

EL ETERNO RETORNO DE LO MISMO¹

RAMÓN PÉREZ MANTILLA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Resumen:

Uno de los conceptos más complejos y enigmáticos del pensamiento de Nietzsche es el del "eterno retorno". Diversas interpretaciones se han dado para tratar de precisar su significado y papel dentro de su obra. Es propósito de este texto, no resolver, sino revelar la naturaleza contradictoria de tan problemática noción, recurriendo para ello al análisis de dos de sus interpretaciones (la cosmológica y la antropológico-moral). En una segunda parte se aborda el problema del eterno retorno de lo mismo en su relación con el nihilismo.

Palabras clave: Nietzsche; eterno retorno; tiempo; nihilismo; devenir.

Abstract:

The "eternal recurrence" is perhaps one of the most enigmatic concepts of Nietzsche's thought. Its complexity has encouraged several attempts to fix its meaning and purpose in his work. Instead of trying to solve or dissolve the contradictions involved in Nietzsche's "eternal recurrence", this essay analyzes two alternative interpretations of it: the cosmological approach and the anthropological approach. In a second part, the eternal recurrence is dealt with in connection with Nietzsche's thoughts on Nihilism.

Key words: Nietzsche; eternal recurrence; time; nihilism; becoming.

I. Un concepto problemático

Hasta no hace mucho tiempo, el eterno retorno era considerado dentro de la crítica de la filosofía de Nietzsche, como un cuerpo extraño, especie de excrecencia senil que no encajaba en el conjunto de su obra. Hoy, en cambio, la mayoría de los intérpretes, por no decir todos, coinciden en asignarle un puesto de excepcional importancia: el más alto, dentro de su pensamiento, a una altura comparable a la teoría de las ideas de Platón, en la antigüedad. Es la opinión de Heidegger, por ejemplo, para quien el eterno retorno constituye el fundamento de la filosofía de Nietzsche, que sin él sería "como un árbol privado de sus

¹ El texto del presente artículo corresponde a dos conferencias dictadas en el marco del curso de extensión "Nietzsche 100 años", ofrecido en el primer semestre de 2000 por el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia con motivo del primer centenario de la muerte de Nietzsche. (*Nota del editor:* El ciclo de conferencias del cual constó el mencionado curso de extensión fue dedicado al profesor Ramón Pérez Mantilla en reconocimiento de su larga y valiosa labor como docente del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional y, en especial, en reconocimiento de su trabajo como estudioso de la obra de Nietzsche.)

raíces".²

Se trata sin embargo, como veremos, del pensamiento más difícil de Nietzsche, quien lo llamaba "abismal",³ aludiendo así a su carácter insondable y enigmático, del que son testimonio sus innumerables y encontradas interpretaciones.

No es mi propósito descifrarlo, sino llevar hasta sus últimas consecuencias su condición problemática y contradictoria. Menos que nunca la filosofía tiene hoy por misión contar cuentos o ser edificante. Como se lee en un viejo ensayo de Thomas Mann,⁴ desde los tiempos de Sócrates el auténtico placer de los filósofos reside en inducir a la gente al error y no a la verdad, como se cree ingenuamente.

1. La ambigüedad de su significado y su contradicción

Determinar el concepto del eterno retorno de lo mismo de Nietzsche parece ser, a todas luces, una tarea condenada de antemano al fracaso. En primer lugar, se opone a ello la ambigüedad de la doctrina, la cual adopta en su presentación dos versiones distintas: una cosmológica y otra antropológica y moral, como usualmente se las denomina.⁵

La versión cosmológica encuentra expresión principalmente en los fragmentos póstumos de 1881, época en la que Nietzsche concibe la doctrina. Éste escribe en uno de ellos:

El mundo de las fuerzas no sufre menoscabo: pues si así fuera se habría vuelto débil y habría sucumbido en el transcurso del tiempo infinito. El mundo de las fuerzas no acepta detención alguna: pues, de otra manera habría llegado a ésta y el reloj de la existencia estaría detenido [...]. Sea cual sea el estado que este mundo *pueda* alcanzar, lo tiene que haber alcanzado ya, y no sólo una vez sino innumerables veces. Así, este instante: ya estuvo presente una y muchas veces y retornará igualmente con todas las fuerzas repartidas exactamente como ahora: e igualmente ocurre con el instante que engendró a éste y con aquel que es hijo del presente. ¡Hombre! Tu vida entera es volteada una

² HEIDEGGER 1961, I, 257-8. (Para las referencias bibliográficas y las abreviaturas de las obras de Nietzsche véase la *Bibliografía* impresa al final de este volumen.)

³ Las obras de Nietzsche se citan según las ediciones indicadas en la *Bibliografía* impresa hacia el final de este volumen y con las abreviaciones allí mismo señaladas. KSA 6, 268; EH, "Por qué soy tan sabio", §3, 25 y KSA 6, 345; EH, "Así habló Zaratustra", §6, 103. KSA 4, 270-1; AZ III, "El convaleciente", 297-8.

⁴ MANN 1961.

⁵ Recientemente, en el mundo de lengua inglesa, y probablemente debido al influjo de la filosofía analítica, se habla de una versión empírica o descriptiva y de otra normativa o imperativa. Algunos usan para esta última también el calificativo de existencial.

y otra vez como un reloj de arena y una y otra vez se consumirá —un gran minuto de tiempo de por medio hasta cuando todas las condiciones de las que has surgido vuelvan a juntarse en el ciclo del mundo. Y entonces encontrarás nuevamente cada dolor y cada placer y cada amigo y cada enemigo y cada esperanza y cada horror y cada hierba y cada resplandor del sol, la entera concatenación de todas las cosas. Este anillo en el que eres un grano, brilla siempre de nuevo. Y en cada anillo de la existencia humana hay siempre una hora en la que aparece el pensamiento más poderoso, primero a uno, luego a muchos, luego a todos, el pensamiento del eterno retorno de todas las cosas—: cada vez es ésta para la humanidad la hora del mediodía (KSA 9, 498, 11[148]; FP, 166; NA, 151).

