



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

Tiempo y eternidad en el eterno retorno de Nietzsche

Autor:

Razetto, Guido

Tutor:

Candiloro, Hernán, J.

2022

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Tesis de Licenciatura en Filosofía

Título: Tiempo y eternidad en el eterno retorno de Nietzsche

Autor: Guido Razzetto

DNI: 33.403.820

Director: Hernán J. Candiloro

Año: 2022

ÍNDICE

1	Introducción.....	4
2	La génesis del pensamiento del eterno retorno y su primera aparición en La gaya ciencia.....	8
2.1	Un pensamiento que irrumpe	8
2.2	A 6000 pies más allá del hombre y del tiempo	11
2.3	El peso más grave.....	14
3	Zaratustra y el enigma del eterno retorno.....	23
3.1	No hay ninguna voluntad: discurso exotérico y esotérico	23
3.2	La perspectiva solar de Así habló Zaratustra	25
3.3	La demencia caníbal de la metafísica: la noción de tiempo cronológico.....	32
3.4	Las consecuencias de la idea del tiempo cronológico: el espíritu de venganza.....	35
3.5	La visión de Zaratustra: símbolo y enigma.....	40
3.6	Las respuestas al enigma.....	44
3.7	Instante y eternidad	50
3.8	Superhombre: tierra, cuerpo y Selbst	56
4	Eterno retorno y voluntad de poder	65
4.1	Eterno retorno y diferencia.....	65
4.2	La lectura heideggeriana de la voluntad de poder.....	72
4.3	La voluntad de poder en Así habló Zaratustra: la vida como Überwindung	78
4.4	El carácter dionisiaco de la voluntad de poder.....	80
4.5	Voluntad de poder y superhombre: la metáfora del puente como ocaso	84
5	Anhelo, tiempo, eternidad	90
5.1	Tiempo y superhombre: una flecha de anhelo	90
5.2	Tiempo y eternidad: breve historia de una escisión	99
5.3	Eternidad e instante	105
6	Conclusión.....	111
7	Bibliografía.....	114

ABREVIATURAS PARA LAS OBRAS DE NIETZSCHE

AC	<i>El anticristo</i>
EH	<i>Ecce homo</i>
FW	<i>La gaya ciencia</i>
GD	<i>Crepúsculo de los ídolos</i>
GM	<i>La genealogía de la moral</i>
GT	<i>El nacimiento de la tragedia</i>
JGB	<i>Más allá del bien y del mal</i>
M	<i>Aurora</i>
Za	<i>Así habló Zaratustra</i>
FP	<i>Fragmentos póstumos (con indicación del volumen en números romanos)</i>

1 Introducción

En agosto de 1881 se encontraba Friedrich Nietzsche caminando por los bosques junto al lago de Silvaplana ubicado en el valle de La Engadina (Suiza), donde residía momentáneamente en busca del mejor clima para sus padecimientos de salud. Allí, cuenta el filósofo alemán, junto a una roca que se elevaba en forma de pirámide se le presentó por primera vez el pensamiento del eterno retorno. Este pensamiento es la columna vertebral de *Así habló Zaratustra*, probablemente la obra más célebre de Nietzsche, y una de sus creaciones más discutidas y revisitadas, junto con la voluntad de poder y el superhombre [*Übermensch*]¹. Aún más, si aceptamos la afirmación de Martin Heidegger según la cual “cada pensador piensa un único pensamiento” (Heidegger, 2005, pp. 39-40), entonces, a nuestro entender, el eterno retorno de lo mismo es ese único pensamiento en torno al cual gira la filosofía de Nietzsche. De allí la importancia de indagar en su sentido, su significado y sus implicancias.

Sin embargo, las menciones que podemos encontrar en el corpus de la obra nietzscheana al eterno retorno son tan escasas y enigmáticas que han dado lugar a las más diversas interpretaciones desde su surgimiento hasta hoy. Desde Baeuemler, quien se sirvió de la obra de Nietzsche para fundamentar el nazismo y que considera el eterno retorno como una mera “convicción «religiosa» totalmente personal” (Heidegger, 2001, p. 34) del autor carente de validez, pasando por el citado Heidegger, que ve en la filosofía de Nietzsche “la eminente posición histórico final de la metafísica occidental” (Heidegger, 2001B, p. 12), hasta Deleuze, para quien el eterno retorno expresa de manera contundente el principio “de la reproducción de lo diverso como tal, el de la repetición de la diferencia” (Deleuze, 2008, p. 69) y, por ende, de la deconstrucción de la metafísica, las lecturas de esta tan controvertida noción se han desplegado una tras otra y podemos suponer que lo seguirán haciendo².

