



nietzsche

Conferencia Internacional / International Conference

el devenir de la vida the becoming of life

Actas / Proceedings

¿Cómo vivir y escribir a la vez?

AÍCHA LIVIANA MESSINA

Universidad Diego Portales

Chile

¿Cómo vivir y escribir a la vez?

AÏCHA LIVIANA MESSINA

Universidad Diego Portales

Chile

Aïcha Liviana Messina es Doctora en Filosofía de la Universidad Strasbourg II, Marc Bloch. Sus principales áreas de investigación son la filosofía contemporánea francesa, filosofía y literatura y filosofía y teología. Desarrolla actualmente un trabajo de investigación sobre el pensamiento de la justicia en Levinas y prepara un libro sobre la relación entre la filosofía y la ley donde se destaca entre otros, el problema de la culpabilidad de Sócrates y de la exposición de la filosofía a lo político. Es autora de numerosos artículos y del libro sobre el modelo en arte *Poser me va si bien*, POL, 2005.

“Odio los ociosos que leen”¹ escribe Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, rechazando, no sin violencia, lo que podríamos llamar una democracia de papel – una democracia en la cual la proliferación de los saberes aniquila la acción. En *De la utilidad y de los inconvenientes de la historia para la vida*, Nietzsche ya subrayaba los efectos dañinos de los saberes acumulativos y en particular de los estudios históricos. Éstos, en vez de permitir un inicio o de acoger un porvenir, amenazan la época de estancamiento. No sólo los hombres se esconden detrás de ellos, sino que se neutralizan en la forma objetiva de su saber. Así Nietzsche observa: “la extirpación de los instintos por obra de la historia ha transformado a los seres humanos en casi mera abstracción y sombra: ninguno se arriesga presentarse tal como es, sino que se enmascara como hombre culto, científico, poeta, político”². Si Nietzsche, en *Así habló Zaratustra* critica violentamente la democratización de los saberes –“el que a todo el mundo le sea lícito aprender a escribir y a leer corrompe a la larga no sólo el escribir, sino el pensar”³– es entonces porque *ésta* forma de democratización tiene como efecto aniquilar la singularidad de *cada* uno en un “para todos” donde cada uno es equivalente a “nadie”. Contra este efecto aniquilador de la erudición, contra esta democracia de papel, Nietzsche afirmará que “la vida debe dominar el conocimiento” “porque cualquier conocimiento que destruya la vida, al mismo tiempo se destruirá a sí mismo”⁴.

Desde sus textos de juventud, la vida será entonces *el* problema de Nietzsche. En una primera etapa de su pensamiento, ésta se caracteriza por una fuerza excesiva en oposición a la justa medida del saber, el cual se arroga el poder sobre ella [la vida]. Así, de los estudios históricos, Nietzsche escribe: “la historia anticuaria sabe sólo como conservar la vida, no como crearla”. La vida entonces – a diferencia de los saberes acumulativos – es una potencia creadora, “insaciablemente ávida de sí misma”, la que luego, Nietzsche definirá como “aquella voluntad, la voluntad de poder – aquella inexhausta y fecunda voluntad de vida”⁵. Ésta no se define negativamente como proceso que mienta su “auto-conservación”, sino mas bien como un proceso incesante de “auto-superación”: “Mira, yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*”⁶, dijo la vida a Zaratustra. Pero si la vida se rehúsa a la forma objetiva del saber, ¿cómo hablar de la vida sin que esta concepción resulte de un mero subjetivismo y no sea más que una fórmula seductora en la cual se acusa mas bien la ilusión de la voluntad de poder y de las fuerzas vitales? Y ¿cómo hablar de la vida sin que el lenguaje traicione la fuerza

vital de su objeto, es decir, la vitalidad misma de la vida? ¿Cómo, entonces, hacer hablar la vida sin hablar de la vida?

