

## La voluntad de poder y el eterno retorno \*

### I. Las cosas y el mundo

*“Es una idea magnífica, una idea que aparece en la India en la imagen de la red de Indra, que es una red de gemas, donde en cada cruce de un hilo con otro hay una gema que refleja a todas las demás. Todo sucede en mutua relación con todo lo demás, por lo que no puedes culpar a nadie de nada.”*

Joseph Campbell

Como hemos visto, la tesis del perspectivismo provee una descripción del mundo y de nosotros mismos -de nuestra relación compleja con todo lo existente, incluido nuestro yo- cuyas consecuencias indican que no podemos afirmar de ninguna de nuestras descripciones -por lo tanto, tampoco del perspectivismo- que sea *verdadera*, si seguimos creyendo que la verdad estriba en la correspondencia entre nuestras representaciones y una realidad exterior a ellas, en lugar de pensar que es el resultado de una *constitución* supeditada al juego de relaciones teórico-prácticas que conforma cada distinta forma de vida (*perspectiva*). En otras palabras, cuando creemos que nuestras

---

\* Se publica con este título la segunda parte de *La crítica nietzscheana de la metafísica*, cuya primera parte apareciera en el anterior número de *Nombres*, Diciembre de 1991, pp. 71-84. Este trabajo forma parte de una investigación sobre el tema *Verdad y valor en la obra de Nietzsche*, que se desarrolla en CONICOR (Consejo de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de la Provincia de Córdoba).

representaciones son verdaderas, no estamos autorizados a afirmar que lo son porque representan o copian adecuadamente un ser en sí de "las cosas mismas". Este es el sentido de la afirmación nietzscheana según la cual la verdad es una creación en lugar de ser un descubrimiento. "La 'verdad' no es, pues, algo que exista y que corresponda encontrar, descubrir, sino algo que *ha de crearse* y que da nombre a un *proceso*, más aún, a una voluntad de sojuzgamiento que de por sí no tiene fin: introducir verdad como *processus in infinitum*, como *determinación activa*, no un tomar conciencia de algo que sería 'en sí' fijo y determinado. Significa ello, en definitiva, 'voluntad de poder'" (FP., 1887,9(91))<sup>1</sup>.

A fin de comprender adecuadamente el alcance y sentido de esta difícil noción, será preciso considerar con detenimiento qué significa postular la existencia de una realidad en sí, ya que la negación de este postulado y de sus consecuencias permite apreciar aquél carácter general del mundo -carácter de esencial devenir- para el que Nietzsche reserva precisamente el nombre de *voluntad de poder*<sup>2</sup>.

Ante todo, hablar de una realidad en sí equivale a hablar de una cosa (*Ding*) cuya existencia puede ser concebida con total independencia de toda otra cosa, de modo que en este sentido es *incondicionada*. Esto se puede entender de dos maneras:

1 - Afirmando que al menos algunas de las propiedades de la cosa en cuestión -aquellas a través de las cuales resulta concebida- se le aplican independientemente de la existencia de toda otra cosa, incluso de nosotros que conocemos.

2 - Afirmando que es posible concebir que dicha cosa exista sin propiedad alguna.

Cuando Nietzsche rechaza la noción de cosa en sí señalando que la misma es inaceptable, tiene presente estas dos alternativas y las niega a ambas. Si aceptamos que la segunda posibilidad, esto es, la de una cosa desprovista de propiedades, es de por sí un contrasentido, no nos queda más que la primera alternativa, a saber, que es posible concebir una cosa cuyas propiedades definitorias le pueden ser atribuidas independientemente de la existencia de cualquier otra cosa.

Ahora bien, Nietzsche niega esta posibilidad sobre la base de creer que las propiedades de una cosa no son sino los efectos en ella de otras cosas, incluidos nosotros mismos en tanto cognoscentes: "Que las cosas tengan una *constitución en sí*, con independencia de la interpretación y la subjetividad, es una *hipótesis gratuita*; supondría esto que el *interpretar* y el ser *sujeto* no fueran esenciales; que una

cosa despojada de todas las relaciones siguiera siendo una cosa" (FP., 1887-88, 9(40)). Esto implica que si una cosa posee propiedades, se debe entender que otras cosas obran sobre ella afectándola, al tiempo que las mismas son afectadas por ella. Y asimismo, que "fuera" de esta red de interrelaciones configuradoras de cada cosa en tanto "conjunto de efectos", no es posible señalar nada que pueda ser tenido como existente bajo alguna forma. "Las propiedades de una cosa obran sobre otras 'cosas'; si se descartan otras 'cosas', una cosa no tiene propiedades; quiere decir que *no existe ninguna cosa sin la existencia de otras cosas*; quiere decir que no existe ninguna 'cosa en sí'" (FP., 1885-87, 2(85)).

Incluso propiedades tan decisivas como la unidad y la identidad, no pueden ser consideradas independientemente del proceso de interpretación, ya que las mismas, como el resto de las propiedades, son tributarias de un punto de vista específico en cada caso, de una determinada perspectiva que articula en sí la multiplicidad, en conformidad con sus propios intereses, sus propias necesidades, sus propios valores: en una palabra, su propia *voluntad de poder*. "La 'esencia' (*Essenz*) traduce una perspectiva y presupone ya la multiplicidad. Está siempre subyacente la pregunta: ¿qué es esto *para mí*? (para nosotros, para todo cuanto vive, etc.)" (FP., 1885-87, 2 (149)).

En suma, lo que Nietzsche sostiene es que cada cosa se constituye en lo que es, sólo a través de su interrelación y sus diferencias con las demás cosas, en el interior de una determinada perspectiva. Tal el sentido que sintetiza la proposición "una cosa es la suma de sus efectos englobada en un concepto, una imagen" (FP., 1888-89, 14 (98)).

Según esto, no puede pensarse que el mundo en su conjunto posea un substrato permanente sujeto a leyes y regularidades sino que, antes bien, debemos pensarlo como un todo de relaciones fuera del cual ninguna parte puede darse. "La 'cosa en sí' es un contrasentido. Si descarto las relaciones, todas las 'propiedades', todas las 'actividades' de una cosa, *no queda la cosa*" (FP., 1887-88, 10 (202)). Y a la inversa, cada parte es absolutamente esencial al todo y no podría ser modificada un ápice sin que el todo entero al que pertenece resultara a su vez modificado. "En el mundo real, donde todo está rigurosamente entrelazado y condicionado, condenar e *ignorar sistemáticamente* cualquier cosa, implica condenar e *ignorar sistemáticamente todo*" (FP., 1888-89, 14 (153)).