Son muchos los textos en los que Nietzsche trata de expresar esta idea de manera similar, como por ejemplo en este otro fragmento:

La magnitud de la fuerza universal está *determinada*, no es nada “infinito”: ¡cuidémonos de semejantes extralimitaciones del concepto! En consecuencia, el número de las situaciones, cambios, combinaciones y desarrollos de esta fuerza es, sin duda, inmensamente grande y a la vez prácticamente “incomensurable”, pero en todo caso determinado y no infinito. Pero el tiempo, en el que el universo ejerce su fuerza, es ciertamente infinito, es decir, la fuerza es eternamente igual y eternamente activa: —hasta este instante ha transcurrido ya una eternidad, todos los desarrollos posibles tienen que *haber existido* ya. *Por lo tanto*, el desarrollo presente tiene que ser una repetición y así también el que lo engendró y el que surge de él, y así seguidamente hacia adelante y hacia atrás. Todo ha existido innumerables veces en la medida en que la situación total de todas las fuerzas retorna siempre (KSA 9, 523, 11 [202]; FP, 171; NA, 153).

Nietzsche pretende en los fragmentos cosmológicos (tanto en los citados como en todos los de este mismo orden) dotar a la doctrina de una base científica, presentándola como la enunciación de una estructura propia del universo. La argumentación de Nietzsche es, más o menos, la de que, siendo el tiempo del mundo infinito y las fuerzas que en él se agitan finitas, al no haber alcanzado el mundo su fin, hay que deducir que todo lo que sucede es sólo una repetición de lo que ya ha sucedido, y volverá a suceder eternamente y de manera igual.⁶ Pero tal vez la mejor muestra de esta versión cosmológica se halla en

⁶ Hay que tener en cuenta que la misma versión cosmológica se halla afectada por graves contradicciones o inconsistencias que han ocupado y continúan ocupando la atención de los intérpretes, por lo menos desde los tiempos de Simmel. En nuestros días los principales adalides de la crítica son, entre otros, Danto y Magnus. Sobre esto es de gran utilidad el artículo de M.C. STERLING (1977). En “La doctrina de los ciclos” (BORGES 1961), Borges recoge un eco de esta problemática.

este fragmento de una concisión admirable: “El principio de la conservación de la energía exige el eterno retorno” (KSA 12, 205, 5 [54]; FP, 189; NA, 165).

No cabe duda de que la doctrina así expuesta ofrece un rostro terrible y espantoso que aterrorizaba al mismo Nietzsche, en cuanto no sería otra cosa que la consagración de “la existencia, tal y como es, sin sentido ni meta, pero retornando inevitablemente, sin un final hacia la nada: ‘el eterno retorno’. Esta es la forma más extrema del nihilismo: ¡la nada (la ‘ausencia de sentido’) eternamente!” (KSA 12, 213, 5[71]; FP, 34; NA, 280).

Por otra parte, un buen ejemplo de la versión antropológica y moral de la doctrina es el que se echa de ver en el aforismo 341 de *La ciencia jovial*, en el que Nietzsche hizo pública por primera vez la doctrina del eterno retorno, y que dada su importancia me voy a permitir citar por entero.

La mayor gravedad. Qué te sucedería si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más solitaria soledad y te dijera: “Esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a ti, y todo en la misma serie y sucesión –e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia será dado vuelta una y otra vez– ¡y tú con él, polvillo del polvo!”

¿No te arrojarías al suelo y rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te habla? ¿O has tenido la vivencia alguna vez de un instante prodigioso en el que le responderías: “Eres un Dios y nunca escuché nada más divino”? Si aquel pensamiento llegara a tener poder sobre ti, así como eres, te transformaría y tal vez te trituraría; frente a todo y en cada caso la pregunta: “¿Quieres esto una vez más e innumerables veces más?” ¡recaería sobre tu acción como la mayor gravedad! ¿O cómo tendrías que llegar a ser bueno contigo mismo y con la vida, como para no *anhelar* nada más sino esta última y eterna confirmación y sello? (KSA 3, 570; CJ IV, §341, 200).

Lo decisivo aquí es el carácter hipotético e interrogativo que distingue a este texto en su conjunto. Gracias a él, la doctrina adquiere el sentido de una propuesta hecha al hombre y no de un destino ineluctable. Es como si la eterna repetición de todas las cosas sirviera de criterio moral para la acción, convirtiéndose en una especie de imperativo ético, similar al célebre imperativo categórico de Kant:⁷ obra de manera de poder querer que tu acción se repita eterna-

⁷ La asimilación al imperativo kantiano ha sido considerada por muchos autores como inaceptable, lo mismo que en general, la idea de que el eterno retorno pueda encerrar en sí la noción de un deber

mente. Lo confirma Nietzsche en un fragmento de 1881: "Si incorporas el pensamiento de los pensamientos, éste te transformará. Si ante todo lo que quieras hacer, te haces la pregunta: '¿es esto de tal manera que quisiera hacerlo incontables veces más?', tendrás sobre ti el más pesado de los pesos" (KSA 9, 498, 11 [143]; FP, 165; NA, 150).

Estamos pues ante dos versiones tan opuestas, que a veces piensa uno si no se tratará más bien de dos doctrinas diferentes. Es evidente, por ejemplo, que el tiempo del eterno retorno no puede ser entendido de la misma manera en la versión cosmológica que en la versión antropológica y moral. En esta última, en efecto, el eterno retorno no es el eterno presente de un girar sin sentido, en el que el futuro ya ha sido y el pasado será de nuevo, sino la posibilidad de decidir en cada instante lo que va a suceder en el futuro, por toda una eternidad.⁸ Y, a pesar de ello, sin que se sepa cómo, al menos racionalmente, la una se convierte en la otra. En el texto citado de *La ciencia jovial*, es muy patente este extraño fenómeno de metamorfosis gracias al cual la doctrina que surge de la boca del demonio, de por sí motivo de mortal abatimiento, se convierte en fuente de divina exaltación.

