbólico, su descenso, su concepción del amor y la voluntad de poder que atraviesas su mensaje, es preciso abordar el marco simbólico que da sentido a la obra y a su filosofía. La muerte de Dios y el nihilismo que le acompaña configuran el horizonte filosófico desde el cual predica Zaratustra. Esto permite comprender la obra no como un conjunto de ideas sueltas, sino como una urdimbre, un tejido de significados que se retroalimentan.

La voluntad es amor, pero también conlleva algo tenebroso en sí, pues «esa voluntad necesita una meta —y prefiere querer *la nada* a *no querer*» (Nietzsche: 513). La consecuencia que tiene la muerte de Dios es que, tras esta, el último hombre dirige su voluntad a la nada. «Nihil en nihilismo significa la negación como cualidad de la voluntad de poder» (Deleuze, 1971: 208).

Para Nietzsche (2024: 45) el nihilismo se puede abordar desde un doble sentido: un nihilismo activo que es aquel que surge como un «signo creciente del poder del espíritu», y un nihilismo pasivo, entendido como «decadencia y retroceso» de ese mismo poder. Este último sería un nihilismo reactivo, negativo. Ante esto cabe preguntarse cómo ha llegado el hombre a este nihilismo, a convertirse en el último hombre.

«La vida toma un valor de nada siempre que se la niega, se la desprecia» (Deleuze, 1971: 207). ¿Quién niega la vida? Los cristianos. Pero el origen de esta negación, de la compasión propiamente cristiana —esa misma compasión que mató a Dios— se encuentra, como apunta Nietzsche en numerosas ocasiones, al socratismo. Para Nietzsche fue Sócrates quien inició todo esto, él destruyó la esencia de la tragedia; algo que, por cierto, se verá reflejado también en el arte del Romanticismo. Con la invención de un mundo inteligible se desprecia la vida terrena, se desprecia la carne e incluso la muerte entendida como finitud. Se desprecia, en última instancia, el hombre. Asumiendo esto, el judeocristianismo no ha sido más que la continuación de ese desprecio y resentimiento hacia la vida. El cristianismo como religión se erige bajo la forma de una «mentira seductora»; por eso Nietzsche (2024: 159) no duda en considerarla como «la gran mentira impía».

Dios ha actuado como garante de Verdad y sentido para la vida de los cristianos. Para el creyente, saber que hay una salvación, una vida más allá o un paraíso era tan reconfortante que podía dotar de significado a una vida desdichada y cruel, a una vida llena de muerte y sufrimiento. Pero ahora Dios ha muerto. ¿Cómo ha muerto? ¿Quién lo ha matado? Para contestar a estas preguntas hay que analizar diversos fragmentos de la obra, pues no muere de una sola forma.

La primera referencia que se lee en el Zaratustra la expuse líneas atrás, cuando el anciano le dice «el amor al hombre me mataría» (Nietzsche, 2016: 72). Zaratustra se habla a sí mismo: «¡Este viejo santo en su bosque no ha oído nada de que *Dios ha muerto!*» (ib.: 73).

Esta muerte se puede entender en sentido natural y está circunscrita a la crítica que realiza Nietzsche a la compasión. Cuando uno se compadece de otro, lo desprecia, lo considera débil. No hay nada más impío y contrario al Ultrahombre que sentir compasión por alguien. No hay nada más judío ni más cristiano ni más socrático que la compasión. La compasión es el infierno de Dios. Escribe en el capítulo *De los compasivos*:

Así me habló el demonio una vez «también Dios tiene su infierno: su amor por los hombres». Y hace poco le escuché decir esta frase: «Dios está muerto»; Dios ha muerto a causa de su compasión por los hombres. [Nietzsche, 2016: 123]

La compasión hacia los «hombres superiores» tentó también a Zaratustra. En cada personaje del hombre superior se vislumbran los «dos aspectos según una proporción variable» en primer lugar es un «representante de las fuerzas reactivas», pero por otro lado es «representante de la actividad genérica y su producto». Al reconocer este doble aspecto se puede comprender «por qué Zaratustra trata al hombre superior de dos formas: a veces como el enemigo, a veces como un invitado» (Deleuze, 1971: 233).