Así, cuando Nietzsche afirma que el *objeto* no es más que una

ficción, lo que está negando no es su realidad, sino el hecho de que ésta consista en algo más que la unidad y la organización *interpretativas* de una multiplicidad. Sobre esta misma base cree que también el concepto de causa es una ficción, ya que el mismo presupone justamente la substancialidad -el carácter de "en sí"- de aquella unidad y aquella organización, mientras que Nietzsche entiende que éstas, como así también toda identidad propia del objeto, deriva de la interdependencia y codeterminación relacionales de sus mismas propiedades y no a la inversa. "El concepto 'Ser', 'cosa' es siempre un concepto que expresa relaciones" (VP. III, 385, p. 229). Lo que el objeto *es* surge y se define en cada caso a partir de una posición interpretativa que a ciertos eventos une otros y los diferencia a su vez de otro conjunto. Por lo tanto se debe entender que es un producto o una creación de esa interrelación dinámica y no su causa o su fundamento. Visto como un todo, el objeto guarda con cada una de sus propiedades (partes) una relación interpretativa o hermenéutica, no una relación causal. Nietzsche advierte que cuando postulamos una causa de las propiedades del objeto, lo que hacemos en realidad es aislar algunas de dichas propiedades confiriéndoles primero el carácter de substancia y considerándolas luego como la causa de las propiedades restantes. "Pero la 'cosa' en la que creemos fue *inventada* sólo como fundamento de las diversas propiedades. Si la cosa 'causa efectos', esto significa: concebimos *todas las otras* propiedades que están presentes y momentáneamente latentes como la causa de la emergencia de una propiedad particular; esto es, *tomamos la suma de sus propiedades* -'x'- como la *causa de la propiedad 'x'*, lo cual es *completamente estúpido y disparatado*" (FP., 1885-87, 2 (87)).

Toda vez que estamos interesados en un aspecto particular de la realidad, nos sentimos necesitados de encontrar una entidad independiente y por sí misma estable a la que dicho aspecto sea inherente. Puesto que damos por sentados y tenemos por seguros todos los otros aspectos -"momentáneamente latentes"- con los que, según nuestra interpretación, se relaciona compatiblemente aquél que nos interesa, nos inclinamos a ver en ellos al *verdadero objeto* que proporciona la causa o el fundamento del aspecto particular de nuestro interés. Pero de hecho, según piensa Nietzsche, aquellos aspectos latentes no tienen de por sí más derecho a ser considerados el "verdadero objeto" que el aspecto particular de nuestro interés inmediato. Sólo nos encontramos frente a partes diferentes de una misma multiplicidad y, aunque una de ellas sea más amplia que la otra, esto no le confiere

ningún privilegio en la conformación del objeto, el cual, sin cualquiera de sus propiedades - aún la que pudiera parecer más insignificante-, no existiría o, lo que es igual, sería *otro*.

El énfasis de Nietzsche al decir de este procedimiento que es "*completamente estúpido y disparatado*" quizás se explique por el hecho de que ve en él el tipo de autocontradicción implicado en la postulación de una *causa sui*<sup>3</sup>, ya que al tomar algunos de los aspectos de un objeto para explicar los otros que con igual derecho y necesidad lo conforman, lo que en realidad hacemos es tomar la totalidad de dichos aspectos dos veces: primero, cuando la consideramos su causa y luego cuando la consideramos su efecto<sup>4</sup>. Y esto es así en virtud de lo que ya señalamos antes respecto a la relación interpretativa del todo del objeto con cada una de sus partes, a saber: que todos los efectos de lo que consideramos una cosa particular -efectos de otras cosas en ella y de ella en otras cosas, incluidos nosotros- están esencialmente interconectados y toman su carácter definitorio de esta interconexión. De ahí que lo que dicha cosa es, no sea nunca algo definitivo ni acabado, algo fijo, sino que está cambiando constantemente, siendo constantemente reconsiderado y reinterpretado a la luz de cada nuevo evento con el que se compone o cuyas afecciones sufre. Es entonces imposible tomar uno de sus aspectos aisladamente y considerarlo como si fuera una substancia a la que se añaden los demás aspectos como accidentes sin que esta adhesión modifique en esencia lo que ella es. En cada mínimo aspecto de una cosa está implicada la totalidad de la cosa, así como en cada cosa está implicada la totalidad del mundo al que ella pertenece. Por esto no comprendemos un solo aspecto de una cosa (ni una sola cosa del mundo) sin comprender a la vez en cierto modo toda la cosa (o todo el mundo), aunque esta comprensión no nos sea dada actualmente -articulada en una interpretación explícita- sino sólo de manera virtual. En cada parte se encuentra tácita o implícitamente comprendido el todo. Por eso dice también Nietzsche que "¡No hay juicios aislados! Un juicio aislado no es nunca verdadero, no es nunca conocimiento; sólo en la conexión y relación con otros juicios hay alguna seguridad" (VP., III, 343, p. 205). Y esta interconexión de nuestros juicios, al igual que la ya aludida interconexión de las cosas que se inscriben en nuestro horizonte de conocimiento, resulta de una posición de perspectiva o, como a veces lo expresa Nietzsche, es concomitante de un "lugar" de la *voluntad de poder*, un foco de condensación de su actividad interpretativa infinita.

Podemos entonces decir que este nombre, *voluntad de poder*, si

designa el carácter más general del mundo -"el último hecho al cual llegamos al descender en profundidad" (FP., 1884-85, 40 (61))-; lo hace sobre la base de precisar que dicho carácter es el de un puro devenir interpretativo... "y nada más" (VP., IV, 1067).

## II. El yo

Si de la consideración de la cosas en general pasamos a la consideración específica de nuestro yo, nos encontramos con que también aquí la crítica de un sujeto substancial muestra el lugar de una ficción: "El 'sujeto' es la ficción de que muchos estados idénticos nuestros sean el efecto de un substrato. Sin embargo, nosotros hemos fabricado la 'identidad' de estos estados" (FP., 188-88, 10 (19)). Nuestro concepto de yo no es sino "nuestro más antiguo artículo de fe", pero por sí mismo "no prueba en absoluto la existencia efectiva de una unidad" subyacente a los fenómenos "interiores" (VP., III, 402, p. 237).

Nietzsche ve repetirse en el caso de la creencia en un yo sujeto el mismo error que antes consideramos tiene lugar respecto de la creencia en la cosa en sí y en el papel de causa que se le asigna. Así, postular la existencia de un yo-sujeto no sólo implica distinguir una instancia mental o espiritual de una instancia física o corporal en el hombre, invistiendo a la primera de los rasgos de preeminencia con que siempre se caracterizó al alma en la tradición filosófica, sino que implica también "la distinción entre la 'acción' y el 'agente', entre el acaecer y algo que hace acaecer, entre un proceso y un algo que no es proceso sino permanencia, *substancia* (...) la tentativa de interpretar el acaecer como una especie de desplazamiento y cambio de posición de 'algo que es', de algo permanente..." (FP., 1885-87, 2 (139)).

La razón de que tomemos a nuestro yo por una entidad real de esta naturaleza, reside en el hecho de que consideramos la ocurrencia de cierto tipo de eventos como la concreción de cierto tipo de *actos*, los que a su vez suponemos son el *hacer* de un tipo especial de *agente*. Pensar, percibir, conocer, imaginar, querer, elegir, etc., son consideradas por nosotros actividades que tienen su sede y su fuente en *algo que piensa, percibe, conoce*, etc., y este "algo-agente" es concebido a su vez como un ser cuya naturaleza estriba precisamente en realizar tales actividades. Pero Nietzsche niega enfáticamente la existencia de semejante entidad substancial: "...tal substrato no existe; no hay ningún 'ser' detrás del hacer, del actuar, del devenir; el 'agente'

ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo” (GM., I, 13, p. 52). Como en el caso del objeto, también aquí hemos separado del complejo de eventos cuya intrincada interrelación conforma el yo, aquellos cuyas características definitorias nos han parecido la permanencia y unidad de un en sí, y los hemos tomado sin más como la causa del resto de los eventos en cuestión. Así hemos creado la idea de causalidad, la idea de que nuestro yo es una substancia que actúa *autodeterminadamente* sobre las cosas y nosotros mismos. Ambas creencias, la creencia en la substancialidad del yo y la creencia en que este yo actúa como causa, constituyen para Nietzsche el origen de nuestra creencia general en la existencia de substancias y causas. Esta no sería sino una extensión al resto de la realidad de lo que primero hemos experimentado como real en nosotros mismos. “El hombre -dice Nietzsche- ha proyectado fuera de sí sus tres ‘hechos internos’, aquello en lo que él más firmemente creía, la voluntad, el espíritu, el yo, -el concepto de ser lo extrajo del concepto de yo, puso las ‘cosas’ como existentes guiándose por su propia imagen, por su concepto de yo como causa. ¿Cómo puede extrañar que luego volviese a encontrar siempre en las cosas tan sólo aquello que él había escondido dentro de ellas? -La cosa misma, dicho una vez más, el concepto de cosa, mero reflejo de la creencia en el yo como causa...” (Cr. Id., “Los cuatro grandes errores”, p. 64).