Se diría, como escribe Borges, que Nietzsche "buscó la idea más horrible del universo y la propuso a la delectación de los hombres".⁹ La ambigüedad llega al máximo, o sea, a la contradicción, en este fragmento en el que los dos sentidos se dan simultáneamente: "Mi doctrina reza: la tarea es vivir *de tal manera* que tengas que *desear* vivir de nuevo —¡en todo caso lo harás!" (KSA 9, 505, 11 [63]; FP, 169; NA, 152).

La última parte del fragmento parece hacer imposible la primera, ya que la aserción de que la vida recurre eternamente no parece armonizarse con la exhortación que se nos hace a vivir como si la vida recurriera eternamente. El determinismo (versión cosmológica) de la última parte, le quita todo el piso al imperativo que se formula en la primera (versión antropológica y moral). ¿Cómo una ley natural puede convertirse en objeto de elección?¹⁰

Las cosas no se presentan mejor si escogemos para el análisis otro de los grandes textos en los que Nietzsche expone la doctrina, a saber, el correspondiente a la tercera parte de *Así habló Zaratustra*, titulado "De la visión y del enigma".

moral de cualquier índole que sea. Cf: GRANIER 1966, 567 y 579n; VATTIMO 1979, 172 y 209; HEIDEGGER 1961, I, 273, 275, 351, 356 y 406; STAMBAUGH 1959, 192 y 197; MAGNUS 1979, 362-77, esp. 374; y DELEUZE 1968, 15.

⁸ LÖWITZ 1956, 75, 90 y 91; HEIDEGGER 1961, I, 293, 296 y 311.

⁹ BORGES 1961a, 85.

¹⁰ MAGNUS 1979, 364, y 1973, 604-16, esp. 608 y 613. Entre los autores que tienden a disminuir la oposición entre las dos partes del fragmento se encuentran: Günter ABEL (1984, 193) y MÜLLER-LAUTER (1961, 185). También Sterling en el artículo ya citado.

La necesidad de librarse de la voracidad del tiempo infinito juega aquí un papel preponderante, y el eterno retorno parece destinado a solucionar el problema al ofrecer una nueva concepción del tiempo que, liberándonos del peso del pasado, nos ponga en condiciones de “querer hacia atrás”, como se dice en el discurso “De la Redención”, perteneciente a la segunda parte de esa misma obra. Pues bien, cuando Zaratustra, en réplica al espíritu de la pesadez, representado en la figura del enano, enuncia esa su nueva concepción del tiempo, nos encontramos con que, mediante una manera profunda de pensar la eternidad del pasado y del futuro, Zaratustra logra romper la concepción usual del tiempo como sucesión irrevocable de momentos ordenados en serie.

Pero si nos fijamos bien, lo hecho por Zaratustra nos pone en disposición, es cierto, de querer hacia atrás, mas nos impide al mismo tiempo querer hacia adelante. En efecto, si el pasado es de verdad eterno, entonces no es posible pensar el tiempo como una cadena infinita de acontecimientos siempre nuevos, sino que todo lo que puede en absoluto suceder tiene que haber sucedido ya y nada puede estar todavía por venir, ser mero futuro. Y lo mismo habría que decir de la eternidad del futuro, ya que también ella es perfecta. En estas condiciones todo lo que transcurre en el tiempo tiene que haber transcurrido ya y volver a transcurrir una vez más en el futuro, en un movimiento de eterna e idéntica repetición.¹¹

El futuro parece quedar sometido al pasado en esta visión en la que resuena otra vez la voz del demonio que, en *La ciencia jovial*, exponía con acentos terribles la doctrina. No en vano Zaratustra, en el texto que estamos comentando, se aterroriza al oír sus propias palabras, al punto que inmediatamente después la doctrina cobra la figura de una negra serpiente que amenaza con asfixiar al joven pastor que se debate por tierra (KSA 4, 201; AZ III, “De la visión y del enigma”, 227). Si todo lo que es ha sido ya innumerables veces y va a repetirse tal cual es por toda una eternidad, ¿no resulta inútil todo esfuerzo del hombre, y no se produce de nuevo la falta absoluta de sentido propia de la versión cosmológica?

La necesidad de vencer este aspecto horroroso de la doctrina hace que Zaratustra ordene al pastor morderle la cabeza a la serpiente que la simboliza y escupirla lejos de sí. Al hacerlo, el pastor se transforma adquiriendo el aspecto de “[...] un transfigurado iluminado que reía. ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió!” (KSA 4, 202; AZ III, “De la visión y del enigma”, 228).

La similitud con lo que sucedía en el parágrafo 341 de *La ciencia jovial* es manifiesta. No sólo lo que es inicialmente motivo de aflicción para el hombre se convierte en riente alegría, sino que, aquí lo mismo que allá, resulta práctica-

¹¹ He seguido aquí en lo esencial a Eugen FINK (1984, 104 y 105).

mente incomprensible –al menos racionalmente– cómo esta extraña metamorfosis pueda producirse.

Un problema de no fácil solución es además el de saber cuál es la doctrina que profesa este pastor ya liberado del monstruo que lo ahogaba. Es decir, si el mordisco tiene el efecto de transformar por completo la doctrina, privándola de su carácter negativo, o si simplemente el pastor se limita a aceptar, asumiéndola (*amor fati* [amor al destino]), la misma doctrina que antes le era tan terrible.¹²

2. La autodestrucción de la idea del eterno retorno como repetición de lo mismo

Pero hay más: la meditación sobre el tiempo llevada a cabo por Zaratustra en “De la visión y del enigma” es una de las páginas de más difícil interpretación, y sorprende la ligereza con la que la mayoría de los autores se deslizan por entre sus líneas, esquivándola.¹³ Hay en ella, en efecto, una identificación tan absoluta y radical del pasado y del futuro, de todos los tiempos del tiempo, que en estricto rigor carece de sentido establecer cualquier diferenciación entre ellos: entre un comienzo y un fin, lo anterior y lo posterior, el pasado, el presente y el futuro. En un cierto sentido podría decirse que la doctrina estalla al desaparecer la noción tradicional del tiempo.