Este es un problema que Nietzsche mismo formula al volver a una de sus obras tempranas, el *Nacimiento de la Tragedia*, en su “ensayo de autocrítica”. Éste, dice Nietzsche, “es un libro imposible – lo encuentro mal escrito, torpe, penoso, frenético de imágenes y caótico a causa de ellas, sentimental, acá y allá azucarado hasta lo femenino” – y si bien el libro parece carecer de “limpieza lógica”, Nietzsche afirma sin embargo que “esta alma nueva habría debido cantar - ¡y no hablar!”⁷. En otros términos, la vida se rehúsa tanto al sentimentalismo de las imágenes, como a la lógica del discurso. Aquí, al problema filosófico de la vida, se suplementa el del lenguaje o de la forma de expresión posible de un pensamiento. Pero este no es un mero problema filosófico – o si lo es, es en la medida en que es también un problema biográfico. La obra de Nietzsche es en efecto indisociable de una biografía. Sin embargo, al leer *Ecce homo* donde Nietzsche pregunta “¿Por qué escribo tan buenos libros?”, entendemos que lo que caracteriza tal biografía no es el relato del pasado. Nietzsche en efecto, se disimula a través de la escritura, pero al disimularse, impide su fijación y deshace la ficción de toda biografía: la del “yo” y la de su pasado o del carácter histórico de tal narración. Así, si al preguntar “¿Por qué escribo tan buenos libros?” Nietzsche empieza con la afirmación “Una cosa soy yo, otra cosa son mis escritos”⁸, podemos pensar que el “yo”, en su permanencia, es una ficción que la escritura, lejos de mediar, o autorizar, *supera*. Empero, con Nietzsche resuena el mandato de Silesius: “devengas la escritura”. El *bios* de su biografía esta suspendido al modo en el cual la escritura *libera* del pasado *superando* el conservadorismo del *ego*. Pero asimismo, leyendo a Nietzsche, no estamos nunca seguros de ser este lector que reiteradas veces Nietzsche dice esperar. Algo en su obra requiere ser tomado a *pie de la letra* y requiere una respuesta vital. Y si en *Así habló Zaratustra* Nietzsche afirma: “De todo lo escrito, yo amo solo *aquello* que alguien escribe con su sangre.”⁹, no dejamos de preguntarnos: ¿estamos seguros de ser el lector que Nietzsche espera? ¿hemos nunca leído letras de sangre? ¿qué es esta sangre de la escritura?

Ahora bien, estas preguntas ponen de manifiesto una cierta ingenuidad. Es como si, leyendo a Nietzsche, uno quisiera ser parte de su universo e identificarse sin resto a tal obra. Una escritura que requiere ser leída al pie de la letra, ¿no se ofrece, acaso, como un nuevo ídolo? En el momento en el cual Nietzsche anuncia el “crepúsculo de los ídolos”, parece sobrevivir como un dios. Nos vigila en el momento del resentimiento, en los momentos de estancamiento o de pesadez, como también en los momentos de liviandad. Pues, la “gaya ciencia” no significa solamente desconfiar en las “pasiones tristes”, sino también en la ilusión de la felicidad. Si hay un pensamiento “más allá del Bien y del Mal”, éste consiste en desconfiar de todo lo que uno podría *guardar para sí*. Si hay entonces cierta ingenuidad en querer leer a Nietzsche al pie de la letra, ¿no es él mismo quien la provoca, apareciendo siempre, en un momento u otro, como un dios? Bajo el ojo de Nietzsche, nos preguntamos si hemos actuado bien, pensado bien, vivido bien.

Pero ¿es la obra de Nietzsche solamente un conjunto de aforismos que habría que tomar al pie de la letra? Si tal fuese el caso, el pensamiento de Nietzsche se resumiría en un conjunto de pequeñas verdades que serían como las múltiples caras o las múltiples consecuencias de la muerte de Dios. Pero si tal es el caso – y es cierto que hay una parte aforística en la obra de Nietzsche – entonces estos aforismos actúan a su manera como mandamientos: el mandamiento, entre otros,

de empezar a vivir “más allá del bien y del mal”, y de empezar a vivir allá donde el primado del saber y de los valores que derivan de él han sido depositados. El “crepúsculo de los ídolos”, la “muerte del dios moral” no pondrían fin a *toda ley*. Se trataría más bien de sustituir nuevas tablas a las antiguas¹⁰. ¿Qué guía entonces esta substitución de una ley a otra? ¿En qué lenguaje estará escrita esta nueva ley? ¿Es “la vida” el hilo conductor de tal inversión? Pero ¿cómo entonces aprehender “la vida” sin remitirse a un lenguaje que la trasciende? ¿Cómo podría “la vida” definir una tal substitución, sin aparecer ella misma como un nuevo ídolo? Y finalmente, dar a la vida la primera y la última palabra para discriminar la ley de todo ser vivo, ¿no es abandonar este último a una fuerza ciega y anónima?