1 Seguimos aquí la traducción de este término propuesta por Andrés Sánchez Pascual en su versión de *Así habló Zaratustra*. Sin embargo, en su libro *El sujeto y la máscara* Gianni Vattimo ha propuesto traducirlo por “ultrahombre”. En la siguiente sección de este trabajo nos explayaremos sobre los problemas de traducción que suscita este término.

2 La mayoría de las interpretaciones de la filosofía de Nietzsche hoy en día se mueven en la estela de la lectura deleuziana. Por ejemplo, Kiliç sostiene que “la esencia del eterno retorno es la diferencia” (Kiliç, 2018, p. 37). En el mismo sentido sostiene MacLaggan: “defiendo la necesidad de la interpretación ética fuerte de Deleuze, o como yo la llamo, la interpretación «onto-ética» de la doctrina nietzscheana del eterno retorno” (MacLaggan, 2014, p. 2). A estas lecturas se opone Malabou, para quien en los trabajos de Deleuze no se encuentra ninguna cita de Nietzsche “que literalmente implique el concepto de diferencia” (Malabou,

Ahora bien, tampoco el propio Nietzsche parecería haber escapado a las dificultades que trae lidiar con un pensamiento como este. Además de lo poco que escribió sobre el tema (teniendo en cuenta la importancia que él mismo le daba, llegando a denominarlo como su pensamiento más abismal³), sólo lo comentaba con algunos de sus confidentes y amigos más cercanos, como si fuera un secreto al que pocos pudieran tener acceso. Tal vez esto se debería a la propia inseguridad del autor de no contar con una demostración del eterno retorno, pues a varios de sus interlocutores llegó a confesarles su intención de estudiar ciencias naturales con el objetivo de encontrar una fundamentación científica para su doctrina.

Pero el pensamiento del eterno retorno no es propiedad del filósofo Nietzsche, puesto que no contiene un sentido único pasible de ser desentrañado al indagar en su obra. No hay *una* verdad que se oculte detrás de él, una interpretación última a la que podamos llegar en lo que respecta a esta doctrina. Es un pensamiento que no tiene fondo: un abismo. Por eso, nuestra tarea es seguir pensando el legado nietzscheano, mantenerlo vivo, porque consideramos que su pensamiento es todavía necesario e intempestivo⁴. Sobre todo cuando ello implique pensar también contra Nietzsche, o incluso más allá, o también marcar sus propios límites. De hecho, se podría decir que algo similar hizo el filósofo alemán al tomar una idea que ya estaba presente en las filosofías de la India, en sociedades arcaicas, o también en la Grecia antigua, pero a la cual exploró de forma muy particular hasta llegar a darle su propia impronta. Así pues, en el siguiente trabajo nos proponemos demostrar que en el eterno retorno se piensan las cuestiones fundamentales que hacen a la filosofía nietzscheana.

En este sentido, consideramos que no es posible comprender nociones tales como la voluntad de poder o el superhombre sin su relación con este pensamiento de los

2010, p. 25) (La traducción de los textos de Malabou, MacLaggan y Kiliç, tanto aquí como en lo sucesivo, es mía. GR). También hay quienes, como Duarte, se basan en la interpretación de Heidegger para estudiar la temporalidad que propone el eterno retorno y mostrar que este pensamiento “mantiene una concepción del tiempo bastante distinta a las ya dadas” (Duarte, 2015, p. 44) por la metafísica tradicional. En esta última línea se ubicará también nuestra propuesta.

3 “[...] te llamo a ti el más abismal de mis pensamientos!” (Za, p. 298).

4 Nietzsche escribió cuatro textos conocidos bajo el nombre de *Consideraciones intempestivas*, a las cuales se refirió como “íntegramente belicosas” (EH, p. 83). Allí Nietzsche lleva a cabo un ataque contra distintas cuestiones de la época como la cultura alemana o la forma de hacer historia de por aquél entonces. Por ello llamamos intempestivo a algo que está fuera o contra su tiempo, característica que el pensamiento de Nietzsche, según nuestra consideración, aún mantiene en muchos aspectos.

pensamientos. Por eso, a nuestro entender, la doctrina del eterno retorno es el tronco fundamental de donde nacen las distintas ramas de la filosofía nietzscheana. Voluntad de poder y superhombre, desde distintos ángulos, deben entonces ser pensados en conjunto con el eterno retorno. Y a la inversa, voluntad de poder y superhombre son necesarios para comprender cabalmente el alcance del eterno retorno. Pues, en definitiva, como intentaremos mostrar a lo largo de estas páginas, estos tres pensamientos clave de la filosofía de Nietzsche pueden ser leídos como distintas formas de abordar la misma problemática.