Porque ¿cómo pensar entonces la repetición de lo mismo, si esa idea supone la existencia de un punto fijo inicial que volvería a repetirse después, y el movimiento del eterno retorno no tiene un origen ni un fin, precisamente porque, como lo hemos visto, es eterno?

Todo “es eterno, no devenido”, escribe Nietzsche (KSA 9, 502, 11 [157]; FP, 168; NA, 151). O también: “El mundo persiste; no es nada que devenga, nada que pase. O más bien: deviene, perece, pero no ha comenzado nunca a devenir y no ha dejado nunca de perecer –se *conserva* en ambos casos... Vive de sí mismo: sus excrementos son su alimento...” (KSA 13, 374, 14 [188]; FP, 193; NA, 172).¹⁴ Fink lo ha visto muy bien: “No es que a partir de este momento nuestra vida y el decurso de todas las cosas vayan a repetirse durante una eternidad futura. Nuestra vida presente es ya una vida repetida, y no existe una vida primera que no sea repetición, que, por así decirlo, se encuentre en la base de todas las repeticiones, como su original. El carácter de repetibilidad no se

¹² Tal vez quienes más se ocupan de este problema sean VATTIMO (1979, 199, 203ss) y HEIDEGGER (1961, I, 297, 309, 439, 455ss).

¹³ De nuevo son Heidegger y Vattimo las excepciones, como se puede ver en las páginas citadas en la nota anterior. Para el caso de Heidegger, consultar también los lugares indicados en la nota 8. Juan Luis VERMAL (1987) linda en este punto con la inconsciencia; cf. 136 y 137, de esa obra.

¹⁴ Ver en el mismo sentido el fragmento 38 [12]: KSA 11, 610; FP, 138; NA, 159.

forma en el curso del tiempo por repeticiones de un proceso primigenio; es, antes bien, la esencia oculta y encubierta del curso mismo del tiempo. O dicho de otra manera: la repetición no surge en el tiempo sino que es el tiempo”.¹⁵

Cuestión ésta en estrecha relación con el hecho de que Nietzsche, o mejor, Zarathustra, rechaza en dos ocasiones la posibilidad de que la doctrina sea entendida como si fuera una doctrina de los ciclos, igual a la de Pitágoras y los estoicos en la antigüedad, como parece creerlo Borges,¹⁶ o a las de las filosofías de la India y, peor aún, a las mitologías tradicionales de los pueblos primitivos, como lo pretende Eliade.¹⁷ La primera, cuando en “De la visión y del enigma”, al responder el enano que “toda verdad es curva y el tiempo mismo es un círculo” (KSA 4, 200; AZ III, “De la visión y del enigma”, 226), Zarathustra le reprocha haber tomado las cosas demasiado a la ligera. La segunda, cuando en “El convaleciente”, al pregonar los animales, con palabras muy parecidas a las del enano, que: “Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer[...]. Curvo es el sendero de la eternidad”, Zarathustra los acusa de haber convertido la doctrina en “una canción de organillo”(KSA 4, 270; AZ III, “El convaleciente”, 297).

Hay además muchos fragmentos de los así llamados cosmológicos, que se niegan a concebir el ciclo del eterno retorno en el sentido de esa versión animalesca, como si se tratara de “[...] los ciclos que devienen y pasan, como los astros o el flujo y el reflujo, el día y la noche, las estaciones.” (KSA 9, 502, 11 [157]; FP, 168; NA, 151). En el mismo orden de ideas estaría el fragmento 11 [133] (KSA 9, 561).

3. Una doctrina esotérica con un carácter práctico predominante

Las inmensas dificultades que los anteriores análisis, así lo esperamos, han puesto en evidencia, y que se resumen en la índole de una doctrina con dos significados inconciliables, que termina por negarse a sí misma, podrían llevarnos a suscribir la opinión de algunos de sus más osados intérpretes,¹⁸ para quienes la doctrina está ausente o escondida a todo lo largo de la obra de Nietzsche, sin que éste la haya nunca realmente expuesto.

Lo cierto es que las “exposiciones” llevadas a cabo por Nietzsche son, por decir lo menos, curiosas, dando la impresión, como lo notó Heidegger, más de un encubrimiento que de una exposición.

¹⁵ FINK 1984, 117, 119 y 126.

¹⁶ BORGES, 1961 y 1961a, 75-97.

¹⁷ ELIADE 1972, 129 y 134.

¹⁸ Es sobre todo la escuela francesa la que ha sostenido con más ahínco esta tesis. Cf. DELEUZE 1967, 276 y 283; PAUTRAT 1971, 333ss; 352, 356 y 358, y PAUTRAT 1973 (volumen primero de los coloquios sobre Nietzsche de Cerisy-la-Salle), 15, 18, 19 y 34.

Llama la atención, en efecto, desde cuando la idea cae literalmente sobre Nietzsche en el lago de Silvaplana, la atmósfera nocturna y misteriosa que envuelve a la mayoría de sus presentaciones, más propia de una oscura profecía que de una formulación conceptual de orden filosófico.¹⁹

De ahí a la tesis de que la doctrina no es más que lo que ella puede significar para los hombres, ya que lo que enseña no es una verdad de orden teórico, sino un postulado de carácter práctico, no hay sino un paso. Más que una doctrina, el eterno retorno sería, de acuerdo con este modo de ver, un experimento destinado a seleccionar a los hombres capaces de vencerla o resistirla.²⁰ Un fragmento, entre otros, daría pie para esta interpretación: “Examinemos cómo ha obrado hasta ahora el *pensamiento* de que *algo se repite* (por ejemplo, el año, o las enfermedades periódicas, despertar y dormir, etc). Si bien la repetición circular es tan sólo una probabilidad o una posibilidad, también *el pensamiento de una posibilidad*, no sólo las sensaciones o ciertas expectativas, nos puede sacudir y transformar. ¡Cómo ha obrado la *posibilidad* de la condenación eterna!” (KSA 9, 253, 11 [203]; FP, 172; NA, 163).