Hablando de la “inexhausta y fecunda voluntad de vida”, Nietzsche, en *Así habló Zaratustra*, describe así el “ser viviente”:

Mas para que vosotros entendáis mi palabra acerca del bien y del mal: voy a deciros todavía mi palabra acerca de la vida y acerca de la especie de todo lo viviente.

Yo he seguido las huellas de lo vivo, he recorrido los caminos más grandes y los más pequeños para conocer su especie.

Con centuplicados espejos he captado su mirada cuando tenía cerrada la boca: para que fuesen sus ojos los que me hablasen. Y sus ojos me han hablado.

Pero en todo lugar en que encontré seres vivientes oí hablar también de obediencia. Todo ser viviente es un ser obediente.¹¹

Estamos aquí frente al problema de la *ley de la vida*. “Todo ser viviente es un ser obediente” escribe Nietzsche. A primera lectura, vivir es obedecer – conclusión que no dejará de dejarnos en entredicho si es cierto que se trata, para Nietzsche, de erigir la vida en Ley. Pero más allá de esto, ¿qué justifica tal constatación de Nietzsche? ¿Está hablando Nietzsche de la mera obediencia a la necesidad de vivir? Y en este caso, ¿no está aquí Nietzsche concibiendo la vida como *conatus*, perseverancia inagotable en su ser? Pero concebir el *conatus* como “obediencia” ¿no es entonces concebir este último más bien como un *encadenamiento* a la necesidad de vivir? Nada, entonces, distinguiría la perseverancia en su ser de la fatiga de tener que ser. Finalmente, si la vida es obediencia, si vivir no es más que obedecer a la necesidad de vivir, la vida no es un problema: obedecemos, pues, vivimos; o, lo que sería lo mismo: vivimos, pues, obedecemos.

Cabe sin embargo precisar que esta ley de la vida a la cual parece referirse Nietzsche, *no es una ley de la naturaleza*. En un aforismo de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche se rehúsa a abandonarse a la vida concebida como una potencia oscura y anónima:

¿Queréis vivir “según la naturaleza”? ¡Oh nobles estoicos, que embuste de palabras! Imaginaos un ser como la naturaleza, que es derrochadora sin medida, indiferente sin medida, que carece de intenciones y miramientos, de piedad y justicia, que es feraz y estéril e incierta al mismo tiempo, imaginaos la indiferencia misma como poder - ¿cómo podríais vivir vosotros según esta indiferencia? Vivir - ¿no es cabalmente un querer-ser-distinto de esa naturaleza? ¿Vivir no es evaluar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer-ser-diferente? Y suponiendo que vuestro

imperativo “vivir según la naturaleza” signifique en el fondo lo mismo que “vivir según la vida” - ¿cómo podríais *no* vivir así? ¿Para que convertir en un principio aquellos que vosotros mismos sois y tenéis que ser?¹²

Empero, “la vida” a la cual refiere Nietzsche, “esta potencia oscura que es ávida de sí misma”, no ha de *obedecer* a una “ley de la naturaleza”. Esta última, según Nietzsche, es anónima, “indiferente” y sin “intención”; mientras la vida consistiría, al contrario – y esta precisión podría ser decisiva – en “evaluar, preferir, ser limitado, querer-ser-diferente”. A partir de esta precisión, podemos entonces situar nuestro problema. Si “la vida” es el hilo conductor de la sustitución de las viejas tablas a las nuevas, hay que pensar esta vida a la cual se refiere Nietzsche *más allá del bien y del mal*. En cuanto la naturaleza, como dice Nietzsche “carece de intención, de miramiento, de piedad y justicia”, ella es *más acá del bien y del mal*. En cambio, la “inexhausta y fecunda voluntad de vida” o la vida como “superación de sí mismo” no es una vida amoral, una vida *sin ley*, sino una vida que *supera la Ley*. Para entender como las tablas de la Ley pueden ser sustituidas por otras, hay que entender entonces *la ley de esta superación* – la cual, lo hemos visto, no coincide con una ley de la naturaleza.