Por lo tanto, para emprender esta tarea, y seguir indagando y reflexionando sobre la noción del eterno retorno de lo mismo y el legado de la filosofía de Nietzsche, hemos decidido tomar como hilo conductor la cuestión del tiempo y la crítica implícita en la doctrina nietzscheana a la idea clásica de temporalidad que denominaremos “cronológica”. Pues consideramos que el eterno retorno, en definitiva, es un pensamiento sobre el tiempo y la forma de relacionarnos con él. Esta es, pues, nuestra hipótesis principal: la forma de abordar lo temporal que propone el eterno retorno es distinta a la que propone la metafísica tradicional que va desde Platón hasta Hegel. Fundamentalmente en que, como se intentará demostrar, no piensa el tiempo solamente a partir del presente, sino que asume sus otras dimensiones, pasado y futuro, como partes esenciales de él. En el eterno retorno, pasado y futuro dejan de ser comprendidos a partir del presente como ahora⁵ ya ocurridos o aún no ocurridos, es decir, ahora que han perdido su carácter de presentes y que, por lo tanto, se siguen rigiendo por él.

Ahora bien, en esta crítica a la comprensión del tiempo propia de la metafísica tradicional creemos que cumple un rol fundamental la noción de eternidad que aparece en *Así habló Zaratustra*. Nietzsche termina la tercera parte de esta obra⁶ con el capítulo titulado “Los siete sellos (o: La canción «Sí y Amén»)”. Dicho capítulo está compuesto por siete párrafos y todos ellos finalizan con las mismas palabras de Zaratustra:

5 Un ahora es un punto fijado arbitrariamente en la línea del tiempo, “de tal manera que en relación con dos puntos temporales siempre se puede decir que uno es anterior y otro posterior. A este respecto ningún ahora puntual del tiempo se distingue de cualquier otro. Cada punto, como un ahora, es el posible antes de un después; y como después, es el después de un antes” (Heidegger, 1999, p. 31)

6 Como lo indica Sánchez Pascual, originalmente esta tercera parte estaba destinada a cerrar la obra, hasta que más tarde se agregó una cuarta: “Con aquella tercera parte Nietzsche da por concluido el *Zaratustra*. Hasta un año más tarde no escribe lo que hoy es la cuarta y última parte (Za, p. 17).

Oh, cómo no iba yo a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, - ¡el anillo del retorno! Nunca encontré todavía a la mujer de quien quisiera tener hijos, a no ser esta mujer a quien yo amo: ¡pues yo te amo, oh eternidad! *¡Pues yo te amo, oh eternidad!*⁷ (Za, p. 318).

Así pues, creemos necesario darle relevancia a esta afirmación y explorar la cuestión de la eternidad en Nietzsche indagando en las posibilidades que ella nos pueda brindar a la hora de pensar una noción de tiempo distinta a la propuesta por la metafísica tradicional. Para ello debemos preguntarnos cómo se podrían entender estas palabras de Zarathustra en el marco de una crítica a la noción de tiempo cronológico, eso que Heidegger llama el “tiempo de la naturaleza” (Heidegger, 1999, p. 35), es decir, la comprensión del tiempo que lo identifica con una sucesión de instantes homogéneos en la que “el ahora es la medida de pasado y futuro” (Heidegger, 1999, p. 53). ¿Cómo podríamos entender el anhelo de eternidad aludido por Nietzsche? ¿Qué es la eternidad? ¿Cómo se puede amar la eternidad? ¿Cómo podemos pensar la eternidad en Nietzsche? ¿Y cuál es su relación, si es que la hay, con el tiempo?

Estas son algunas de las preguntas que nos acecharán a lo largo de este recorrido en el que indagaremos sobre la idea del eterno retorno en Nietzsche. Ahora que ya las hemos planteado podemos comenzar con nuestra reflexión.