Sin embargo, y a diferencia de Dios, Zaratustra sí pudo soportar la compasión sin morir en el intento. Esta idea de la muerte por mor de la compasión se expone también en el capítulo *Jubilado*, cuando dialoga con el último papa y Zaratustra le pregunta:

¿Es verdad, como se dice, que lo asfixió la compasión, que vio cómo *el hombre* pendía de la cruz y no soportó que el amor al hombre se convirtiese en su infierno y, finalmente, en su muerte [...]

¿Has visto *eso* con tus propios ojos? Sin duda puede ser que ocurriera de ese modo: de ese modo, y también de algún otro. Cuando los dioses se mueren, se mueren siempre por muchos tipos de muerte [...] Ese viejo Dios ya no vive: está completamente muerto. [Nietzsche, 2016: 234-235]

Aquí hay, al menos, dos cosas que sugieren un análisis. La primera es el paso que da Zaratustra a otras posteriores interpretaciones de la muerte de Dios; la segunda, el sentido de vejez que atisba en Dios. Esa vejez de Dios se puede interpretar entendiendo a Dios como idea, como doctrina, es decir, el cristianismo. La idea de Dios muere por vieja, por anacrónica, porque ya no es suficiente para el hombre. El segundo aspecto de la muerte de Dios está justo en el capítulo siguiente *El más feo de los hombres*. Esta vez Dios ha sido asesinado. Zaratustra entró en un «reino de muerte» donde «no había hierba, ni árboles, ni cantos de pájaro». Ahí descubre al más feo de los hombres, que le insta a resolver su enigma. «¡Así pues, di: quién soy yo!». A esto le responde Zaratustra: «tú eres el asesino de Dios. No soportabas *a aquel* que te veía —que te veía siempre y en todo lugar. ¡Tú, el más feo de los hombres! ¡te vengaste de ese testigo!». El más feo de los hombres asesina a Dios por necesidad: «¡Ese Dios tuvo que morir! El hombre no soporta que viva un testigo semejante» (Nietzsche, 2016a: 235-237).

Pero ¿quién es el más feo de los hombres? ¿Es una sola persona? ¿Acaso se conoce su identidad o somos, cada uno, cómplices o sospechosos, culpables de ese sentimiento de venganza ante *aquel testigo*? Con estas preguntas se da paso al tercer aspecto de la muerte de Dios, la cual no se expone en el Zaratustra, sino en *La gaya ciencia* —en el aforismo 125 para ser exactos. *El hombre loco* corre hacia el mercado y grita: «¡Busco a Dios, Busco a Dios». Ante esto, el vulgo se ríe de él, bromea preguntándole si lo ha perdido. *El hombre loco* responde:

¿Adónde ha ido Dios?, exclamó, ¡yo os lo diré! ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? [...] ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos, asesinos entre todos los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que poseía el hombre hasta ahora se ha desangrado bajo nuestros cuchillos, —¿Quién quitará de nosotros esta sangre? ¿Con qué agua podríamos purificarnos? [Nietzsche, 2014: 802-803]

De nuevo aquí hay dos puntos en los que conviene detenerse. En primera instancia el asesinato colectivo de Dios. En las muertes anteriormente citadas no se vislumbra

ningún carácter colectivo: Dios muere o por compasión, es decir, de forma natural, o debido al asesinato de ese al que llaman *el más feo de los hombres*. En cambio, en esta interpretación somos *nosotros* los que lo hemos matado. Nos acusa a cada uno de nosotros. Y si eso no fuera suficiente, lo siguiente que quisiera analizar es la culpa. ¿Cómo podemos consolarnos y purificarnos?, se pregunta. La idea interpretativa que subyace a esto no se debe pasar por alto. Ya expuso Dostoievski, en boca de Iván Karamazov, que si Dios ha muerto todo está permitido. ¿Qué le queda al hombre tras la muerte de Dios? Una posible y primera respuesta es el nihilismo.