Volvamos entonces al texto “De la superación de sí mismo”. ¿Por qué Nietzsche afirma que “todo ser vivo obedece”? En realidad, Nietzsche en este texto no distingue la obediencia de la dominación. No sólo el que manda o domina debe obedecerse a sí mismo, sino que quien obedece está en realidad animado (o tal vez, más bien dominado) por una voluntad de dominio. “Y así como lo más pequeño se entrega a lo más grande, para disfrutar de placer y de poder sobre lo mínimo: así también lo máximo se entrega, y por amor al poder: expone la vida”¹³. Hasta el momento, el razonamiento no parece muy diferente del de la dialéctica del amo y del esclavo. El servidor conserva una posición de dominación en la obediencia mientras la voluntad de dominación exige poder arriesgar la vida (o trascenderla) para liberarse de toda servidumbre. Ahora bien, si el razonamiento de Nietzsche no fuese más que esto (es decir hegeliano), la vida sería sometida al espíritu y pensada a partir de la ley de su devenir. En el “riesgo de la propia vida”, no es tanto la vida la que se afirma, sino la superioridad del *Geist* sobre la *Leben*. ¿Quién *puede* exponer la vida sino un sujeto que la trasciende? Empero, para pensar la enigma de la vida, de esta “potencia oscura” ¿no se debe, precisamente, superar esta relación recíproca y perfecta que hay entre obediencia y dominación?

Estamos aquí frente al problema que Nietzsche llama “voluntad” (*Will*) y que es indisociable de lo que llama “vida”, la “inexhausta y fecunda *voluntad* de vida”. Mientras la obediencia se acusa como una voluntad de dominio, es sin embargo necesario precisar que en Nietzsche la voluntad *no acontece como dominio*. En “las tres metamorfosis”, texto con el cual empieza el camino de Zaratustra, la figura del niño (figura de la inocencia) se distingue tanto de la figura del camello (figura de la sumisión o de la obediencia) como de la del león (figura de la dominación). *La dominación no es entonces la última palabra de Nietzsche*. Y es precisamente en la superación del dominio, es decir aquí la inocencia, que Nietzsche sitúa el problema de la voluntad: “¿Dónde hay inocencia? Allí donde hay voluntad de engendrar. Y el que quiere crear por encima de sí mismo, ese tiene para mí la voluntad más pura”¹⁴. La pregunta es entonces: ¿cómo deshacerse o superar la dominación? O, en palabras de Nietzsche: “¿qué es capaz de hacer el niño que *ni siquiera el león ha podido hacerlo?*”¹⁵ A esta pregunta, la respuesta de Nietzsche es un enigma. Pues,

si Nietzsche afirma aquí que el niño, es decir la inocencia, es “olvido”¹⁶, ya en la *Segunda consideración intempestiva*, o después en *Aurora* se planteaba el problema de este olvido: “que existe el olvido no está todavía demostrado”¹⁷. El olvido, para ser inocente, no puede ser intencional – y de hecho ¿cómo podría haber un olvido voluntario, un acto de olvido, un poder de olvidar? Si es “fácil” concebir la relación de reciprocidad entre obediencia y dominio, en cambio la figura del niño, de la inocencia, en cuanto requiere el olvido, parece más bien impensable. La tercera metamorfosis implica que ningún “yo” o “yo puedo” perdure en el movimiento de superación: implica entonces que el “yo” no sea el centro de la voluntad. Si la inocencia es olvido, el olvido es sin sujeto, o más allá de él; no se deja comprobar.

A medida que se explicita, lo que Nietzsche llama “vida” se vuelve cada vez más aporético. El problema de la vida, de la vida como “inexhausta y fecunda *voluntad* de vida”, es indisociable del de la inocencia, de una inocencia que no sería mera ley de la naturaleza, fuerza anónima e indiferente, más *acá* del bien y del mal, sino superación del poder, de la dominación, y entonces del “yo” a partir del cual podría explicitarse tal voluntad. Pero, ¿cómo pensar una voluntad sin una sede intencional y sin que la inocencia de ésta sea meramente “espontaneidad”? Pues si más de una vez Nietzsche afirma que el niño sabe lo que el adulto no puede saber¹⁸, es cierto también que esta niñez no es primaria, sino que resulta de un devenir¹⁹. El problema es entonces el del sujeto que la tercera metamorfosis, la del león en el niño, pretende justamente sobrepasar, y por otro lado la cuestión de la voluntad, de la superación de *sí mismo*. ¿Cómo pensar la posibilidad de tal superación? Si efectivamente hay una inocencia de la voluntad, entonces lo que debe ser superado es el sí mismo. *La superación no sería una victoria del “sí” sino una victoria sobre sí*. Pero ¿cómo estar seguro de que se haya efectivamente salido del sujeto? ¿Qué hace pensable esta salida? ¿Y qué permite pensar que esta superación no tenga fin²⁰? ¿No se está siempre sometido a la ley de la gravitación?