7 Aquí y, salvo indicación expresa en contrario, en todas las demás citas las itálicas pertenecen al autor.

2 La génesis del pensamiento del eterno retorno y su primera aparición en La gaya ciencia

2.1 Un pensamiento que irrumpe

Ya mencionamos el contexto en el cual aparece el pensamiento del eterno retorno: la caminata por uno de los tantos bosques de Suiza. Se vuelve necesario ahora comentar el famoso pasaje de *Ecce Homo* en el que esta experiencia es narrada en primera persona por el propio Nietzsche:

Voy a contar ahora la historia del *Zarathustra*. La concepción fundamental de la obra, el *pensamiento del eterno retorno*, esa fórmula suprema de afirmación a que puede llegarse en absoluto, -es de agosto de 1881: se encuentra anotado en una hoja a cuyo final está escrito «A 6.000 pies más allá del hombre y del tiempo». Aquel día caminaba yo junto al lago de Silvaplana a través de los bosques; junto a una imponente roca que se eleva en forma de pirámide no lejos de Surlei, me detuve. Entonces me vino ese pensamiento [*Da kam mir dieser Gedanke*]. (EH, p. 103)

Como se desprende de estas líneas, el surgimiento de *Así habló Zarathustra* está estrechamente ligado a la aparición del pensamiento del eterno retorno, que aquí es abiertamente proclamado como su “concepción fundamental”. Además, esta idea central para la filosofía de Nietzsche es, tal como nos dice él mismo, una fórmula de suprema afirmación. Dejaremos para más adelante la pregunta acerca de por qué el eterno retorno podría ser calificado en esos términos y nos concentraremos en la última línea del pasaje. Allí Nietzsche declara: “Entonces me vino ese pensamiento”.

Podría decirse que el eterno retorno se le presenta a Nietzsche sin ser llamado, es decir, sin ser querido. Aparece súbitamente y sin previo aviso, irrumpe como una revelación. Así lo entiende también Pierre Klossowski: “El pensamiento del Eterno Retorno de lo Mismo viene a Nietzsche como un brusco despertar hasta el grado de una *Stimmung*⁸, de cierta tonalidad del alma” (Klossowski, 2004, p. 84).

La narración de este episodio por parte de Nietzsche nos remite al siguiente pasaje de *Más allá del bien y del mal*:

8 La importancia de la cuestión de la *Stimmung* ya había sido destacada por Heidegger en *Ser y tiempo*: “el ‘ser ahí’ es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo [*Stimmung*]” (Heidegger, 2004, p. 151). Este fundamental existencial del *Dasein* es designado como un “encontrarse” [*Befindlichkeit*] y es importante tener en cuenta que “El estado de ánimo «cae sobre». No viene ni de «fuera» ni de «dentro», sino que como modo de «ser en el mundo» emerge de este mismo” (Heidegger, 2004, p. 154).

[...] un pensamiento viene cuando «él» quiere, y no cuando «yo» quiero; de modo que es un *falseamiento* de la realidad efectiva decir: el sujeto «yo» es la condición del predicado «pienso». Ello piensa: pero que ese «ello» sea precisamente aquel antiguo y famoso «yo», eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración y, sobre todo, no es una «certeza inmediata». En definitiva, decir «ello piensa» es ya decir demasiado: ya ese «ello» contiene una *interpretación* del proceso y no forma parte del mismo. Se razona aquí según la rutina gramatical que dice «pensar es una actividad, de toda actividad forma parte alguien que actúe, en consecuencia-». (JGB, p. 38)

Este pasaje muestra a las claras cómo Nietzsche desconfiaba de la capacidad del “yo” para producir pensamientos desde sí mismo, pues este “yo”, si es que existe, no es ninguna certeza inmediata, como sí lo era para Descartes⁹. Las ideas no llegan cuando una supuesta voluntad yoica lo decide, sino cuando *ellas* quieren.

Así le llegó entonces a Nietzsche, un día de agosto de 1881, el pensamiento del eterno retorno: como una idea que irrumpió involuntariamente en su pensamiento, o incluso quizá contra su propia voluntad. Posteriormente a esta venida que, como vimos, tuvo el carácter de una súbita revelación, comienza la tarea de pensarlo, interpretarlo, incluso de luchar con él. Pues, como veremos, este pensamiento no es cualquier pensamiento sino que, como sostiene Heidegger, es el más difícil en un doble sentido: “es el más difícil de pensar y el que tiene el mayor peso. Es el más difícil de soportar” (Heidegger, 2005, p. 72).

El pensamiento del eterno retorno, entonces, se le presentó a Nietzsche súbitamente, sin ser querido, como una especie de revelación o, para usar la terminología del célebre capítulo de *Así habló Zaratustra*, como una visión y un enigma. Esto equivale a decir que no se le presentó en palabras, en un lenguaje diáfano o de fácil transmisión. La cuestión aquí es que las ideas más dignas de ser pensadas no son sencillas ni fácilmente comunicables.

Este pensamiento que se le presentó a Nietzsche, esta “aparición provisional de infinito” para utilizar la expresión de Alessandro Baricco¹⁰, carga sobre los hombros del

9 “Yo soy, existo, esto es cierto” (Descartes, 2004, p. 126).