Desde los dos tipos de nihilismo —activo y reactivo—, Deleuze (1971) ha interpretado la muerte de Dios. En el nihilismo negativo, el cuál es el «momento del conocimiento judío y cristiano» hay tres sentidos: el primer sentido de la muerte de dios es cuando «el dios judío da muerte a su hijo para hacerlo independiente de sí mismo y del pueblo judío». El dios del Antiguo Testamento muere, dando paso a un nuevo Dios de amor, «pero este amor es aún el de la vida reactiva». El segundo sentido es la muerte del Padre y «el Hijo nos vuelve a hacer un Dios, el Hijo sólo nos pide creer en él, amarlo como él nos ama». El tercer sentido es cuando

198

San Pablo se apodera de esta muerte [y] da de ella una interpretación que constituye el cristianismo [...] el padre ya no mata a su hijo [...] Dios lleva a su hijo a la cruz por amor; nosotros responderemos a este amor siempre que nos sintamos culpables.

Hay una relación entre la muerte de Dios y la culpa. El nihilismo reactivo se entiende como el «momento de la conciencia europea». La muerte de Dios «segrega su propio ateísmo». Desde el punto de vista del nihilismo pasivo se asiste al «momento de la conciencia budista». Deleuze, siguiendo a Nietzsche, analiza el Evangelio de san Pablo en relación con la figura de Cristo. «El Cristo verdadero era una especie de *Buda*» (págs. 214-218)<sup>6</sup>.

La muerte de Dios, lejos de agotarse en una interpretación ontológica, supone la teoría moral nietzscheana que atisba la pérdida de los valores morales que hasta entonces fueron el fundamento de la cultura occidental. El nihilismo que subyace a la muerte de Dios, no es, sin embargo, el punto de llegada. Ese nihilismo ha de ser

<sup>6</sup> Es más que conocida la crítica nietzscheana al budismo, pero si hicieran falta algunas pruebas se puede consultar su obra *El anticristo* (aforismos 31 y 42) para constatarlo de forma más explícita.

superado, es la puerta a la posibilidad de una nueva forma de afirmación a la vida. Como se verá en el siguiente apartado, no solo el nihilismo ha de ser superado, también el hombre, a través de la figura del *Übermensch* es algo que debe ser superado según creía Nietzsche. El Ultrahombre y el pensamiento del eterno retorno que le acompaña se erigen como la respuesta activa al nihilismo.

## § 6. El *Übermensch* como solución al nihilismo

La afirmación de que Nietzsche es nihilista y no ir más allá implica una lectura reduccionista de su pensamiento. Nietzsche afirma el nihilismo como consecuencia de la muerte de Dios, pero debe ser superado. Encuentra en la sabiduría dionisiaca y la voluntad de poder la clave para dicha superación. El medio para lograrlo es el Ultrahombre (*Übermensch*). Esta doctrina la ensaya al principio del Zarathustra. En el prólogo enuncia: «Mirad: ¡yo os predico al *superhombre*! El *superhombre* es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el *superhombre* el sentido de la tierra!» (Nietzsche, 2016a: 73). El *Übermensch* es aquel que ama la vida y el devenir de ésta, el que perece, el que no se conforma con la moral judeocristiana, sino que realiza una transvaloración de todos los valores, aquel que se supera a sí mismo pues «el hombre es algo que debe ser superado». Zarathustra ama a quien «vive para conocer y quiere conocer para que algún día viva el Ultrahombre. Y, de este modo, quiere su propio ocaso» (*ib.*: 73, 75). Nietzsche deja abierta la posibilidad de fracaso de esta superación. Hasta el momento, el hombre debe plantar «la semilla de su esperanza más alta. Su suelo todavía es lo bastante fértil para hacerlo. Pero algún día este suelo se volverá pobre y débil» (*ib.*: 76).

Son tres las transformaciones para llegar al ideal del Ultrahombre. Para enseñar esta doctrina utiliza la metáfora del camello, del león y del niño.