Este es el problema que Zaratustra encuentra en el espíritu de la pesadez, su diablo y enemigo capital: “¡Oh Zaratustra, susurra el espíritu de la pesadez, tu piedra de la sabiduría! Te has arrojado a ti mismo hacia arriba, mas, toda piedra arrojada - ¡*tiene que caer!*”²¹. Empero, ¿respecto de qué límites pensar esta superación? Pero ahora no se trata solamente de preguntar qué hace posible esta autosuperación, sino también qué hace creíble o comprobable que la voluntad sea inocente. El espíritu de la pesadez recuerda a Zaratustra la imposibilidad de su camino, de su ascensión. El movimiento ascendente de Zaratustra no puede no estar sometido al riesgo de la caída, del mismo modo que, en su camino, Zaratustra no puede meramente olvidarse de sí mismo: siempre se desdoblará, siempre estará cara a cara con su sombra, con su demonio, con el espíritu de la pesadez. De este modo, la composición de *Así habló Zaratustra* es indisociable de la puesta en escena de las aporías de la voluntad, de la “inexhausta y fecunda *voluntad* de vida” que trama el “proyecto” de superar la Ley. Al riesgo de no terminar con toda idolatrización y el de heroicizar la voluntad de poder, se agrega la dificultad de hacer efectiva la salida del sujeto. ¿Cómo una fórmula como “¡Que importas tú Zaratustra? ¡Di tu palabra y hazte pedazos!”²² escapa al ojo de la mala conciencia, del espíritu de la pesadez y de no ser más que una fórmula? ¿Cómo puede Zaratustra olvidarse de sí mismo, *devenir niño*? Y ¿cómo puede desafiar el subterfugio del heroísmo, de la temeridad sin recurrir a una nueva figura del héroe²³?

Pero donde se acusa la aporía de la voluntad, tal vez haya una salida: lo que escapa al dominio de Zaratustra es precisamente lo que desafía su voluntad, y es precisamente lo que escapa al poder de ser “yo”. La soledad es tanto el camino necesario de la superación de sí que lo que desvía de su fin al caminante. En ella, están co-presentes tanto la pesadez del yo, como el riesgo de su idolatrización, como también lo que desarma al “yo”, su poder ser “yo”. La soledad en efecto arruina su posibilidad: paradójicamente, *no deja nunca solo al sujeto*. Dicho de otro modo, pesándole, lo excede, anula su poder ser sujeto. En “El saludo”, después de haber sido comparado a un árbol solitario que se eleva infinitamente, Zaratustra se exclama, como para desafiar tal confianza en la elevación: “Ahora ocurre que la misma soledad cede y se rompe como una tumba que se resquebraja y que no puede seguir conteniendo sus muertos”²⁴. Si la superación de sí es una superación del sí, hay que llevar el “sí” al límite de su posibilidad, al punto de su quiebre. De este modo, el espíritu de pesadez cambia de cara. La mala conciencia no se opone más a la conciencia o al presupuesto heroico de la voluntad visto que ésta se encuentra desbordada, excedida en su posibilidad. La perspectiva del viajero sigue entonces un movimiento invertido: la superación de sí no es mera ascensión sino bajada. El viajero se eleva caminando con las manos, “por encima de su propia cabeza”²⁵. O, más bien, la superación procede de lo que excede el poder de ser “yo”. El viajero sigue el camino de su quiebre llevándose al punto en el cual el “yo” está imposibilitado.