La tesis del carácter práctico de la doctrina del eterno retorno está muy emparentada con la llamada versión antropológica y moral, pero no puede confundirse con ella, no sólo porque predomina el aspecto práctico, en un sentido existencial, sobre el aspecto puramente moral, sino también porque la dificultad de la versión antropológico-moral residía en que ella surgía sin ninguna mediación de la versión opuesta, cuya verdad en ningún momento se negaba. Ahora en cambio no hay verdad en sí de la doctrina, sino que ella depende del hombre que la vive y que la asume precisamente en cuanto se ha hecho digno de ella, de pensarla de una manera correcta, es decir, afirmativa.

Es en cierto modo un intento de superar la contradicción entre las dos versiones, en cuanto ahora, en estricto rigor, no puede hablarse de versión alguna. La verdad de la doctrina adquiere así un tinte pragmático, que explicaría por ejemplo el episodio del pastor en “De la visión y del enigma”.

En este orden de ideas escribe Nietzsche en *Ecce homo*, refiriéndose a Zarathustra: “aquel que posee la visión más dura, más temible de la realidad, aquel que ha pensado ‘el pensamiento más abismal’, no encuentra en sí, a pesar de todo, ninguna objeción contra el existir y ni siquiera contra el eterno retorno de éste –antes bien, una razón más para *ser él mismo* el sí eterno dicho a todas las cosas, ‘el inmenso e ilimitado decir sí y amén.’” (KSA 6, 345; EH, “Así

¹⁹ La coincidencia de la mayoría de los autores sobre este punto es muy grande. Cf. HEIDEGGER 1961, I, 265, 324, 429; FINK 1984, 108; VATTIMO 1979, 190; y los autores franceses citados en la nota anterior.

²⁰ Respecto al carácter práctico de la doctrina, cf. HEIDEGGER 1961, I, 284, 309, 310, 332, 356, 381, 392, 403, y 431, VATTIMO 1979, 178, 246 y 274, ABEL 1984, 309, MÜLLER-LAUTER 1961, 138 y 142.

Habló Zaratustra”, §6, 103). Algo parecido se encuentra en “Las tres transformaciones” con que se inicia el Zaratustra, en el paso del camello al león y al niño: “Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí” (KSA 4, 31; AZ I, “Las tres transformaciones”, 51).²¹

Tal vez habría que pensar que la oposición entre cosmos y voluntad, necesidad y libertad, no es tan grande como hemos pretendido hasta ahora. Muy probablemente ella corresponde a una vieja concepción del sujeto como espectador separado del mundo, que Nietzsche combate en muchas de sus obras. El sujeto, transformado, “descentrado” por el pensamiento del eterno retorno que lo sacude y lo saca de sus órbitas, ya no puede menos que amar el eterno retorno del mundo, cuyo significado a su vez ha sido transformado, convirtiéndose, mediante lo que un autor italiano llama la “alquimia de los extremos”,²² de expresión suma del nihilismo, en “la más alta fórmula de afirmación a que se puede llegar en absoluto” (KSA 6, 335; EH, “Así habló Zaratustra”, §1, 93).²³

La versión práctica de la doctrina encuentra por último su más profunda justificación en el hecho de que, en una filosofía como la de Nietzsche, no es posible hacer una afirmación verdadera sobre el mundo. En efecto, el mundo verdadero, en el *Crepúsculo de los ídolos*, ha quedado reducido a fábula (KSA 6, 80; CrI, 51). Además, en una teoría perspectivista de la verdad y del conocimiento, como lo es la de Nietzsche, donde “no hay hechos sino solamente interpretaciones” (KSA 12, 315, 7[60]), el eterno retorno no es más que una interpretación sin ningún título de verdad.

Es posible que haya sido un error nuestro pretender una versión unívoca y no contradictoria del eterno retorno, en una filosofía donde el mundo es caos y donde el mismo principio de contradicción es al máximo un imperativo sobre lo que debe ser tenido por verdadero por nosotros, pero no un criterio de verdad (KSA 12. 389-91, 9[97]; NA, 210).

II. El eterno retorno de lo mismo –nihilismo y devenir–

Las dificultades a que nos hemos visto enfrentados tal vez puedan com-

²¹ En el mismo sentido: KSA 6, 295; EH, “Por qué soy tan inteligente”, §9, 52. KSA 9, 643, 15[20]; KSA 9, 664, 16[22]; KGW VIII 3, 288; KSA 3, 521; CJ IV, §276, 159. KSA 6, 152; CrI, “IncurSIONES de un intempestivo”, §49, 127.

²² MASINI 1967.

²³ En parte estos desarrollos coinciden con la tendencia visible en la interpretación actual de Nietzsche, de superar la contradicción tal vez insoluble entre la versión cosmológica y la antropológica y moral del eterno retorno, introduciendo, como en el caso de Müller-Lauter, gracias al concepto heideggeriano de “ser-en-el-mundo”, otras modalidades de oposición. Pero aparte de que no se ve bien hasta dónde detrás de esas nuevas modalidades no sigue viva la antigua, el mismo autor tiene que confesar que ellas no sirven para superar las inconciliables contradicciones propias de la doctrina del eterno retorno. Cf. MÜLLER-LAUTER 1961, 180, 185, 186 y 188.

prenderse mejor si planteamos las cosas de manera diferente, es decir, buscando cuáles eran los problemas que Nietzsche quería resolver con su doctrina del eterno retorno.