Con frecuencia se ha comprendido mal a Nietzsche viendo en su concepto de *voluntad de poder* un nuevo nombre para la representación clásica de la voluntad, mientras que en realidad tal concepto, como se puede ver por lo dicho, es el antípoda de esa representación y su negación más radical. En efecto, la representación clásica de la voluntad hace de ésta un *substrato metafísico* o una *facultad* del sujeto, raíz causal de nuestros actos. Pero allí donde Nietzsche habla de *voluntad de poder* en la órbita específica del hombre, afirma ante todo que “no hay voluntad” en este sentido, es decir, que lo que designamos con ese nombre no es una facultad consciente ni es un término primario ni entraña unidad alguna, sino que es -hasta donde cabe referirse a ella con el verbo “ser”- pluralidad, composición compleja, derivación: en todo caso un síntoma y una multiplicidad de efectos subsumidos en un concepto, una imagen, un nombre; nunca una causa.

Ahora bien, a partir de esta negación de un sujeto o yo substancial, puede verse con claridad que Nietzsche concibe lo que cada uno de nosotros es de manera muy similar a como concibe el ser de las cosas, a saber, como un complejo de eventos interrelacionados e

interdependientes, cada uno de los cuales es esencial para la conformación de la totalidad de lo que somos. La palabra "yo" no expresa, pues, más que una pluralidad dinámica de relaciones. Ningún sujeto, ningún alguien permanece más allá de la multiplicidad de eventos, de experiencias y acciones cuya suma somos. Y así como habíamos visto que si un solo aspecto de una cosa varía, la totalidad de dicha cosa debe variar con él, así podemos decir respecto de nuestro yo que si una sola experiencia o acción nuestra fuera diferente de como ha sido o es, nosotros mismos, puesto que no somos más que la suma de sus relaciones y efectos, tendríamos que ser *otros* que los que en cada caso somos. Ningún acto de nuestra vida, ninguna experiencia vivida es menos esencial que cualquier otra para la conformación de nuestro ser.

Nos encontramos así con que la concepción que Nietzsche tiene del yo y su concepción antes analizada de las cosas, son en realidad dos aspectos de una única y coherente concepción total del mundo. Así, a la afirmación de que ninguna cosa existe sin otras cosas, corresponde la afirmación de que ningún acto o experiencia nuestra existe sin otros actos y otras experiencias en la trama de cuyo tejido encuentra sentido. A esta luz podemos comprender la afirmación de Nietzsche según la cual "Diciendo sí a un solo instante decimos sí no solamente a nosotros mismos sino a la existencia toda. Pues nada existe aisladamente, ni en nosotros ni en las cosas; y si por una sola vez nuestra alma ha vibrado y resonado de felicidad como una cuerda tensa, ha sido menester toda la eternidad para suscitar este solo acontecimiento -y toda eternidad ha sido aprobada, redimida, justificada y afirmada en ese único instante de nuestro decir sí" (FP., 1885-87, 7 (38)). También de boca de Zarathustra se oye la misma afirmación: "¿Habéis dicho sí alguna vez a *un solo* placer? Oh amigos míos, entonces dijisteis sí también a *todo* dolor. Todas las cosas están encadenadas, trabadas, enamoradas-" (Z, "La canción del noctámbulo", p. 428).

Significa, pues, que nosotros, al igual que toda cosa del mundo, no estamos definidos en nuestro ser de una vez y para siempre, no somos nada fijo ni nada que tenga en sí solo todo cuanto le es esencial. Por el contrario lo que somos está siendo decidido a cada instante con cada nueva experiencia que nos es dado vivir o cada nuevo acto que nos toca realizar, pues cada evento de nuestra vida es esencial a (nuestra interpretación de) ella y ningún nuevo evento le podría ser añadido sin que la afectara en su totalidad. De ahí la afirmación de que si a un solo instante le decimos sí, asentimos en realidad a todos los instantes que



hemos vivido, pues todos están necesariamente concatenados en nuestra vida.

Pero este *decir sí* de los dos pasajes citados presupone mucho más que un simple asentimiento y una simple aceptación. En rigor, podemos decir que en él está implicado un rasgo fundamental del pensamiento de Nietzsche, no tanto una idea como un *pathos* siempre presente y operante en el trasfondo de todas sus ideas y al que éstas deben, en último término, su carácter eminentemente *ético*: el *pathos* de la *afirmación*.

Ahondar en este tópico supondrá en nuestro caso procurar en primer lugar establecer su significado más general en relación con la crítica de la metafísica a la que se vincula inmediatamente y, en segundo lugar, intentar trazar los rasgos fundamentales del problema del *eterno retorno* al que Nietzsche se refiere alternativamente como “la fórmula suprema de afirmación a la que se puede llegar en absoluto” (EH., “Así habló Zaratustra”, p. 93) y “la cumbre de la meditación” (FP., 1885-87, 7(54)), indicando así la coincidencia en él de las máximas exigencias del pensamiento y de la práctica.

### III. *Qué significa afirmar*

*“Quien en alguna ocasión no da su pleno consentimiento, su pleno y gozoso consentimiento a los espantos de la vida, jamás puede tomar posesión de la inexpresable abundancia y poder de nuestra existencia; sólo puede caminar en el linde, y un día, cuando se emita el juicio, no habrá estado vivo ni muerto”.*

*“La afirmación de la vida y la afirmación de la muerte se muestran como una sola cosa... Admitir la una sin la otra, sería... una limitación que, en definitiva, excluiría todo lo infinito”.*

Rainer María Rilke.

No obstante la virulencia de sus críticas, a pesar del énfasis y la contundencia de sus negaciones y rechazos, Nietzsche no se cansa de insistir en que su filosofía es una filosofía afirmativa, que la afirmación es el rasgo por el que mejor se define *frente a* la gran tradición de la

filosofía occidental. Sin embargo, no es seguro que podamos comprender cabalmente el sentido y alcance de esta afirmación, si antes no comprendemos que ella misma cobija en sí una negación radical, que su gran *sí* es al mismo tiempo un gran *no*.