Es en esta exigencia de seguir la línea de la fractura del sujeto, que llegan a ser indisociables vida y escritura. Este quiebre profesado en “La más silenciosa de todas las horas”: “Di tu palabra y hazte pedazos” no se acomoda a lo que se suele describir como un simple cambio perpetuo de posturas de Nietzsche. Si el quiebre del sujeto se expresara simplemente a través de un juego de oposiciones entre diferentes posturas, él permanecería “uno” en cada una de estas posturas – que no serían más, entonces, que imposturas. La genialidad literaria de *Así habló Zaratustra* está más bien en el modo de llevar cada postura a su quiebre efectivo, a su imposibilidad. La tercera metamorfosis, la inocencia de la voluntad, exige en efecto que esté puesta en juego la aporía de la voluntad de poder. De este modo, la propia composición de *Así habló Zaratustra* desborda su formulación; se lleva a un punto de incoación en el momento en el cual el poder ser “yo” y sustentarse de una posición está excedido. Este desborde o este punto de incoación se explicita por el hecho de que no se trata de *comprobar* un posible, sino de quebrar lo posible. Entendemos así que la “superación de sí” no alcanza un fin; no comprueba su posibilidad el llegar a término. Del mismo modo que en “el viajero” el horizonte de ascensión está descrito a partir de la ausencia de su finalidad - “tu mismo pie ha borrado detrás de sí el camino, y sobre él está escrito: imposibilidad”²⁶, leemos en el prólogo: “La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*”²⁷. No se trata entonces en *Así habló Zaratustra* de conducir de un punto a otro, del hombre hacia el superhombre, de un “aquí” hacia un “más allá”. Si fuera así, el hombre sería nuevamente meta, la voluntad no sería fecunda o inocente, el devenir de la vida estaría guiado por la necesidad de autoconservarse. El puente entre el hombre y el superhombre está en lo que quiebra al hombre como posibilidad. Se invierte la perspectiva: lo imposible (el superhombre) no se postula más allá de lo posible; se quiebra lo posible desde lo que desborda el “poder”. En otros términos, la escritura de *Así habló Zaratustra* obedece a la necesidad de hacer de lo imposible la condición misma de nuestro presente.

Lejos de resumirse en un simple cambio de posición (lo que no sería más que un simple cambio de formulación), cada episodio de *Así habló Zaratustra* describe lo que empuja la verdad fuera de su posible fin, fuera de su definición y de su fijación. En este sentido, es cada vez una “experiencia límite” – pero de aquello que –como la soledad– no tiene límite. Cada episodio de *Así habló Zaratustra* rompe con su propia posibilidad, hace manifiesta su no-verdad. De este modo, el camino de Zaratustra no nos relaciona a un significado innombrable –el “superhombre”– (en la cual quedaría como “ídolo”) o a la espera de una imposible llegada. Más bien, si la voluntad, y entonces la vida, la “inexhausta y fecunda *voluntad* de vida” no está asegurada de su posibilidad, sólo adviene a través de este movimiento –de esta escritura– que quiebra lo posible. Si nada asegura la inocencia de la voluntad, ésta aparece con la ruptura de toda certidumbre. En esta operación de quebrar lo posible, nada *asegura* tampoco que habremos terminado con *todo* heroísmo o que tenemos la risa de la “gaya ciencia” y no la risa heroica, demasiada llena de *sí mismo*. Lo que importa sin embargo es que *este quiebre de la certidumbre no es una indiferenciación*. Es cierto que Nietzsche se sustrae siempre a una verdad y que no estamos nunca asegurados de estar frente a un texto de una lucidez inédita, frente a un dios, o frente a un texto cuyo impulso sigue siendo romántico o incluso ingenuo. Pero esta indecidibilidad es la oscilación sin la cual no hay evaluación, diferenciación. Es la puesta a prueba de una verdad que no se mide a su posibilidad, de una verdad que hay que vivir en el punto en el cual se quiebra lo posible, de una vida que no es – que no debe ser – un mecanismo que se despliega de modo anónimo, indiferente y ciego. Pues, lo que aquí se trata de pesar, de evaluar, no es un conjunto de posibles sino lo que los supera y que ocurre desde su quiebre y su desborde. Aquí lo que *hace la diferencia* es lo que se rehúsa a la medida de un sujeto, a su poder ser sujeto. Si la verdad del niño, de la inocencia, y entonces de la voluntad, no es nunca fijada o comprobada, impide sin embargo que el león tenga la última palabra.