En este sentido nos es de gran utilidad la idea de Löwith,²⁴ según la cual la filosofía de Nietzsche es un sistema de pensamiento que se inicia con la muerte de Dios, sigue con el nihilismo que ésta provoca y termina con la doctrina del eterno retorno como superación del nihilismo.

Si suponemos además que el eterno retorno está en relación con una concepción determinada del tiempo, el nihilismo tiene que guardar entonces con éste una relación que aún no sabemos cuál es. Por otra parte, si el eterno retorno es para Nietzsche la forma más extrema del nihilismo, ¿cómo entender la superación de éste por el eterno retorno? Para responder estos interrogantes es necesario determinar ante todo lo que Nietzsche entiende por el concepto de nihilismo.

1. *El nihilismo en Nietzsche*

Nietzsche da de él una definición muy precisa al escribir: "*Nihilismo: falta la finalidad; falta la respuesta al '¿para qué?' ¿Qué significa el nihilismo? —que los valores supremos se desvalorizan*" (KSA 12, 350, 9 [35]; FP, 45; NA, 285). Más adelante, en el mismo fragmento, Nietzsche agrega que ello equivale a decir que "no hay verdad; que no hay ninguna constitución absoluta de las cosas, ninguna 'cosa en sí'". (KSA 12, 351; FP, 46; NA, 286). Se podría traer a colación, para ilustrar todavía más la idea de Nietzsche, el pasaje del *Crepúsculo de los ídolos* titulado "Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula" (KSA 6, 80; CrI, 51), en el que Nietzsche hace una especie de resumen de toda la historia de la filosofía occidental, al describir el proceso mediante el cual el mundo verdadero de Platón se va progresivamente desvaneciendo a través del cristianismo y de Kant, hasta llegar al mundo de los fenómenos propio del positivismo. Pero lo importante es, como se sabe, que tampoco este mundo termina teniendo para Nietzsche ninguna realidad: "Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado? ¿Acaso el aparente?... ¡No! ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!" (KSA 6, 81; CrI, 52). Es decir, que ha desaparecido toda posibilidad de distinguir entre mundo verdadero y falso, y nos hallamos en pleno nihilismo, en el sentido precisado por Nietzsche al comienzo de este párrafo.

Los valores supremos que en esta definición del nihilismo pierden su valor son también los que aquí entran en crisis al desvanecerse el mundo verdadero de Platón, el cual comprende indudablemente la verdad, los valores morales, el Dios de la religión cristiana y el reino del arte en el sentido tradicional de "bella

²⁴ LÖWITH 1968, 272. Cf. también: HEIDEGGER 1961, I, 432-443.

apariencia”, o sea, la verdad, el bien y la belleza como objetos de la filosofía tradicional. No en vano Heidegger pensaba que el nihilismo, como crisis de los valores supremos, se podía resumir en la breve frase “Dios ha muerto”, la cual, a su turno, abarca la muerte de todos los valores trascendentes propios de la metafísica platónica, es decir, de la filosofía, de la religión y de la moral.²⁵

La cuestión es saber si Nietzsche veía en el nihilismo así definido un fenómeno por completo negativo y, sobre todo, si esa manera de considerar el nihilismo capta realmente su esencia.

Es fácil pensar que ello no es así, si se tiene en cuenta que para Nietzsche el nihilismo como crisis de los valores era algo ambiguo, índice de fuerza o de debilidad según fuera éste activo o pasivo (KSA 12, 350, 9 [35]; FP, 45; NA, 285), llegando incluso a afirmar que el nihilismo como negación de todo mundo verdadero, de todo lo que es, podría ser “una forma divina de pensar” (KSA 12, 354, 9 [41]; FP, 47).

Pero además Nietzsche distingue entre un nihilismo incompleto y un nihilismo consumado o perfecto, capaz –a diferencia del primero– de superar el nihilismo considerado como crisis de valores, declarándose como “el primer nihilista perfecto de Europa”.²⁶

Estas denominaciones no se compadecen, pues, con la definición de Nietzsche citada al comienzo. La clarificación de todo esto se halla en un texto de una importancia inmensa para nuestros propósitos. Se trata de un aforismo al que Heidegger ha sometido a un minucioso análisis.²⁷ El fragmento lleva por título “Crítica del nihilismo” y en él Nietzsche presenta tres causas esenciales – íntimamente ligadas entre sí– del nihilismo.

La primera –escribe Nietzsche– consiste en haberle buscado un sentido a todo acontecer: al comprobarse que ese sentido no existe, que con el devenir no se alcanza nada, ni hay un fin que lo oriente; el desengaño sobre esa supuesta finalidad del devenir produce el nihilismo.

Lo mismo pasaría con la segunda causa. Las anheladas unidad y totalidad del universo y del acontecer, que daban al hombre valor al hacerlo sentir integrado al curso del mundo, también se revelan inexistentes.

El nihilismo –agrega Nietzsche– “tiene todavía una *tercera* y *última* forma. Dadas estas dos *intelecciones* de que no existe nada que se haya de alcanzar y de que no hay una gran unidad que reine detrás de todo devenir [...], ya no hay más *escapatoria* que condenar todo este mundo como engaño e inventar un mundo que quede más allá de este, como mundo *verdadero*”. Es la típica con-

²⁵ HEIDEGGER 1995, 193, 196, 197; 1961, II, 33ss.

²⁶ Ver para este problema los fragmentos 10 [42] (KSA 12, 476; FP, 58; NA, 288) y 11 [411] (KSA 13, 185-90; FP, 69).

²⁷ HEIDEGGER 1961, II, 63ss.

frontación y distinción de la metafísica entre mundo verdadero y aparente, mundo del ser y del devenir.

Pero como también esta escapatoria termina por revelarse sólo como el producto de simples necesidades psicológicas, probablemente de seguridad, surge entonces la última forma del nihilismo: “*la incredulidad con respecto a un mundo metafísico* –que se prohíbe la creencia en un mundo verdadero”.