10 En la novela *City*, del escritor italiano Alessandro Baricco, un profesor universitario llamado Mondrian Kilroy redacta un texto titulado “Ensayo sobre la honestidad intelectual” que consta de seis tesis que no ocupan más de una oración cada una. La primera de ellas sostiene: “Los hombres tienen ideas”. Al explicar dicha tesis, este profesor decía “que las ideas son como galaxias de pequeñas intuiciones, y sostenía que son algo confuso, que se modifica sin parar [...] Son *apariciones provisionales de infinito*”, decía. Las ideas «claras y definidas», añadía, son un invento de Descartes, son una estafa, no existen las ideas claras, las ideas

filósofo alemán el problema de su comunicación. Aún más, podríamos decir también que este problema no es un agregado externo, algo que viene en segundo lugar o con posterioridad. Muy por el contrario, el problema de la comunicación es totalmente intrínseco al pensamiento del eterno retorno.

Vale recordar en este sentido que en *Crepúsculo de los ídolos* se nos advierte que “no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática” (GD, p. 55). La relación entre metafísica y lenguaje es parte fundamental de lo pensado en este pensamiento. De ahí que no debería extrañarnos que muchas veces sea el propio Nietzsche quien, al intentar expresar la doctrina del eterno retorno, la termine convirtiendo en una idea cerrada y con pretensiones de claridad y distinción, o en una “canción de organillo”, tal como lo hacen los animales de Zarathustra¹¹. Pues el propio Nietzsche no está exento de los problemas de comunicabilidad que conlleva su pensamiento, ese pensamiento que, tal como ya vimos que dice Klossowski en el pasaje citado más arriba, produce una *Stimmung*, una “tonalidad del alma”¹². De ahí la importancia de la tarea interpretativa, pues “todo gran pensador es siempre un paso más originario en lo que *piensa* que en lo que inmediatamente *dice*. Por eso la interpretación tiene que tratar de decir lo no dicho que está en él”¹³ (Heidegger, 2001, p. 133). Esto no quiere decir que la interpretación pueda llegar a una verdad última del pensamiento de un autor, sino más bien todo lo contrario: lo impensado socava la posibilidad de llegar a un sentido final de la interpretación. Pues todo

son oscuras por definición, si tiene una idea clara, eso no es una idea” (Baricco, 2017, p. 200). La segunda tesis dice “Los hombres expresan ideas”, y aquí viene el problema: “Cuando expresas una idea, le das un orden que no posee en su origen [...] empiezas a descartar algunas cosas, a asumir otras, a ejemplificar esto y cortar aquello, a ordenar la totalidad dándole cierta lógica: trabajas un poco en ello y al final tienes algo que la gente puede comprender. Una idea «clara y definida». Al principio pretendes hacer las cosas de manera adecuada: intentas no deshacerte de demasiadas cosas, quisieras salvar todo el infinito de la idea que tenías en la cabeza. Lo intentas. Pero éstos no te dejan tiempo, están encima de ti, quieren comprender, te agreden” (Baricco, 2017, pp. 200-1).

11 “¡Oh truhanes y organillos de manubrio!, respondió Zarathustra y de nuevo sonrió, qué bien sabéis lo que tuvo que cumplirse durante siete días. - ¡Y cómo aquel monstruo se deslizó en mi garganta y me estranguló! Pero yo le mordí la cabeza y la escupí lejos de mí. Y vosotros, - ¿vosotros habéis hecho ya de ello una canción de organillo?” (Za, p. 300).

12 Casi que se podría decir que todo el *Así habló Zarathustra* intenta expresar esta “tonalidad del alma” despertada por la doctrina del eterno retorno, y el propio Zarathustra es muy consciente de cuán dificultosa es esta tarea: “¿Acaso todas las palabras no están hechas para los pesados? ¿No mienten, para quien es ligero, todas las palabras? Canta, ¡no sigas hablando!” (Za, p. 318). En este sentido podríamos decir que la *Stimmung* es previa a las palabras, que estas ya provienen de aquella. En términos de las palabras ya citadas de Baricco, la *Stimmung* sería lo que da lugar a esa aparición provisional de infinito que sería una idea. Pero ese infinito que está encerrado en la idea se pierde y no logra ser apresado por los límites de las palabras con las que se busca expresar la idea.

13 O sea, tratar de ahondar en lo infinito de la idea. Aunque, por supuesto, toda interpretación también son palabras que nunca lograrán apresar un sentido último de la idea.

pensamiento digno de ser pensado es siempre inagotable y lo que en él se piensa es mucho más que lo que se puede poner en palabras, ya sea por parte del autor como de sus intérpretes.