En efecto, Nietzsche piensa que la afirmación, en los términos en que él la entiende, sólo puede alcanzar su plenitud cuando es capaz de negar lo que hasta el presente ha despojado de sentido a la existencia, lo que ha privado a la vida de justificación y de valor: lo que la ha negado. Por esto el desprecio que experimenta Zarathustra al oír la monótona letanía del asno que indiscriminadamente dice *sí* a todo (Z, "La fiesta del asno", pp. 416-420). A esta complacencia pseudoafirmativa, Nietzsche opone la afirmación de la existencia que entraña la negación de su negación. "Yo niego (...) una especie de moral que ha alcanzado vigencia y dominio de moral en sí, -la moral de la *décadence*, hablando de manera más tangible, la moral *cristiana*" (EH., "Por qué soy un destino", p. 126). "Esta única moral enseñada hasta ahora, la moral de la renuncia a sí mismo, delata una voluntad de final, *niega* en su último fundamento la vida" (*Ibid.*, p. 130). Negar es aquí una condición del decir *sí*. El *no* tiene el sentido de la afirmación que prepara y a la que sirve: él mismo es pues afirmativo. Nietzsche hace de él el motor de la inversión de los valores de la tradición, la inversión del platonismo-cristianismo en tanto valoración negativa de la existencia. Lo que esta inversión pone en juego es una respuesta al problema del *sentido*. En el parágrafo 357 de *La Gaya Ciencia* Nietzsche señala que una vez que "expulsamos de nosotros la interpretación cristiana y condenamos su 'sentido' como una falsificación de moneda, nos llega de inmediato de una manera terrible la pregunta *schopenhaueriana*: ¿tiene pues propiamente algún sentido la existencia?" (GC., 357, p. 213). En su opinión Schopenhauer no difiere en su respuesta de las "perspectivas morales cristiano-ascéticas que habían desahuciado a la fe junto con la fe en Dios" (*Ibid.*), pero su mérito es el de haber planteado correctamente la pregunta. Esta es para Nietzsche la gran pregunta de la filosofía. ¿Tiene algún sentido la existencia? Frente a ella se plantean al mismo tiempo y en un único haz el problema de la interpretación y el problema de la valoración. ¿Cuál es la respuesta de la tradición que el *sí* de Nietzsche niega? ¿Cómo se interpretó hasta él el problema del sentido de la existencia? ¿Cuál es la valoración que tal interpretación entraña? "En todos los tiempos -dice Nietzsche- los sapientísimos han juzgado igual sobre la vida: *no vale nada*... Siempre y en todas partes se ha oído de su boca

el mismo tono, -un tono lleno de duda, lleno de melancolía, lleno de cansancio de la vida, lleno de oposición a la vida” (Cr. Id., “El problema de Sócrates”, p. 37). La interpretación de “los más sabios” dice: la existencia lleva en sí una insuficiencia, nada es más profundo en ella que el anhelo, la inquietud sin termino ni satisfacción posibles. En palabras de Schopenhauer, “toda vida es dolor”. Y su valoración, que es nihilista, dice: la existencia es algo injusto que debe ser justificado, es algo que encierra en sí una culpa que debe ser expiada. A sus ojos, el sufrimiento y la muerte, inescindibles de la vida, aparecen como sus objeciones, como motivos para negarla. Y en esta negación se agota toda posible justificación y toda posible redención. “Incluso Sócrates dijo al morir: ‘vivir -significa estar enfermo durante largo tiempo: debo un gallo a Asclepio salvador’ (...) ¿Qué prueba esto? ¿Qué indica?- En otro tiempo se habría dicho (¡Oh, se lo ha dicho, y bien alto y nuestros pesimistas los primeros!): ‘¡Aquí, en todo caso, algo tiene que ser verdadero! El *consensus sapientium* (consenso de los sabios) prueba la verdad” (*Ibid.*).

Pero Nietzsche ve en estos juicios sobre la vida, no un conjunto de enunciados verdaderos acerca de ésta, sino un conjunto de enunciados en los que se patentiza una cierta voluntad, una cierta forma de vida, una cierta perspectiva. En otras palabras, tal estimación del valor de la existencia es un espejo que refleja a quien interpreta y valora: es un *síntoma* de la vida que así juzga. “Ese *consensus sapientium* (consenso de los sabios) -esto lo he ido comprendiendo cada vez mejor- lo que menos prueba es que tuviera razón en aquello en que coincidían: prueba, antes bien, que ellos mismos, esos sapientísimos, coincidían *fisiológicamente* en algo, para adoptar -para *tener que* adoptar- una misma actitud negativa frente a la vida. Los juicios, los juicios de valor sobre la vida, en favor o en contra, no pueden, en definitiva, ser verdaderos nunca: únicamente tienen valor como síntomas, únicamente importan como síntomas, -en sí tales juicios son estupideces.” (*Ibid.*, p. 38). Y la razón por la que nunca tales juicios pueden ser verdaderos (en el sentido de su correspondencia con lo que juzgan) es, también aquí, que quienes los enunciamos no lo hacemos con arreglo a una instancia en sí trascendente a nuestra perspectiva, sino justamente sobre la base y a partir de lo mismo que *somos*, de la forma de vida que encarnamos en cada caso. En consecuencia, la idea de semejante instancia en sí -que niega el devenir- no pertenece primariamente al dominio de las ideas, sino al campo del deseo. Así, al preguntarnos cómo podría tomar la palabra y expresarse aquella forma de vida que

Nietzsche define como *decadente* si se viera imposibilitada de afirmar -de creer y de hacer creer en- aquellos *principios* (*Cosa en sí, Naturaleza, Espíritu, Dios, etc.*) gracias a los cuales son posibles los juicios de valor sobre la existencia -ante todo aquellos que se pronuncian en contra de élla- concluimos que sencillamente no podría expresarse y que se vería condenada a replegarse en el silencio. Pero las "fuerzas reactivas" del resentimiento y la insatisfacción, verdaderos *prima mobilia* de la vida decadente, han encontrado en la metafísica el escenario propicio para su manifestación, dando origen a un pensamiento cuyo espíritu es el "espíritu de la pesadez", aquél que al crear un *mundo verdadero* ha podido garantizar "una relación necesaria entre la idea de que 'esto desagrada' y la idea de que 'esto no debería ser'"<sup>5</sup>. La crítica nietzscheana desenmascara la metafísica como expresión de este pensamiento descontento. Y al negar sus construcciones, sus "transmundos" y sus "submundos", hace posible desculpabilizar la existencia, pues pone al descubierto que sus valoraciones no son más que la manifestación del punto de vista del resentimiento, el síntoma que denuncia una vida descendente, una vida poseída por el "instinto de venganza", una perspectiva que no puede contemplar la existencia sin hacer del sufrimiento y de la muerte los aspectos privilegiados de su atención y sin ver en ellos el estigma de una *caída* original, el signo de una elemental injusticia. De ahí su necesidad de encontrar responsables, de expiar culpas, de arreglar cuentas. "Dondequiera que se ha buscado responsabilidades, ha sido el *instinto de venganza* quien las ha buscado. A lo largo de siglos, este instinto de venganza se ha apoderado hasta tal punto de la humanidad, que toda la metafísica, la psicología, la historia y sobre todo la *moral*, llevan su huella. Desde que ha pensado el hombre ha introducido en las cosas el bacilo de la venganza" (FP., 1888-89, 15 (30)).