En primer lugar, el espíritu se transformó en camello. «Muchas cosas son pesadas para el espíritu, el espíritu fuerte y de carga [...] ¿Qué es pesado?, así pregunta el espíritu de carga, así se arrodilla, como el camello, deseando que lo carguen bien». Hay un gracioso juego de palabras en la versión en alemán del Zarathustra. El rebuzno del burro, expresado bajo la onomatopeya I-A, hace referencia al *ja* en alemán, es decir, al «sí». De modo similar, el camello también dice sí a todo. No sabe negar. Por ello, su espíritu necesita otra transformación, esta vez en león. El león «quiere conquistar su

libertad y ser señor de su propio desierto». Es el paso del «tú debes» al «yo quiero». El león tiene la capacidad de «crearse libertad para un nuevo crear». Ya es capaz de afirmar y negar, pero todavía no tiene la aptitud de crear nuevos valores. Para ello, el espíritu necesita de una última transformación: el niño. «El niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí» (*ib.*: 83-84).

El juego y el baile están muy presentes en la filosofía nietzscheana. Schiller utiliza este concepto desde una concepción estética enlazándolo con la libertad, el amor y la felicidad en sus *Cartas sobre la educación estética de la humanidad*. Asimismo cuando afirma Nietzsche que «sólo creería en un Dios que supiera bailar» (*ib.*: 93) se está refiriendo al baile como una afirmación de la vida, al igual que el juego. Al «espíritu de la pesadez» no se le mata con ira, sino con risa. El juego es creación, azar, devenir, inocencia. «La inocencia es la verdad de lo múltiple» (Deleuze, 1971: 37).

## § 7. El eterno retorno, el determinismo y el *amor fati*

Esta concepción del juego y el baile como afirmación de la vida y del devenir encuentra una influencia directa en Heráclito, quien «ha hecho del devenir una afirmación» (Deleuze, 1971: 38) y es, precisamente, en esta idea en la que se circunscribe Nietzsche. En general, el peso que ha tenido Heráclito en Nietzsche se observa en gran parte de su pensamiento, pero si hay algo en lo que destaca es, sin duda, en el eterno retorno.

Aunque con otro planteamiento, la idea del eterno retorno ya estaba en los pitagóricos y presocráticos, en especial en Heráclito. Según su teoría de la palingenesia universal, todo procede y regresa al fuego. El universo se destruye incesante y periódicamente en la *ekpyrosis*. Estos ciclos se suceden indefinidamente en un eterno retorno. «Únicamente Heráclito presintió que el caos y el ciclo no se oponían en nada» (*ib.*: 45). En la física heraclítea los contrarios coexisten como fuerzas antagónicas necesarias. Por una parte una fuerza disgregadora, la guerra, que es causa y origen de lo plural y, por otra, una fuerza agrupadora, la paz, que es fuente de la unidad (Fraile, 2011: 172). El simbolismo «caos-fuego-constelación reúne todos los elementos del mito de Dionysos» (Deleuze, 1971: 47), por lo que Nietzsche se verá muy cómodo utilizándolo.

Ahora bien, la doctrina del eterno retorno solo se expresa de forma metafórica. En ninguna de sus obras se lee una afirmación clara, una formulación teórica o una definición explícita de lo que quiere transmitir con ello. Esto tiene como consecuencia la dificultad de su comprensión. Un primer acercamiento puede leerse en los fragmentos póstumos 11[41] pertenecientes a la primavera de 1881, cuando se encontraba en Sils-Maria. En 1882 escribe *La gaya ciencia* y deja atisbar metafóricamente el eterno retorno. En el tercer libro, concretamente el aforismo 341, llamado *el peso más grande*, puede leerse:

Qué pasaría si un día o una noche un demonio se deslizara furtivo en tu más solitaria soledad y te dijera: «Esta vida, tal como la vives ahora y tal como la has vivido, la tendrás que vivir una vez más e incontables veces más [...] ¿No te echarías al suelo y castañetearías los dientes y maldecirías al demonio que así habla? ¿O has vivido alguna vez un instante formidable en el que le hubieras respondido: «¡eres un dios y nunca escuché algo más divino!»». [Nietzsche, 2014: 857]