¿Diremos entonces que la vida es obediencia? No lo es, en la medida en que escapa a la lógica del dominio. Más que una obediencia, habría que decir que la vida es una obligación. No está obligada a ella misma, a la necesidad de auto-conservarse, a su falta constitutiva, sino a lo imposible al cual expone la ruptura de los posibles. Está obligada por la superación de la ley – obligación que se encuentra entonces ilimitada por una superación que no tiene fin. Pero si es así, a las antiguas tablas, no se sustituyen otras. La ley de la superación de la ley no se *agota* en una nueva ley visto que el movimiento de superación no se define a través de un juego de oposición, sino a partir de un desborde que hace vana la reconducción a un nuevo *término*. La vida entonces es obligación, pero una obligación que *no precede* la superación de la ley. ¿Qué pasa entonces con el espíritu de la pesadez, con la necesaria ley de la gravitación a la cual se expone el viajero, el que sube la montaña?

La ley de la gravitación es un obstáculo si el centro de la ascensión gravita en el “sí”. Del mismo modo, el espíritu de la pesadez, la mala conciencia, sólo habla a la conciencia. No escuchar esta voz sería una actitud negativa que reconduciría un límite y una postura conservadora. Sin embargo, el deslizamiento en el cual el hombre no está concebido como una meta sino como un puente metamorfosea la escucha. La voz de la mala conciencia habla desde el pasado. Su pesadez es la del “ya hecho”. Quebrando los posibles, Zaratustra camina más bien como un funámbulo; en el hilo de este quiebre, su camino está abierto a lo que viene. “Amo la ignorancia del porvenir”, dice el filósofo de la “gaya ciencia”. Lo que caracteriza en

efecto a los funámbulos es que para ellos, el porvenir no es lo que sucede al presente sino a lo cual se enfrentan y que no sucede sino desde la inestabilidad de su equilibrio. El porvenir requiere al caminante cuyos pasos ya no reposan en un piso. Entendemos entonces que la escritura de *Así habló Zaratustra* se esfuerza en la tercera metamorfosis a través de una metamorfosis de nuestros sentidos: “¿Habrán que romperle antes los oídos para que aprendan a oír con los ojos?”²⁸ pregunta Zaratustra en el Prólogo. Empujándose fuera de los posibles, sustrayéndose al subterfugio de una posición, la pesadez llega a ser condición de la liviandad. Es cierto que toda piedra tiene que caer, pero porque falta el suelo, esta caída puede ser escuchada como ascensión. La superación de sí es indisoluble de un ocaso. Pero esto requiere la escritura como práctica de interrumpir la posición. Dando lugar al quiebre de los posibles, la escritura deja aparecer el hilo donde el ocaso es la ascensión, la pesadez, condición de la liviandad, de un porvenir que no precede el paso, la inestabilidad que expone cada vez el funámbulo. En el hilo del funámbulo, la vida no pasa, se limita a cada paso.

Para terminar, quisiera volver a mi proposición inicial, la que se proponía entender qué quiere decir ser lector de Nietzsche, de sus letras de sangre. Hay una paradoja interesante en *Así habló Zaratustra* que concierne la relación entre la escritura y el silencio. En el “niño del espejo” Zaratustra dice “Demasiado tiempo he pertenecido a la soledad: así he olvidado el callar”²⁹. Y en “De la redención”: “Es difícil vivir con hombres, debido a que callar es tan difícil.”³⁰. En otros términos: una de las cosas que Zaratustra encuentra en la soledad, es que es ruidosa, está todavía hecha de rumiación y de incertidumbre, de un dolor que es demasiado propio al “sí mismo”. Ésta, no siendo más que un refugio, un modo de protegerse de los hombres –una soledad de enfermo³¹– no los supera: su ruido imita todavía la rumiación de las opiniones. Tal vez entonces, con esta constatación, podemos encontrar una de las claves de la escritura de Nietzsche. Si la soledad es ruidosa como lo son las opiniones de los hombres (las del “último hombre”), escribir podría ser el acto de silenciar el lenguaje llevándolo a la inestabilidad de sus significados. Lo que hay que leer al pie de la letra es lo que se rehúsa al lenguaje y que expulsa al caminante fuera de todo refugio. La “sangre” de la escritura es entonces lo que pasa literalmente al escritor como al lector, a quien se comunica un silencio y que está invitado a vivir una experiencia que desborda su propio fin. Si escribir es vivir, es que escribir no se reduce al acto de nombrar, y través de él, al dominio y a la posesión. Como Nietzsche lo escribe en la *Gaya ciencia*, hay que “escribir con el pie”³². Pues el hombre no es un árbol, no tiene raíces sino pies: camina. Aquí vivir no es conservarse, aspirar a una felicidad personal. Esta felicidad se destina al infierno de la soledad, de esta soledad que es la “huida propia del enfermo”. A diferencia de la felicidad, la joya del filósofo de la “gaya ciencia” es lo que no se puede guardar para sí y que tiene lugar en la ruptura de los posibles en los cuales el “yo” vuelve insaciablemente a sí mismo. Esta joya, si no es democráticamente debida a cada uno, pertenece sin embargo a una esperanza que revitaliza lo común, que sólo puede ser fuera de “lo mismo”, del mundo de los “mismos”, el del último hombre. Sólo puede ser *entre* nosotros, en la ruptura de los posibles, en esta falla de la escritura, en su silencio, allá donde leer es también escribir, es decir devenir.