A esta perspectiva platónico-cristiana Nietzsche opone su perspectiva *dionisíaca*: la existencia no puede ser juzgada por nosotros; en consecuencia, no puede serlo por nadie. Entonces, no encierra en sí ninguna injusticia, no es portadora de ninguna culpa. De ahí que no requiera ser justificada: es inocente. Nada en ella es responsable del dolor y de la muerte que son inseparables del placer y de la vida. El devenir es inocente. Lo es porque no le falta nada que *debería* poseer, ni nada hay en él que sea superfluo o insignificante. La redención de la que habla Nietzsche es primariamente redención porque *afirma* que no hay nada que deba ser redimido y su justificación es primariamente justificación porque también *afirma* que no hay nada que deba ser

justificado. Ambas son *afirmación*.

Sin embargo, afirmar así es aún insuficiente; no basta con desculpabilizar la existencia, restituir la inocencia al devenir liberándolo de la negación de todo poder autónomo, de todo *en sí*. Hacer esto es sin dudas afirmar el mundo y la vida pero sólo a través de negar cuanto los niega. La crítica de la metafísica platónico-cristiana sólo nos conduce así hasta las puertas de la gran afirmación; su tarea esta cumplida cuando ha despejado el espacio en que ésta es posible, incluso quizás necesaria. Pero no da un paso más. Por eso es preciso que una nueva voluntad, una nueva sensibilidad, otra vida y otros valores conviertan la afirmación indirecta de la crítica -afirmación que dice sí a través del rodeo de su no- en la gran afirmación: la afirmación que activamente *quiere y hace suyo*, esto es, *re-crea* el mundo en su totalidad: no sólo desculpabilizar y liberar a la existencia de viejos y pesados valores que la agobiaban y la hacían "semejante al camello que corre al desierto con su carga" (Z, "De las tres transformaciones", p. 50), sino todavía más, volver a *creer y querer sin condiciones* el todo de lo existente, según el sentido *activo* del *amor fati*<sup>6</sup>, de modo que un nuevo comienzo sea dado a luz, un nuevo mundo y una nueva vida. En palabras de Zarathustra, no basta que el camello se transforme en león liberándose de antiguas y opresivas cargas. Todavía es preciso que el león, que ha sabido "crearse libertad para un nuevo crear" (*Ibid.*) se transforme en niño, pues "para el juego del crear se precisa un santo decir sí" y esto mismo es el 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" (*Ibid.*, p. 51).

Pero esta metamorfosis final sólo se consuma para Nietzsche en el seno de una lucha que el hombre de la afirmación debe entablar consigo mismo y que es presentada dramáticamente como el instante crucial en que la justificación y la redención de la existencia, el dar a luz al hombre del nuevo mundo y a este mismo mundo, dependen en último término de una decisión suya: "Para ser el hijo que vuelve a nacer, para ser eso, el creador mismo *tiene que querer ser* también la parturienta y los dolores de la parturienta..." (Z, "En las islas afortunadas", p. 133 - bastardilla nuestra). El carácter y el sentido de esta decisión crucial no es abordado por Nietzsche más que a través de enigmas y de símbolos cuya significación es menester desentrañar. Todos los pasajes en los que se trata de ella en estos términos la vinculan directa o indirectamente con la tesis del *eterno retorno*, a la

que se denomina en ocasiones “la cumbre de la afirmación”. En lo que sigue intentaremos esbozar un sentido en que podría interpretarse esta difícil concepción, sentido que por razones que se harán evidentes en el curso de la exposición, hemos encontrado adecuado llamar *ético*<sup>7</sup>.

#### IV. La cumbre de la afirmación

*“Un hombre... que no se hallase en estado de reconocer, ya por su experiencia propia, ya por la profundidad de su espíritu, que el fondo de la vida es un dolor perpetuo, y que, por el contrario, estuviera satisfecho con la existencia y encontrándola a su gusto deseara con ánimo sereno que su vida durase eternamente y se repitiera sin cesar; un hombre, en fin, que amase la vida lo bastante para pagar sus goces con los cuidados y tormentos a que está expuesto, descansaría con sólida planta sobre el redondeado y eterno suelo de la Tierra y nada tendría que temer”.*

Arthur Schopenhauer

Dos son los tópicos de la filosofía nietzscheana que convergen y se anudan en la tesis del *eterno retorno*: por una parte la necesidad y la posibilidad ya expuestas de la afirmación del mundo y la vida tal como éstos se dan, sin las sombras del ideal proyectadas en ellos y, por otra parte, el surgir de una nueva forma de vida lo suficientemente fuerte y rica como para consumir en sí dicha afirmación, haciéndose ella misma el “lugar” en el que la existencia encuentre su justificación y su redención *positivas*. En este contexto, para Nietzsche no es posible una más alta afirmación de la existencia que la de quien experimentara ante su propia vida y su propio mundo el anhelo de ver que se repitieran exactamente igual que como los ha vivido, sin alteración alguna, un número infinito de veces. Tal el sentido del primer texto en que Nietzsche alude al eterno retorno en *La Gaya Ciencia*:

*“El peso más grande. ¿Qué ocurriría si, un día o una noche, un demonio se deslizara furtivamente en la más solitaria de*

tus soledades y te dijese: “Esta vida, como tú ahora la vives y la has vivido, deberás vivirla aún otra vez e innumerables veces, y no habrá en ella nunca nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer, y cada pensamiento y cada suspiro, y cada cosa indeciblemente pequeña y grande de tu vida deberá retornar a ti, y todas en la misma secuencia y sucesión -y así también esta araña y esta luz de luna entre las ramas y así también este instante y yo mismo. ¡La eterna clepsidra de la existencia se invierte siempre de nuevo y tú con ella, granito del polvo!”? ¿No te arrojarías al suelo, rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que te ha hablado de esta forma? ¿O quizás has vivido una vez un instante infinito, en que tu respuesta habría sido la siguiente: “Tú eres un dios y jamás oí nada más divino”? Si ese pensamiento se apoderase de ti, te haría experimentar, tal como eres ahora, una transformación y tal vez te trituraría; ¡la pregunta sobre cualquier cosa: “¿Quieres esto otra vez e innumerables veces más?” pesaría sobre tu obrar como el peso más grande! O también, ¿cuánto deberías amarte a ti mismo y a la vida para no *desear ya* otra cosa que esta última, eterna sanción, este sello?” (GC., 341, p. 185).

Sin dudas, el sentido del retorno que prevalece aquí es ético ya que podríamos entenderlo como una hipótesis que proporciona a la voluntad una regla tan exigente como el imperativo kantiano: *lo que vives y quieres, vívelo y quíerelo de tal modo que quieras también su retorno una vez y otra y otra más por toda la eternidad*. En palabras de Nietzsche: “No viváis contemplativamente esperando bienaventuranzas y gracias desconocidas, sino de modo que quisiérais vivir otra vez y vivir del mismo modo eternamente. Nuestro deber se nos presenta en cada momento”. O bien: “Si, en todo lo que quieres hacer, empiezas por preguntarte ¿estoy seguro de que quiero hacerlo un número infinito de veces?, esto será para ti el centro de gravedad más sólido”<sup>8</sup>.

El interés de Nietzsche está centrado principalmente en la experiencia de la existencia -experiencia de la que es concomitante una interpretación y una valoración específicas- propia del tipo de vida cuya reacción a las palabras del demonio no sería la desesperación sino el más exultante decir sí. En este sentido podríamos afirmar que la hipótesis del eterno retorno provee asimismo un criterio de valoración sumamente riguroso, ya que sólo del seno de una vida plenamente feliz podría surgir tal respuesta afirmativa. La experiencia posibilitante del

sí es la *felicidad*: el haber vivido “un instante infinito”, el haberse vuelto capaz de un amor tan irrenunciable a sí mismo y a la vida, que ya no se pueda desear “otra cosa” que su repetición eterna.