Brevemente, aquí se refleja lo principal de este aforismo. El intrínquilis ahora es saber qué quiere transmitir Nietzsche. Pero antes de entrar en las posibles interpretaciones, quisiera analizar otro fragmento posterior. Esta vez en el capítulo *De la visión y el enigma* del Zarathustra, que se expresa esta misma doctrina bajo otra forma metafórica. Se refiere a él, cuando discute con el enano, como su «pensamiento abismático». En ese mismo pasaje se encuentra a un joven pastor «retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto y con una pesada serpiente negra colgándole de la boca». El pastor arrancó de un bocado la cabeza de la serpiente, escupiéndola lejos de sí. A partir de ese momento, «ya no era un pastor, ni un hombre, —¡era un transfigurado, un iluminado que reía!» (Nietzsche, 2016a: 165-168).

En ambos pasajes hay una cantidad ingente de metáforas y simbolismo. El pastor que muerde a la serpiente hace interpretar la doctrina del eterno retorno como «una decisión que el hombre debe tomar, y en base a la cual, solamente, el hombre se transforma» (Vattimo, 2001: 136). La serpiente que se enreda en su cuello, que se muerde su propia cola, es un simbolismo universal e intercultural del retorno. En los jeroglíficos egipcios ya estaba presente el símbolo del uróboro; en la mitología nórdica está la serpiente *Jörmundgander* cuyo tamaño es tan grande que rodea los nueve mundos y se muerde su propia cola; o la serpiente *Shesha* en el hinduismo. En cambio, en el

cristianismo el simbolismo de la serpiente adquiere un carácter negativo; salvo alguna excepción cuando «el Señor le dijo [a Moisés]: Haz una serpiente de bronce y ponla en alto para señal, quienquiera que siendo mordido la mirare, vivirá (Números 21: 8).

La religión es crucial para entender los aspectos o significados del eterno retorno. ¿Cómo se puede interpretar esta doctrina? Hay dos sentidos principales: uno moral y otro cosmológico.

A diferencia de los griegos, quienes conciben el tiempo de forma cíclica, el cristianismo tiene una concepción lineal del tiempo. La temporalidad lineal, a la que Vattimo denomina «estructura edípica» el sentido se encuentra circunscrito a los otros tiempos pasados (Vattimo, 2001: 130). Bajo esta concepción, la felicidad no puede alcanzarse «porque ningún momento vivido puede tener, de veras, en sí, una plenitud de sentido» (*id.*).

Deleuze (1971) advierte el peligro de contradicción al entender el eterno retorno como «retorno de lo mismo. No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa» (*ib.*: 72).

Bajo este punto de vista se puede dar una primera interpretación cosmológica del eterno retorno, en contraposición a la linealidad escatológica cristiana. Sólo contemplando el tiempo de forma lineal es posible hacer del acontecimiento de Cristo como mesías algo único e irrepetible, pero sólo contemplando el tiempo de forma cíclica es posible alcanzar la felicidad humana. «El eterno retorno puede ser deseado sólo por un hombre feliz pero un hombre feliz puede darse sólo en un mundo radicalmente distinto de éste» (Vattimo, 2001: 129).

El segundo aspecto de la doctrina del eterno retorno me parece más importante en la obra de Nietzsche. Es ahí donde se evidencia, a diferencia de lo que creen los detractores, que en su pensamiento hay una ética más que incuestionable. «Como pensamiento ético, el eterno retorno es la nueva formulación de la síntesis práctica» (Deleuze, 1971: 99). Se erige como un imperativo hacia el hombre de construir una vida tal que sea digna de ser vivida una y otra vez; de igual modo que hace reflexionar qué es lo que no se quiere vivir.

Hay una sucesión cíclica en el pensamiento de Nietzsche: la voluntad de poder, en su visión más negativa, elige el nihilismo, la nada, esto es una de las consecuencias de la muerte de Dios. Ya expliqué que la voluntad puede ser activa y reactiva; hacia dónde

dirigir la voluntad es tarea del individuo. Haciendo uso de esa voluntad, el *Übermensch* debe conseguir evadir el nihilismo que le sobreviene tras la muerte de Dios, y todo esto afirmando la doctrina del eterno retorno. Estos cuatro pilares que identifica Teresa Oñate en la obra del Zaratustra son las bases epistemológicas más importantes en todo el pensamiento nietzscheano. Bajo estas bases se edifica su filosofía y puede entenderse las críticas al cristianismo, su teoría estética y posterior crítica a las óperas wagnerianas, su teoría ética y la transvaloración de los valores, e incluso su vitalismo y su concepción de la muerte feliz.