2.2 A 6000 pies más allá del hombre y del tiempo

En la hoja en la que bosquejó por primera vez la doctrina del eterno retorno, Nietzsche dice haber dejado anotada la frase: “A 6000 pies más allá del hombre y del tiempo” [“6000 Fuss jenseits von Mensch und Zeit”].

En primer lugar, es necesario señalar que la anotación a la que se refiere Nietzsche se ha conservado en la edición de los *Fragments póstumos*. Se trata del fragmento 11 [141] del período de primavera-otoño de 1881 y lleva como título “El retorno de lo igual. Esbozo”. Nos interesa remarcar que las palabras que aparecen al final no son idénticas a las que el filósofo alemán nos transmite en *Ecce homo*. Lo que dice exactamente el fragmento póstumo es “a 6000 pies sobre el nivel del mar ¡y mucho más sobre todo lo humano!” (FP II, p. 788).

En ambas versiones Nietzsche sostiene que para acceder al pensamiento del eterno retorno hay que elevarse hasta dejar atrás al hombre. O bien también podría pensarse que afirmar el eterno retorno es lo que nos eleva por encima de nuestra condición. “El hombre es algo que debe ser superado [überwunden]” (Za, p. 34) dice Zarathustra cuando baja al mercado y anuncia el superhombre¹⁴. Si bien no nos adentraremos ahora en la relación

14 Es importante distinguir la superación nietzscheana [überwunden] de la superación hegeliana [aufgehoben] ya que ambos pensadores utilizan términos diferentes en su idioma original. La *Überwindung* no supone, como sí lo hace la *Aufhebung* de Hegel, ni una idea de progreso ni una concepción de la historia con un sentido teleológico orientado al cumplimiento de un fin postulado por una razón universal. Por el contrario, la superación nietzscheana y la doctrina del eterno retorno en general suponen, como dice Jara, “un tiempo y una historia que se encuentran en un incesante hacerse y rehacerse” (Jara, 2018, p. 244).

En cuanto a la expresión superhombre, el término utilizado por Nietzsche es *Übermensch*. La preposición *über* tiene el sentido de “sobre”, “por encima de” o “más allá de”. Contra la traducción más frecuente de “superhombre”, Vattimo ha propuesto “ultrahombre” “para acentuar la trascendencia de este tipo de hombre con respecto al hombre de la tradición. La incapacidad de captar esta trascendencia y novedad parece ser común a la mayor parte de las interpretaciones de que se han dado a la filosofía de Nietzsche. Esta incapacidad está cerca ante todo, y paradójicamente, de la lectura nazi de Nietzsche [...]” (Vattimo, 1989, p. 167) El problema de las traducciones como “superhombre” o “ultrahombre” es que los prefijos “super” y “ultra” nos hacen pensar en una especie de sujeto con sus características habituales hipostasiadas (interpretación que favoreció las lecturas nazis de las que habla Vattimo), lo cual a nuestro entender está muy alejado de lo que nos propone Nietzsche. Creemos que lo que nos quiere transmitir la palabra *Übermensch* es una noción de lo humano que esté “más allá de” lo conocido hasta ahora. Por supuesto que queda por dilucidar qué sea este “más allá de”, cuestión a la que volveremos más adelante. Sin embargo, creemos que la traducción “superhombre” cuenta con un punto a su favor, y es que mantiene en español el juego entre *Übermensch* (super-hombre) y *Überwindung* (super-acción). Por ello, mantendremos la traducción

entre el eterno retorno y el superhombre, no queremos dejar de remarcar que este simbolismo de altura que utiliza el filósofo alemán en el primer esbozo del pensamiento de los pensamientos continúa siendo sostenido por Zarathustra quien, además, vive en la montaña, es decir, varios pies por encima de los hombres del mercado. Pero el pasaje de *Ecce homo*, cuya redacción se llevó a cabo en el año 1888, agrega una dimensión que aún no estaba presente, al menos explícitamente, en el fragmento de 1881. Allí, el pensamiento del eterno retorno no está puesto sólo más allá de todo lo humano, sino también más allá del tiempo. Debemos entonces plantearnos las preguntas: ¿qué es el tiempo?, o bien, ¿qué entiende Nietzsche cuando habla de tiempo? ¿Y qué quiere decir que la experiencia del eterno retorno de lo mismo se ubique “más allá del tiempo”? Cuestiones todas que volverán más adelante cuando comentemos los pasajes pertinentes de *Así habló Zarathustra*.