El mismo significado ético del eterno retorno domina los discursos de Zaratustra en los que la doctrina es desarrollada por completo y, como ya anticipáramos, en un lenguaje de símbolos y de enigmas. No nos resulta posible emprender aquí un comentario exhaustivo de estos discursos, dada la extensión y complejidad de los mismos. Nos detendremos, en consecuencia, sólo en aquellos pasajes -a los que citaremos *in extenso*- que nos parecen esenciales para la comprensión de este difícil tópico.

En la tercera parte de *Así habló Zaratustra*, en el capítulo titulado “De la visión y del enigma”, éste narra su ascenso por un escarpado sendero de montaña, llevando sobre sí al “espíritu de la pesadez”, un ser “mitad enano, mitad topo; paralítico, paralizante”, al que Zaratustra califica como su “demonio y enemigo capital” (Z., p. 224). Este le va susurrando en el oído su versión del eterno retorno:

“Oh Zaratustra, me susurraba burlonamente, silabeando las palabras, ¡tú piedra de la sabiduría! Te has arrojado a ti mismo hacia arriba, mas toda piedra arrojada - ¡tiene que caer!

¡Oh Zaratustra, tú piedra de la sabiduría, tú piedra de honda, tú destructor de estrellas! A ti mismo te has arrojado tan alto, - mas toda piedra arrojada - ¡tiene que caer!

Condenado a ti mismo, y a tu propia lapidación: oh Zaratustra, sí, lejos has lanzado la piedra, - ¡mas sobre ti caerá de nuevo!” (*Ibid.*)

Cuando tras hablar así el enano, se hace el silencio, vemos a Zaratustra profundamente oprimido y cansado. La descripción que da de sí nos lleva a asimilar su estado a aquel estado del espíritu que en el capítulo “De las tres transformaciones” se simboliza con la figura del camello: “Yo subía, subía, soñaba, pensaba, -más todo me oprimía. Me asemejaba a un enfermo al que su terrible tormento le deja rendido, y a quien un sueño más terrible todavía vuelve a despertarlo cuando acaba de dormirse” (*Ibid.*, p. 225).

Pronto sabemos que el “espíritu de la pesadez”, cuya gravedad agobia a Zaratustra haciendo penoso su ascenso, es aquella simpatía morbosa con el dolor que desalienta y ata en lo más bajo y sombrío al



espíritu del hombre, sin permitirle pensar en ninguna altura, en ningún cielo abierto en donde desplegar las alas de su esperanza. Zaratustra opondrá a este horrendo espíritu la resolución de su valor: "Pero hay algo en mí que yo llamo valor: Hasta ahora éste ha matado en mí todo desaliento (...) El valor es el mejor matador: El valor mata incluso la compasión. Pero la compasión es el abismo más profundo: cuanto el hombre hunde su mirada en la vida, otro tanto la hunde en el sufrimiento.

Pero el valor es el mejor matador, el valor que *ataca*: éste mata la muerte misma, pues dice: '¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!'" (*Ibid.*, p. 225).

Este valor hace detenerse a Zaratustra y enfrentar al enano: " '¡Alto! ¡Enano!, dije. ¡Yo! ¡O tú! Pero yo soy el más fuerte de los dos: ¡tu no conoces mi pensamiento abismal! ¡Ese - no podrías soportarlo!' -

Entonces ocurrió algo que me dejó más ligero: ¡pues el enano saltó de mi hombre, el curioso! Y se puso en cuclillas sobre una piedra delante de mí." (*Ibid.*) El pensamiento abismal de Zaratustra, según se lee en el capítulo "El convaleciente" (*Ibid.*, p. 303), es el pensamiento del eterno retorno, soportable, como hemos señalado, sólo por quien no ha sido ganado por el resentimiento y no está obligado a arrastrarse bajo el peso de cargas agobiantes, sino que es capaz, como Zaratustra, de "coronar su risa", de "danzar" y de "ascender".

La liberación del enano que hace sentirse a Zaratustra ligero nos remite nuevamente al capítulo "De las tres transformaciones", en que el valor y la resolución hacen del paciente camello un león, esto es, uno que se ha dado a sí mismo la libertad para "un nuevo crear" (Z., "De las tres transformaciones", p. 50). En este momento, Zaratustra y el enano se encuentran ante un gran portón:

" '¡Mira ese portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final.

Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante - es otra eternidad.

Se contraponen esos caminos: chocan derechamente de cabeza: - y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: 'Instante'.

Pero si alguien recorriese uno de ellos - cada vez y cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?'

'Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio

el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo.

‘Tú, espíritu de la pesadez, dije encolerizándome, ¡no tomes las cosas tan a la ligera! O te dejo en cuclillas ahí donde te encuentras, ¡cojitranco! - ¡y yo te he subido hasta aquí!

¡Mira, continué diciendo, este instante! Desde este portón llamado Instante corre *hacia atrás* una calle larga, eterna; a nuestras espaldas yace una eternidad.

Cada una de las cosas que *pueden* correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que *pueden* ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez?

Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿No tendrá también este portón que -haber existido ya?

¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí *todas* las cosas venideras? ¿Por tanto --- incluso a sí mismo?

Pues cada una de las cosas que *pueden* correr: ¡también por esa larga calle *hacia adelante* - *tiene que volver a correr una vez más!*-

Y esa araña que se arrastra con lentitud a la luz de la luna, y esa misma luz de la luna, y yo y tú, cuchicheando ambos junto a este portón, cuchicheando de cosas eternas - ¿no tenemos todos nosotros que haber existido ya?

- y venir de nuevo y correr por aquella otra calle, hacia adelante, delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle - ¿no tenemos que retornar eternamente? -

Así dije, con voz cada vez más queda; pues tenía miedo de mis propios pensamientos y del trasfondo de ellos.” (Ibid., pp. 225-227).

Sin duda, la exposición del eterno retorno contenida en este pasaje, tanto en boca del enano como en boca de Zaratustra, es la que se puede considerar su interpretación cosmológica. Esta interpretación adquiere en las palabras del enano el carácter de la lisa y llana constatación del *hecho* de que “todas las cosas derechas mienten”, de que “toda verdad es curva” y de que “el tiempo mismo es un círculo”, como si tal hecho fuera una fatalidad cósmica, una ley rígida e inalterable de todo acontecer. Así entendido, el eterno retorno no tiene mayores

consecuencias en el orden práctico, ya que en su contexto difícilmente podamos imaginar un lugar para la decisión. Antes bien, no parecen posibles otras actitudes que se correspondan con esta versión, que la indiferencia o la resignación tantas veces atacada por Nietzsche; ambas actitudes que cabe asociar al *pathos* del enano. La misma versión cosmológica se oye de boca de Zarathustra como si fuese expuesta a los fines de liberarse definitivamente del enano, según sucede al final del pasaje en que el mismo, de pronto, desaparece.