Al llegar a esta posición –sigue diciendo Nietzsche– la única realidad que queda es la del devenir, haciéndose imposible cualquier huida hacia trasmundos o falsas divinidades –sólo que no se soporta este mundo, cuya existencia ya no se puede negar– en cuanto carece de valor. Lo que ha ocurrido en el fondo es –según Nietzsche– que no es lícito interpretar el carácter total de la existencia ni con el concepto de “propósito”, ni con el concepto de “unidad”, ni con el concepto de “verdad”. El “carácter de la existencia no es ‘verdadero’, es falso...” En resumen, las categorías de “finalidad”, “unidad” y “ser” caen, y el mundo aparece sin valor.

Y concluye Nietzsche: “*la creencia en las categorías de la razón* es la causa del nihilismo –hemos medido el valor del mundo atendiendo a categorías que se refieren a un mundo puramente fingido” y que no tienen ningún valor en sí, como no sea el de ser “resultado de determinadas perspectivas de utilidad para el mantenimiento y la potenciación de formaciones humanas de dominio: tan sólo que falsamente proyectadas en la esencia de las cosas” (KSA 13, 46-8, 11[99]; FP, 62-4; NA, 289-91).²⁸

Es, como se ve, un texto de un alcance extraordinario.

Queda claro que el nihilismo, definido como pérdida de valor y sentido del mundo a causa de la desvalorización de los valores supremos, es apenas una consecuencia y un resultado de un nihilismo más fundamental que consiste en haber arrojado sobre la realidad el velo de esos valores, dando así origen a la metafísica como dualismo entre mundo verdadero y mundo aparente.

La similitud con el famoso pasaje del *Crepúsculo de los ídolos*, arriba mencionado, en donde el mundo verdadero –y con él su correlato: el aparente–, termina por quedar convertido en fábula, es palmaria.²⁹ Se entiende además ahora la ambigüedad del nihilismo considerado como crisis de los valores, el cual debe llevarse hasta su perfección, o sea, hasta la transmutación de todos los valores, si se lo quiere de verdad superar. El nihilismo incompleto es precisamente, en cambio, como se dice en el fragmento 10[42] (KSA 12, 476; FP,

²⁸ En estrecha relación con este final del fragmento 11[99], está el 14 [153] (KSA 13, 234; FP, 117; NA, 212).

²⁹ Se da también aquí una correlación evidente con un fragmento de 1887 denominado “El nihilismo europeo”, en el que la moral aparece como un estimulante del nihilismo, ya que la moral, en cuanto veracidad, se vuelve contra la moral misma, poniendo al descubierto su mentira (KSA 12, 211, 5[71]; FP, 32; NA, 278).

58-9; NA, 288), un intento de escapar al nihilismo sin trasmutar los valores supremos que le dan origen; constituye, como se lee en el fragmento 9 [43] (KSA 12, 355; FP, 47; NA, 286), una simple substitución de esos valores, que son trascendentes, por valores inmanentes al curso de la historia –como la razón o el progreso– dejando intacto el viejo principio nihilista de valoración.

Podríamos concluir diciendo que Nietzsche demuestra que sólo queda el devenir, el cual, desprovisto de todo valor, coincide con el eterno retorno, en cuanto eterno girar sin finalidad en la nada, o sea, con el nihilismo extremo. Sin embargo, esta conclusión sería apresurada: más bien, el eterno retorno, en tanto que afirmación del devenir absoluto, libre de finalidades y metas que se han revelado falsas, es la superación del nihilismo.

2. *El espíritu de venganza y el nihilismo*

Las reflexiones anteriores han puesto de presente el lazo existente entre el nihilismo y el problema del tiempo alrededor del cual gira el eterno retorno. No sólo el nihilismo surge, según el fragmento que acabamos de comentar, del intento de darle al devenir una orientación y una unidad que no tiene, sino que en un determinado momento del proceso surge, con la metafísica, la negación del devenir, la oposición entre el ser verdadero como algo eterno e inmutable y el ser aparente sujeto al tiempo y al devenir. Para la metafísica el ser es presencia permanente; el no-ser, por el contrario, lo que cambia incesantemente. Es la contraposición entre la eternidad y el tiempo, destinada a su turno a revelarse falsa, dejándonos sumidos en un puro devenir sin sentido ni valor.

El parentesco de esta situación con el discurso “De la redención”, centrado sobre el problema del tiempo, en *Así habló Zaratustra* (KSA 4, 177-82; AZ II, 202-7), es impresionante. Es el espíritu de venganza, el resentimiento impotente frente al curso irreversible e implacable del tiempo, el que lleva a condenar metafísicamente la existencia y el devenir, buscando refugio en una realidad eterna frente a la cual el tiempo aparece como algo caduco, destinado a pasar y morir, sin ninguna realidad ni consistencia. La existencia en el tiempo, como lo sentenciaba Anaximandro en los orígenes de la filosofía griega, era una culpa que debía pagarse con la muerte y el regreso a la unidad primigenia, restableciendo así el orden violado del cosmos.³⁰

Por eso, el eterno retorno como superación del nihilismo metafísico tiene que consistir en la instauración de una nueva relación entre el ser y el devenir. La redención no es, en efecto, redención del tiempo, sino de la venganza contra el tiempo.

Lo que Nietzsche quiere es que el hombre establezca una nueva relación

³⁰ Sobre el espíritu de venganza como origen del nihilismo, en cuanto resentimiento y culpa, y como fundamento de la metafísica, además de GM, ver KSA 13, 422-26, 15 [30]; VP §764, 294.

con el pasado, una relación que lo libere del azar irremediable del tiempo voraz y destructor, sin escapar por ello a ultramundos inmóviles ni renegar del tiempo. Es precisamente lo que se propone el eterno retorno: que el tiempo sea eterno, no que la eternidad aniquile al tiempo o lo reduzca a ser mero pasar, algo cuyo ser consiste en no-ser. No era otro el problema que, desde la *Segunda intempestiva*, había atormentado a Nietzsche, y al que en ese entonces designó con el nombre de “enfermedad histórica”.