Sin embargo, queremos mencionar aquí un sentido en que podríamos pensar ese instante de revelación que tuvo Nietzsche en 1881 en relación al tiempo. Dice Klossowski:

[...] ese mismo instante en que se me ha revelado la necesidad del movimiento Circular se presenta en mi vida ¡como si nunca anteriormente hubiese tenido lugar! Fue necesaria la *hohe Stimmung*, la alta tonalidad de mi alma, para que sepa y sienta la necesidad de que todas las cosas regresen. Si medito acerca de esta elevada tonalidad en la que súbitamente se refleja el Círculo, acabo por constatar que, por poco que lo admita, ya no como mi propia obsesión, si no como única aprehensión válida del ser -como la única realidad- no es posible que ésta no se me haya revelado ya innumerables veces, tal vez bajo otras formas. (Klossowski, 2004, p. 86)

Por lo tanto, el momento en que se revela el retorno de todas las cosas, según la propia doctrina, no puede ser nunca un instante originario de inspiración, si no que este pensamiento se tuvo que haber presentado innumerables veces ya, y lo seguirá haciendo innumerables veces más. Ese instante, por lo tanto, está más allá de sí mismo, y más allá incluso del sujeto Nietzsche, pues, como dijimos al comienzo de este trabajo, él no fue el primero en meditar sobre esta idea. Y si su pensamiento está en lo cierto, entonces tampoco será el último¹⁵.

“superhombre” que es la que aparece en las ediciones de Nietzsche al español que estamos trabajando, tanto en las traducidas por Andrés Sánchez Pascual, como en las de la obra póstuma que llevó a cabo un grupo de diversos traductores, pero sin olvidar nunca la siguiente observación: el prefijo "super" de super-hombre y de super-acción no debe ser entendido como un incremento sino, por el contrario, como una transfiguración.

15 La tradición hindú, por ejemplo, ha elaborado un sistema que ordena toda la periodicidad de las creaciones y destrucciones cósmicas en ciclos. Las unidades de medida de estos ciclos son los *yugas* o edades. Un ciclo

En ese sentido, el pensamiento del eterno retorno está siempre retornando, siempre volviendo, y siempre todavía por venir, no sólo en el pensador Nietzsche como individuo, sino también históricamente en la India, Grecia, Alemania y muchas otras culturas. Por tanto, nunca termina y nunca terminará de interpelarnos y de acecharnos, más allá de cualquier instante dentro de la cronología del tiempo en que se haga presente. Sobre todo porque en el fondo no hay ninguna esencia, ningún fundamento, es un pensamiento que permanece y permanecerá abierto, desfondado, como un abismo. Por venir, pero a la vez retornando, este pensamiento pone en jaque la noción de tiempo cronológico que apela al presente como forma privilegiada de acceder a la comprensión de lo temporal. Por eso es el más temible, como dice el propio Nietzsche, el más difícil de tolerar.

En suma, tal y como hemos expuesto ya desde su primera experiencia el pensamiento del eterno retorno nos expone a una serie de problemáticas que deberemos retomar y ampliar: la deconstrucción del “yo”, la relación entre metafísica y lenguaje y el cuestionamiento a la noción de tiempo cronológico. Todo lo cual nos hace pensar que la vivencia del eterno retorno no separa al pensamiento de lo que se intenta pensar en él. En efecto, el pensamiento y lo pensado coinciden en el eterno retorno. Y eso porque no se trata de un pensamiento meramente lógico o teórico, sino de una *Stimmung*, es decir, una vivencia cuyo sentido, tal como afirma Vattimo, sólo nos resultará claro por la experiencia viva que de ella podamos tener¹⁶. Esta particularidad hace del eterno retorno un pensamiento que no sólo debe ser pensado, si no también vivido.

completo (o *mahayuga*) se compone de cuatro edades de duración desigual que se van haciendo más cortas a medida que se avanza desde la primera hacia la última. En total, un *mahayuga* dura 12.000 años (aunque estos también han sido considerados por algunos intérpretes como “años divinos”, donde cada uno tendría una duración de 360 años solares, con la cual un *mahayuga* duraría en total 4.320.000 años solares). Todo este ciclo comienza con el esplendor de la creación y se va diluyendo cada vez más en una progresiva decadencia hasta su completa destrucción, secuencia que se reproduce también al interior de cada *yuga*. “El último *yuga*, aquél en que nos encontramos actualmente, se llama, por lo demás, la «edad de las tinieblas» (*Kali-yuga*). El ciclo completo termina por una «disolución», un *pralaya*, que se repite de manera más radical (*mahapralaya*, la «gran disolución») al final del milésimo ciclo” (Eliade, 2009, p. 113).