## § 8. La muerte como afirmación de la vida

Un último concepto fundamental en el Zaratustra de Nietzsche es la concepción que tiene de la muerte. Afirmar la vida implica afirmar lo trágico también y, por lo tanto, la muerte.

«Muere a su debido tiempo: así predica Zaratustra. Sin duda, quien no vive a su debido tiempo, ¿cómo podría morir a su debido tiempo? ¡Ojalá nunca hubiera nacido! —esto dicen los superfluos. Yo os elogio mi muerte, la *muerte libre* que viene a mí porque yo quiero. ¿Y cuándo querré? —quien tiene meta y un heredero, quiere su muerte a su debido tiempo para su meta y para su heredero. [Nietzsche, 2016: 112-113]

El afirmador de la vida y de la muerte es el león que dice «yo quiero», pero el verdadero afirmador del eterno retorno es el niño. «Afirmar el ser del devenir son los dos momentos de un juego, que se componen con un tercer término, el jugador, el artista o el niño» (Deleuze, 1971: 39). Los dos momentos del juego son cuando se lanzan los dados y cuando caen. «El lanzamiento de dados afirma el devenir, y afirma el ser del devenir». Los dados simbolizan el azar y «la combinación que forma al caer es la afirmación de la *necesidad* (la cual) se afirma en el azar, en el sentido exacto en que el ser se afirma en el devenir y lo uno en lo múltiple» (*ib.*: 40).

Hay una identificación entre el azar con el caos, y la *necesidad* con el destino. El juego es voluntad, es un «yo quiero». Dostoievski, en su novela *El jugador*, afirma que hay dos clases de juegos según sea uno caballero o plebeyo. El caballero es el que arriesga por «amor al juego» por «curiosidad, para observar el caprichoso azar»

(Dostoievski, 1984: 26). Poco le importa cuánto gane. El plebeyo, en cambio, apuesta y arriesga porque necesita ganar.

Es indispensable atender a la distinción entre voluntad y necesidad para comprender ya no sólo el eterno retorno, sino el *amor fati* en Nietzsche. Según la RAE, la «necesidad» se define como «aquello a lo cual es imposible sustraerse, faltar o resistir, y otra definición expresa que es un «impulso irresistible que hace que las causas obren infaliblemente en cierto sentido». Esta segunda definición está más cerca del significado que Nietzsche advierte en necesidad ligado al destino; aunque parece que al hablar de un «impulso irresistible» está eludiendo a una fuerza interna. La «voluntad» en cambio, se define como la «facultad de decidir y ordenar la propia conducta».

Necesidad como tal solo tenemos, siguiendo a Epicuro, de comer, beber, abrigarse y sentirse seguro. Estos son los que denomina placeres naturales y necesarios. Todo lo que excede de ahí entra en el ámbito de la voluntad; yendo al extremo podría decirse que incluso esas propias necesidades responden al impulso de la voluntad de vivir y decir «yo quiero». La cuestión es que al utilizar la expresión «necesito x» estamos obviando la voluntad de quererlo y, por tanto, nuestra libertad. Nietzsche es consciente del determinismo, del *fatum*, de la influencia externa en nosotros. Sin embargo, «el *amor fati* no puede ser sólo aceptación de las cosas tal como están; el destino, para Nietzsche, no es nunca lo que sucede, sino siempre una unidad de sentido deseada y creada» (Vattimo, 2001: 140-141). Aquí se inserta la voluntad de creación y no la mera resignación. Voluntad de crear y destruir. Ahora bien, esta destrucción no solo debe interpretarse en un sentido peyorativo, sino como negación hacia otras cosas. Destrucción / negación de los valores y moral judeocristiana para crear algo nuevo. Esta idea se encuentra en Heráclito con la fuerzas de guerra y paz. Para crear hay que morir y saber qué matar. «¡Sí, en vuestra vida debe haber mucho amargo morir, creadores! Así es como sois portavoces y justificadores de toda temporalidad» (Nietzsche, 2016a: 121). De todos modos, Nietzsche nunca llega a aclarar definitivamente la relación entre «el eterno retorno y decisión».