En este libro juvenil, ambiguo y problemático, el remedio para la “enfermedad histórica” había sido una mezcla de historia y negación de la historia, mediante el recurso a las potencias eternizantes del arte y de la religión. Ahora, en “De la redención” y el fragmento sobre “La crítica del nihilismo”, ese remedio es la enfermedad misma. Nietzsche sufría todavía en aquella brillante consideración *intempestiva* de la metafísica de artista que había inspirado su primer libro, *El nacimiento de la tragedia*, envuelto aún en los vapores de una mítica consolación.³¹

3. *El eterno retorno como superación del nihilismo*

La diferencia entre el Nietzsche juvenil y el Nietzsche posterior, respecto al problema del devenir, puede verse en el célebre fragmento 7 [54], escrito entre 1886 y 1887, que dice:

Imprimir al devenir el carácter del ser —esta es la máxima *voluntad de poder*.

Doble falseamiento, proveniente de los sentidos y del espíritu, a fin de obtener un mundo de lo ente, de lo que perdura, de lo que mantiene igual su valor, etc.

Que todo retorna, esta es la máxima aproximación de un mundo del devenir al mundo del ser: *cumbre de la contemplación* (KSA 12, 312; FP, 189; NA, 165).

Aunque el fragmento no sea totalmente transparente, no me parece que se cometa ningún exceso de interpretación si se piensa que Nietzsche habla aquí de un ser del devenir, en íntima relación con la doctrina del eterno retorno. Mientras en la metafísica el ser y el devenir se hallaban en oposición excluyéndose, o al máximo se daba un devenir del ser, aquí Nietzsche disuelve la oposición y logra su unión, no a partir del ser, sino a partir del devenir. Por primera vez, creo, en la historia de la filosofía, el devenir tiene ser, no para desembocar

³¹ No debe olvidarse sin embargo que para Vattimo, por ejemplo, *El nacimiento de la tragedia* es susceptible de ser interpretado en consonancia con el Nietzsche posterior. Cf. VATTIMO 1979, 27ss. Por lo demás, es ya un acierto de Nietzsche en la *Segunda intempestiva* (CI II) la aguda crítica a que somete al historicismo del siglo XIX y a su idea providencial de progreso, la cual luego aparecerá como nihilismo incompleto.

en algo dejando de ser devenir, como en Hegel, sino para no dejar de ser en cuanto devenir. El ser del devenir es precisamente su eterno retornar.

Heidegger, si bien acepta que en este fragmento se da la unión entre devenir (voluntad de poder) y ser (eterno retorno), concluye, no obstante, que por eso mismo Nietzsche continúa prisionero de la concepción del ser como presencia constante propia de la metafísica y llega inclusive a decir que, debido a ello, Nietzsche no supera la venganza contra el tiempo.

Sobre esta interpretación, sobresaliente como todo lo de Heidegger, habría que decir que ella parece olvidar que en Nietzsche, al lado de la “verdad” como poder de estabilización y falsificación del devenir, existe el arte como configuración del devenir mismo. Lo primero puede ser necesario desde un punto de vista práctico de utilidad y conservación, pero no desde un punto de vista superior de acrecentamiento y elevación de la vida. Además, la interpretación heideggeriana parece creer que lo que retorna en el eterno retorno es lo mismo, tomando así partido por la identidad y por el ser.³²

Con la absoluta afirmación del devenir, logra Nietzsche golpear al nihilismo en su centro (el odio contra la vida y la existencia), estableciendo paradójicamente una eternidad temporal, opuesta a la eternidad intemporal de la metafísica, que le permite afirmar de manera total el mundo, tal como se desprende de estos fragmentos:

¡Imprimamos la imagen de la eternidad sobre nuestra vida! Este pensamiento contiene más que todas las religiones que desprecian esta vida como fugaz y que enseñaron a mirar en busca de otra vida *distinta* indeterminada (KSA 9, 513, 11 [159]; FP, 168; NA, 152).

Aquel emperador [Nietzsche se refiere sin duda a Marco Aurelio] pensaba constantemente en la fugacidad de todas las cosas para no darles mucha importancia y permanecer tranquilo entre ellas. Sobre mí la fugacidad obra de manera completamente diferente. Me parece que todas las cosas poseen demasiado valor como para que puedan ser juzgadas como algo fugaz. Me esfuerzo por encontrar una eternidad para todo. ¡Cómo arrojar al mar los vinos y los ungüentos más preciosos? Mi consuelo es que todo lo que fue es eterno –el mar los arrojará de nuevo hacia afuera (KSA 13, 43, 11 [94]).

³² La interpretación de Heidegger sobre este problema se encuentra en HEIDEGGER 1961, I, 15, 27, 28, 30, 251, 348, 407, 465, 467, 549-50 y 656, y en II, 11, 288ss y 339. Véase también: HEIDEGGER 1967, 109, 115, 117, 120ss; y HEIDEGGER 1971, 40ss y 76. Heidegger termina llevando al máximo su interpretación, al comparar al eterno retorno con la esencia de la máquina motriz y, en general, con la esencia de la técnica moderna. Se ha señalado una extraña afinidad en esto de Heidegger con Walter Benjamin.

Sobre el hecho de que no se trata de una eternidad inmóvil e inmutable, testimonian estos otros fragmentos: “Contra el valor de lo que permanece eternamente igual a sí mismo (v. La ingenuidad de Spinoza e igualmente de Descartes), el valor de lo más breve y pasajero, el seductor brillo dorado en el vientre de la serpiente vita [*vida*] –” (KSA 12, 348, 9 [26]).

“Os enseñó la redención del río eterno. El río vuelve siempre de nuevo sobre sí mismo, y siempre de nuevo entraréis en el mismo río, como los mismos”. (KSA 10, 205, 5 [1]). Este último fragmento compendia admirablemente bien lo que hemos llamado el ser del devenir.