Las palabras del enano son rechazadas por "tomar las cosas a la ligera"<sup>10</sup>, mientras que aquellas con las que Zarathustra se refiere al eterno retorno se dejan oír transidas de la misma inquietud y temerosa expectativa que cabe suponer en quien se encontrara en situación de tener que tomar el tipo de decisión que se describe en el párrafo 341 de *La Gaya Ciencia* antes citado. De ahí el miedo que confiesa experimentar Zarathustra al concluir su exposición. Sin embargo, ¿cree éste realmente en la versión cosmológica del eterno retorno? ¿Es verdaderamente ésta la forma que asume el gran mensaje del que es el portador? Si así fuera, ¿cómo es que en el capítulo "El convaleciente", el cual es muy posterior al capítulo "De la visión y del enigma" se dice que Zarathustra, quien allí es llamado "el maestro del eterno retorno", aún no ha enseñado esta doctrina? (Z., p. 302-303). Si bien no puede decirse taxativamente que Zarathustra rechaza la versión cosmológica debido a que la considera falsa, es claro que su interés está puesto en la dimensión ética a que antes nos referimos, aquella dimensión en que la concepción del eterno retorno aparece como una hipótesis de la que se siguen las mayores consecuencias para la existencia. Esta dimensión del retorno no parece exigir en absoluto el soporte de una teoría cosmológica -por lo demás, difícilmente formulable en términos no metafísicos- sino sólo aquella interpretación de la voluntad de poder que antes expusimos y analizamos.

En efecto, Nietzsche parece pensar que del hecho de que todos los eventos de nuestra vida y del mundo están inextricablemente relacionados y unidos entre sí, no sólo se sigue que si uno sólo de tales eventos tuviese que ser diferente todos los demás tendrían que serlo también, sino que, aún más, si uno solo de ellos se repitiera, todos por fuerza tendrían que repetirse con él. Pero esto significa que la mencionada dimensión ética del eterno retorno, la que nos era presentada en *La Gaya Ciencia* sin que pudiéramos asegurar que contara con más sustento que el de una hipótesis, una suposición o un "pensar como si" del que se seguirían decisivas consecuencias en el

orden práctico, aparece ahora, a la luz de la concepción de la voluntad de poder, provista de una contundencia y una plausibilidad que no son ciertamente las de una *mera* hipótesis. En efecto, Nietzsche parece creer en la posibilidad *efectiva* de la repetición. Pero si ésta es una *posibilidad* efectiva y no una fatalidad sin más -como parecería que debe ser en la formulación cosmológica- ello se debe a que no es un acontecimiento cuyo cumplimiento pueda tener lugar al margen de una *decisión* de la voluntad del hombre, sino que requiere precisamente del libre decir sí de ésta: es preciso la suprema afirmación.

Ahora podemos entender por qué Nietzsche presenta el eterno retorno como el "pensamiento abismal" de Zarathustra: si querer la repetición de un solo instante implica asimismo querer la repetición de todos los instantes, entonces quien quisiera el retorno de las mejores y más elevadas cosas de la existencia tendría que querer con ellas también el retorno de la más vulgares y repulsivas, un número infinito de veces. Esta es quizás una clave para interpretar la enigmática visión que experimenta Zarathustra una vez que el enano ha desaparecido:

"...en verdad, lo que vi no lo había visto nunca. Vi a un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto, de cuya boca colgaba una pesada serpiente negra.

¿Había visto yo alguna vez tanto asco y tanto lívido espanto en *un solo* rostro? Sin duda se había dormido. Y entonces la serpiente se deslizó en su garganta y se aferraba a ella mordiendo.

Mi mano tiró de la serpiente, tiró y tiró: -¡en vano! No conseguí arrancarla de allí. Entonces se me escapó un grito: '¡Muerde! ¡Muerde!-

¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde!' - este fue el grito que de mí se escapó, mi horror, mi odio, mi náusea, mi lástima, todas mis cosas buenas y malas gritaban en mí con *un solo grito*.-

¡Vosotros, hombres audaces que me rodeáis! ¡Vosotros, buscadores, indagadores, y quienquiera de vosotros que se haya lanzado con velas astutas a mares inexplorados! ¡Vosotros, que gozáis con enigmas!

¡Resolvedme, pues, el enigma que yo contemplé entonces, interpretadme la visión del más solitario!

Pues fue una visión y una previsión: -¿qué vi yo entonces

en símbolo? ¿Y quién es el que algún día tiene que venir aún?

¿Quién es el pastor a quien la serpiente se le introdujo en la garganta? ¿Quién es el hombre a quien todas las cosas más pesadas, más negras, se le introducirán así en la garganta?

-Pero el pastor mordió, tal como se lo aconsejó mi grito; ¡dio un buen mordisco! Lejos de sí escupió la cabeza de la serpiente: -y se puso en pie de un salto.-

Ya no pastor, ya no hombre,- ¡un transfigurado, iluminado, que *reía!* ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió!” (*Ibid.*, pp. 227-228).

El propio Zaratustra parece descifrar el enigma aquí planteado en el capítulo “El convaleciente”. Allí describe el mal del que convalece en estos términos: “El gran hastío del hombre- *él* era el que me estrangulaba y el que se me había deslizado en la garganta” (Z., p. 301). Según esto, el pastor del enigma es Zaratustra mismo y la serpiente que lo ahoga simboliza todo lo más mediocre y vil de la existencia, los trabajos y los días del resentimiento sintetizados en el “pequeño hombre”: “Desnudos había visto yo en otro tiempo a ambos, al hombre más grande y al hombre más pequeño: demasiado semejantes entre sí, -¡demasiado humano incluso el más grande!

¡Demasiado pequeño incluso el más grande! -¡Este era mi hastío del hombre! ¡Y el eterno retorno también del más pequeño!- ¡Este era mi hastío de toda la existencia!

Ay, ¡náusea! ¡náusea! ¡náusea! “ (*Ibid.*)

Pero Zaratustra convalece de este mal cumpliéndose lo que en su visión era una premonición, a saber, que el pastor muerde al fin la serpiente y se libera de ella. La lucha con la serpiente-enfermedad, verdadera *agonía* del Zaratustra-pastor, culmina en y gracias a la *decisión* de morder la cabeza de la serpiente, esto es, la decisión de *decir sí* a lo más repulsivo de la existencia por amor de lo más alto de ella. Así también, en este mismo instante -“instante de la sombra más corta”- puede encontrarse la respuesta a la parte restante del enigma: “¿Y quién es el que algún día tiene que venir aún?”. Esta respuesta, simbolizada en la figura del pastor transfigurado- “ya no pastor, ya no hombre”- señala al *superhombre*, a la vez el padre y el hijo de la afirmación, creador y creatura de un nuevo *crear*, un nuevo *querer*: un nuevo *crear*. Pero el superhombre no es ahora sino el propio Zaratustra, cuya enfermedad ha sido la muerte del hombre en él y cuyo convalecer es su “trasfiguración”: su re-nacimiento como superhombre. Por eso,

al cumplirse así la última transformación de su vida, él mismo parece como anunciador del superhombre. "He dicho mi palabra, quedo hecho pedazos a causa de ella: así lo quiere mi suerte eterna, - ¡perezco como anunciador!" (Z., "El convaleciente", p. 304). Pero asimismo, el mundo del hombre ha sido transfigurado por la afirmación de Zaratustra: ésta ha puesto en marcha la rueda de la repetición, *el eterno retorno de lo mismo*.