Lo que debe quedar claro es que aunque haya en Nietzsche una aceptación no hay una resignación ante el destino. Puede haber un determinismo, pero también hay decisión y voluntad. El hombre es creador de su destino en tanto que el impulso de su voluntad le hace crear. Pero el *Übermensch*, como creador, también «quiere su propio

ocaso» (*ib.*: 75). El pensamiento nietzscheano escapa de cualquier planteamiento de una vida inmortal. Zaratustra enseña que hay que morir al debido tiempo, ya que quien no es capaz de aprender a morir, ¿cómo va a aprender a vivir?

Para Nietzsche sería impensable una vida inmortal. Zaratustra enseña que hay que morir al debido tiempo, esto es lo que a mí me gusta llamar el arte del buen morir. Quien no es capaz de aprender a morir, ¿cómo va a aprender a vivir?

Aquí es necesario dilucidar los conceptos de vida y muerte que maneja Nietzsche. En *La gaya ciencia* da alguna pista sobre esto: «vivir —quiere decir para nosotros convertir en luz y en llama todo lo que somos, y también todo lo que nos toca, no podemos hacer otra cosa» (Nietzsche, 2014: 719). Vivir, por lo tanto, significa afirmar todo aquello que llega. Vive, pues, quien afirma lo terreno con todo su dolor y sufrimiento, el que afirma el devenir. En lo vivo, como se expuso, encuentra Zaratustra la voluntad de poder y la voluntad de amar. «Amar y perecer: ambas cosas se unen desde toda la eternidad. Voluntad de amar: esto significa también aceptar la propia muerte» (Nietzsche, 2016: 146). Una de las últimas enseñanzas que se pueden desprender, pues, del Zaratustra como mesías es la afirmación de la vida y el saber morir a tiempo.

## § 9. Conclusiones

El presente trabajo ha tenido como objetivo principal ofrecer una aproximación hermenéutica a la obra de Friedrich Nietzsche *Así habló Zaratustra*, atendiendo tanto a su densidad simbólica como a los problemas y debates que su carácter fragmentario y metafórico plantea.

En primer lugar, partiendo del celeberrimo fragmento póstumo 7 [60], se ha argumentado una posición perspectivista frente a las lecturas que han visto en este aforismo una suerte de relativismo. Para ello, se ha defendido siguiendo a Grondin y Rocca que asumir el perspectivismo no implica que todas las interpretaciones sean válidas, sino que la validez está mediada por la perspectiva histórica y vital. En este sentido, la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur ha ofrecido un recurso metodológico para abordar esta obra: la comprensión como diálogo entre el intérprete y la obra, mediado por una tradición y abierto a la pluralidad de sentidos sin que ello implique renunciar a una rigurosidad en la interpretación.

En segundo lugar, se realizó un análisis de la composición estético-poética atendiendo a su estructura formal y defendiendo el carácter sistemático del pensamiento de Nietzsche. Los planteamientos de Thomas Mann y Teresa Oñate, en el marco nacional, han mostrado que la obra, lejos de constituir un sinfín de aforismos fragmentarios, presenta una arquitectura interna que responde a una columna temática.

Posteriormente, el análisis de la figura de Zaratustra en relación con la de Cristo ha permitido esbozar la tesis de pensar a Zaratustra bajo una visión mesiánica.

Analizada su figura, se exploró el marco simbólico formado por la muerte de Dios, el nihilismo, el superhombre y el eterno retorno. Estos análisis, principalmente citados en *Así hablo Zaratustra* y *La gaya ciencia* han permitido defender que en Nietzsche hay una teoría ética y de superación. Que el *amor fati* no implica tanto una resignación pasiva cuanto a una capacidad de querer y crear el propio devenir. La muerte, un concepto fundamental en la filosofía nietzscheana y muy influida por el romanticismo alemán, se analiza desde el vitalismo creador que caracteriza a Nietzsche.