Notas

- ¹ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, 2007, trad. Andrés Sánchez Pascual, “Del leer y el escribir”, p. 69.
- ² Nietzsche, *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*, Editorial EDAF, 2000, trad. Dionisio Garzón, p.83.
- ³ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, *op.cit.*, “Del leer y el escribir”, p. 69.
- ⁴ Nietzsche, *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*, *op.cit.*, p. 156.
- ⁵ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, *op.cit.*, “De la superación de sí mismo”, p. 170.
- ⁶ *Ibíd.*, p. 171.
- ⁷ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, 1996, trad. Andrés Sánchez Pascual, «ensayo de autocritica », §3.
- ⁸ Nietzsche, *Ecce Homo*, Alianza Editorial, 1998, trad. Andrés Sánchez Pascual, p. 63.
- ⁹ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, *op.cit.*, p. 69.
- ¹⁰ Ver a este propósito «De las tablas viejas y nuevas» in *Así habló Zaratustra*, *op.cit.*
- ¹¹ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, *op.cit.*, « De la superación de si mismo », p. 170.
- ¹² Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal*, Ediciones Folio, 1999, §9, trad. Andrés Sánchez Pascual, «De los prejuicios de los filósofos », §9, p. 28.
- ¹³ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, *op.cit.*, p. 171.
- ¹⁴ *Ibíd.*, «Del immaculado conocimiento», p. 182.
- ¹⁵ *Ibíd.*, p. 51 (la cursivas son mías).
- ¹⁶ *Ibíd.*, «De las tres transformaciones», p. 51: «Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por si misma, un primer movimiento, un santo decir sí ».
- ¹⁷ Nietzsche, *Aurora*, Alba Editorial, 1999, trad. Genoveva Dieterich, § 126, p. 125.
- ¹⁸ Nietzsche, *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*, *op.cit.*, p. 83.
- ¹⁹ *Así habló Zaratustra*, *op.cit.*, p. 214: «Tienes que hacerte todavía niño y no tener vergüenza. El orgullo de le juventud está todavía sobre ti, tarde te has hecho joven: pero el que quiere convertirse en niño tiene que superar incluso su juventud».
- ²⁰ *Ibíd.*, «De la superación de sí mismo», p. 171: “Y este misterio me ha confiado la vida misma: “Mira, yo soy lo que tiene que superarse *siempre* a si mismo”. Ya citado a principio.
- ²¹ *Ibíd.*, «De la visión y de la enigma», p. 224.
- ²² *Ibíd.*, «La ora del supremo silencio», p. 213.
- ²³ Es en estos términos que está descrito el riesgo (heroico) de la propia vida : « Esta es la entrega de lo máximo, el ser temeridad y peligro y un juego de dados con la muerte », *Ibíd.*, « De la superación de si mismo», p. 171.
- ²⁴ *Ibíd.*, «La salutación», p. 375.
- ²⁵ *Ibíd.*, «El viajero», p. 220.
- ²⁶ *Ibíd.*
- ²⁷ *Ibíd.*, Prólogo §4, p. 36.
- ²⁸ *Ibíd.*, Prólogo §5, p. 38.
- ²⁹ *Ibíd.*, «El niño del espejo», p. 128.
- ³⁰ *Ibíd.*, p. 207.
- ³¹ *Ibíd.*, «En el monte de los olivos», p. 247: «La soledad de uno es la huida propia del enfermo ; la soledad de otro, la huida *ante* los enfermos».
- ³² Nietzsche, *La ciencia Jovial* o «La Gaya Scienza», Monte Ávila Editores, 1992, trad. José Jara, «Preludio en rimas alemanas», p. 19, §52.