Sergio A. Sánchez

## Notas

<sup>1</sup> Las citas de las obras de Nietzsche se hacen en el texto mediante llamadas entre paréntesis; las obras se indican por siglas y, en general, la traducción utilizada es la que realizara Andrés Sánchez Pascual para Alianza Editorial. De aquellas obras no traducidas en esta casa se dan las siguientes versiones: *La Gaya Ciencia*, Ed. Oñaleta, Barcelona, 1979; *La Voluntad de Poder*, Ed. Poseidón, Bs. As., 1947. En el caso especial de los *Fragmentos Póstumos*, la traducción es nuestra y ha sido efectuada a partir del texto original de los *Nachgelesene Fragmente*, editados por Giorgio Colli y Mazzimo Montinari en *Nietzsche Werke*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1975.

A continuación, damos una lista de las siglas con que se identifican las obras en el texto: FP: *Fragmentos Póstumos*; VP: *Voluntad de Poder*; BM: *Más allá del Bien y del Mal*; GM: *La Genealogía de la Moral*; Cr. Id.: *Crepúsculo de los Idolos*; EH: *Ecce Homo*; Z: *Así habló Zaratustra*.

A cada sigla siguen dos números: el primero indica el capítulo o aforismo (el mismo en todas las ediciones), el segundo indica la página del volumen correspondiente en las ediciones citadas. En los casos de *La Voluntad de Poder* y *La Genealogía de la Moral* hay también un número romano de I a IV, que indica de cuál de los cuatro libros o tratados de dichas obras se trata; y para los casos particulares de *Crepúsculo de los Idolos*, *Así habló Zaratustra* y *Ecce Homo*, se consigna el título del capítulo al que pertenece la cita. Finalmente, los *Fragmentos Póstumos* se citan según la numeración de la edición Colli-Montinari antes mencionada; a esta numeración antecede la indicación de los años correspondientes a cada caso.

<sup>2</sup> Sobre el significado complejo de este concepto, véanse las precisiones vertidas en la primera parte de este trabajo, en especial nota 14 (*Nombres*,

Año 1, Nº 1, Córdoba, Diciembre de 1991, p. 84).

<sup>3</sup> Cfr. BM, 21, pp. 42-44.

<sup>4</sup> Nietzsche ejemplifica muy a menudo esta falacia consistente en hacer de un acontecimiento a la vez la causa y el efecto de sí mismo, con el relámpago: "En el fondo el pueblo duplica el hacer; cuando piensa que el rayo lanza un resplandor, esto equivale a un hacer-hacer: el mismo acontecimiento lo pone primero como causa y luego, una vez más, como efecto de aquella" (GM., I, 13, p. 52). Cfr. también VP., III, 364, p. 217: "Nuestro vicio de tomar un signo recordatorio, una fórmula de abreviación, como esencia y, por último, como causa; por ejemplo, de decir del relámpago que 'reluce'".

<sup>5</sup> Rosset, Clement: *La Antinaturalidad*, Ed. Taurus, Madrid, 1974, p. 29.

<sup>6</sup> Sobre esta fórmula muchas veces repetida por Nietzsche véase EH, "El caso Wagner", p. 122 y FP., 1887-88, 10 (3).

<sup>7</sup> No nos ocuparemos de aquellos aspectos de la doctrina del eterno retorno que han dado lugar a que fuera interpretada en clave cosmológica. (Un tratamiento completo y exhaustivo de tales aspectos, como asimismo de las paradojas y aporías que entraña la interpretación cosmológica, puede encontrarse en Krueger, Joe: "Nietzschean Recurrence as a Cosmological Hypothesis", *Journal of the History of Philosophy*, 16, (1978), pp. 435-444 y en Magnus, Bernd: *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington, Indiana University Press, 1978). No es que creamos que dichos aspectos no revistan importancia, pero nos parece que sólo ocupan un segundo plano en la propia estima de Nietzsche, mientras que lo que sí parece importar a éste en todo momento es los efectos que tendría la doctrina sobre la humanidad en la medida en que ésta la *creyera* y la *asimilara*. No es inexacto afirmar al respecto que Nietzsche concebía estos efectos en términos similares aunque, como es natural, con *otro* sentido a los efectos que la doctrina de la Revelación ha tenido sobre los hombres, precisamente sólo por el hecho de haber sido *creída* y *asimilada* como verdad. Nuestro esbozo de interpretación sólo se ocupará de lo que hemos denominado la dimensión ética del eterno retorno, en la medida en que dicha dimensión es inseparable del problema de la *afirmación*. Un tratamiento completo de esta tesis, incluso si profundizara en nuestra propia interpretación, no sólo mostraría lo poco que hemos podido desarrollar de ella aquí, sino que a la vez pondría en evidencia la necesidad de completarla con una elucidación de aquellos aspectos de la filosofía de Nietzsche que decididamente cabe calificar de *místicos*, si restituímos a esta palabra el sentido originario de *iniciático*, esto es, aspectos propios de la existencia de quien ha sido iniciado, por otros o por sí mismo, en el misterio del mundo, "en una experiencia, en un conocimiento que no es el cotidiano, que no está al alcance de todos" (Colli, Giorgio: *Después de Nietzsche*, Anagrama, Barcelona, 1978, p. 117) y que por eso su expresión es necesariamente "para todos y para ninguno".

<sup>8</sup> Tomado de *Inventario*, selección de textos de Nietzsche realizada por Fernando Savater, Ed. Taurus, Madrid, 1973, p. 92).

<sup>9</sup> Sobre esta noción tan difícil de definir, Nietzsche nos da precisiones que le asignan un significado acorde con el carácter de esencial inestabilidad (devenir) que su filosofía identifica como el *datum* primordial de la existencia. Con ello queda contrapuesta a cualquier concepción *optimista* del ser-feliz. También, digámoslo, a la imperturbable levedad de mucho hedonismo postmoderno que se pretende, sin embargo, heredero del pensamiento de Nietzsche.

En un fragmento de los años 1885-86 leemos: "Cuando empleamos la palabra 'felicidad' en el sentido que le da *nuestra* filosofía, no pensamos ante todo, como los filósofos cansados, ansiosos y dolientes, en la paz exterior e interior, en la ausencia de dolor, en la impasibilidad, en la quietud en el 'sabbat de los sabbats', en la posición de equilibrio, en algo que tenga poco más o menos el valor de dormir profundamente sin sueños. Nuestro mundo, es más bien lo incierto, lo cambiante, lo variable, lo equívoco, un mundo quizás peligroso, ciertamente más peligroso que lo sencillo, lo inmutable, lo previsible, lo fijo, todo lo que los filósofos anteriores, herederos de las necesidades del rebaño y de las angustias del rebaño, han honrado por encima de todas las cosas" (Citado por Georges Bataille en su *Sobre Nietzsche* Ed. Taurus, Madrid, 1972, p. 169).

<sup>10</sup> De similar rechazo son objeto en "El convaleciente" (Z., p. 300) las palabras con que los animales de Zarathustra refieren la doctrina del eterno retorno, pues en ellas, lo mismo que en las del enano, está ausente el elemento de la decisión que Zarathustra estima esencial. En ambos casos se entiende el eterno retorno de manera inadecuada. En el caso del enano "pesadamente", esto es, con resignación o con indiferencia, sin que se haga lugar al "gran juego del crear" de la voluntad del hombre. En el caso de los animales de Zarathustra, da la impresión de que la comprensión del retorno es inadecuada por ser demasiado ingenua y no tomar en cuenta lo *abismal* que dicho pensamiento entraña.