En definitiva, se ha propuesto una lectura hermenéutica del Zaratustra para mostrar que la obra no se agota en un pasado, sino que constituye un texto abierto que interpela al lector y le exige una respuesta activa.

## Bibliografía

- Barrios, Manuel (1990), *La voluntad de poder como amor*. Ediciones del Serbal.
- Becker, Ernest (1977), *La lucha contra el mal*. Fondo de Cultura Económica.
- Canetti, Elías (2019), *El libro contra la muerte*. Barcelona, Penguin Random House.
- Cano, Virginia (2015), «Las mujeres de Nietzsche: una lectura derrideano-zaratustreana sobre “lo femenino” en el corpus nietzscheano», en *Estudios Nietzsche*, n.º 15, pp. 129-142, <<https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi15.10796>>, [03/01/2025].
- Deleuze, Gilles (1971), *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama.
- Deussen, Paul (2023), *Mis recuerdos de Friedrich Nietzsche*. Madrid, Ápeiron.
- Dostoievski, Fiodor (1984), *El jugador*. Madrid, Club Internacional del Libro.
- Fraile, Guillermo (2011), *Historia de la filosofía, vol. I. Grecia y Roma*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Fukuyama, Francis (2022), *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Barcelona, Ediciones B.
- García-Granero, Marina (2020), «¿Un transhumanismo nietzscheano? Sobre la parcialidad del alegato», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 53, pp. 33-54. <<https://doi.org/10.5209/asem.70835>>, [03/01/2025].

- Grondin, Jean (2009), «¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones de una pequeña resistencia», en *Estudios Nietzsche*, n.º 9, pp. 53-66, <<https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi9.10475>>, [02/01/2025].
- La Santa Biblia* (2017). Valencia, Alfredo Ortells.
- Heidegger, Martin (2022), *Ejercitación en el pensamiento filosófico*. Barcelona, Herder.
- López Sáenz, María del C. (1997), «Roland Barthes a la luz de la filosofía hermenéutica», en *Estudios Filosóficos*, vol. 46, n.º 131, pp. 39-64, <<https://estudiosfilosoficos.domini-cos.org/ojs/article/view/498>>, [05/01/2025].
- Mann, Thomas (1984), *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*. Barcelona, Bruguera.
- Nietzsche, Friedrich (2024), *La voluntad de poder*. Madrid, Edaf.
- Nietzsche, Friedrich (2016a), *Obras completas, vol. IV*. Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2016b), *Fragmentos póstumos, vol. IV*. Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2014), *Obras completas, vol. III*. Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2011), *Obras completas, vol. I*. Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2010), *Fragmentos póstumos, vol. III*. Madrid, Tecnos.
- Oñate, Teresa (2019), *Estética ecológica y filosofía de la historia (Hermenéuticas contra la violencia III)*. Madrid, Dykinson.
- Pavez, Carolina (2023), «El sentido hallado en la figura: el Zaratustra de Nietzsche», en *Revista de Filosofía*, vol. 40, n.º 106, pp. 175-190, <<https://doi.org/10.5281/zenodo.10806025>>, [04/01/2025].
- Peterson, Jordan B. (2023), *Más allá del orden. 12 nuevas reglas para vivir*. Barcelona, Planeta.
- Ricoeur, Paul (2002), *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica.
- Rocca, Alberto V. (2012), «Nietzsche: de la voluntad de poder a la voluntad de ficción como postulado epistemológico», en *Nómadas*, n.º 37, pp. 40-53.
- Safranski, Rudiger (2001), *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Barcelona, Círculo de Lectores.
- Sorgner, S. L. (2009), «Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism», en *Journal of Evolution & Technology*, vol. 20 (1), pp. 29-42.
- Vattimo, Gianni (2001), *Introducción a Nietzsche*. Barcelona, Península.
- Vidal Calatayud, José (2008), *Nietzsche contra Heidegger. Ontología estética (Hilos de Ariadna, I)*. Madrid, Dykinson S.L.