A su vez, como sostiene Eliade, este mito todavía es “claramente perceptible en las primeras especulaciones presocráticas. Anaximandro sabe que todas las cosas nacieron del *apeiron* y a él volverán. Empédocles explica por la supremacía alternante de los dos principios opuestos, *philia* y *neikos*, las eternas creaciones y destrucciones del cosmos [...] En cuanto al «eterno retorno» -la recuperación periódica de la existencia anterior por todos los seres- es uno de los pocos dogmas de los que sabemos con certeza que pertenecían al pitagorismo primitivo” (Eliade, 2009, pp. 118-119). Pero además de Grecia y la India, se pueden observar registros del mito del eterno retorno en muchas otras culturas. Para mayor detalle se puede consultar: M. Eliade (2009), *El mito del eterno retorno*, Madrid: Alianza editorial.

16 “[...] el eterno retorno no es un concepto que se pueda entender teóricamente, discutiendo sus posibilidades y su eventual carácter contradictorio «lógico» (¡con los instrumentos de la lógica de dominio!):

2.3 El peso más grave

“...donde hay peligro crece lo que nos salva”

Hölderlin, *Patmos*

Desde que lo experimentó en agosto de 1881, Nietzsche nunca dejó de enfrentarse y lidiar con este pensamiento y, a lo largo de su obra, no siempre lo presentó de la misma manera o con la misma lucidez. La primera aparición del eterno retorno en las obras que publicó en vida tiene lugar en el libro cuarto de *La gaya ciencia*, redactado en enero de 1882¹⁷. Se trata del párrafo 341 que citamos a continuación:

El peso más grave.- Qué pasaría si un día o una noche un demonio se deslizara furtivo en tu más solitaria soledad y te dijera: «Esta vida, tal como la vives ahora y tal como la has vivido, la tendrás que vivir una vez más e incontables veces más; y no habrá nada nuevo en ella, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que retornar a ti, y todo en la misma serie y la misma 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 girado siempre de nuevo- y tú con él, mota de polvo del polvo!»- ¿No te echarías al suelo y castañetearías los dientes y maldecirías al demonio que así hablaba? ¿O has vivido alguna vez un instante formidable en el que le hubieras respondido: «¡eres un dios y nunca escuché algo más divino!»? Si ese pensamiento adquiriera poder sobre ti, te transformaría, tal como eres, y quizás te destruiría; ¡la pregunta, a propósito de todo y de cada cosa, «¿quieres esto otra vez e innumerables veces más?» estaría en tus

es un anuncio que propone un experimento, un cambio práctico radical del modo de ser del hombre, y sólo *a posteriori* del mismo resultará claro el sentido de la doctrina por la experiencia viva que de ella tendremos” (Vattimo, 1989, p. 244).

17 El libro cuarto de *La gaya ciencia* se titula “Sanctus Januarius”, en honor al mes del año que justamente sirvió de inspiración para su redacción. Al nombrar el mes de enero en su forma latina, Nietzsche nos recuerda, aunque probablemente sin intención, al dios romano *Ianus* (Jano), de quien deriva el nombre *Ianuarius*. Normalmente Jano es representado con dos cabezas que miran en direcciones opuestas, con dos manos que sostienen un cetro (símbolo de realeza) y una llave, porque es el *ianitor*, el guardián de las puertas. Pero estas puertas son temporales, Jano abre y cierra las épocas. Por eso también sus dos cabezas son generalmente interpretadas como una dirigiendo la mirada hacia el pasado y otra hacia el futuro. Ahora bien, según algunas lecturas el verdadero rostro de Jano es el que mira al presente: “Este tercer rostro, en efecto, es invisible, porque el presente, en la manifestación temporal, no es sino un instante inasequible. Pero, cuando se alcanza la elevación por encima de las condiciones de esta manifestación transitoria y contingente, el presente contiene toda realidad [...] Según estas breves consideraciones, es fácil comprender ya que Jano representa verdaderamente a Aquél que no es sólo «Señor del triple tiempo» (designación que se aplica igualmente a *Shiva* en la doctrina hindú), sino también y ante todo el «Señor de la eternidad» [...] Es evidente, en efecto, que el «Señor de los tiempos» no puede estar sometido al tiempo, el cual tiene en él su principio” (Guénon, 1995, pp. 104/105).

manos como el peso más grave! O bien, ¿cómo tendrías que quererte a ti y a la vida para no *pretender nada más* que esta confirmación última, que este último sello? (FW, pp. 255/256)

Tras leer estas líneas parecería correcto preguntarnos, como hace Heidegger, “¿Dónde queda aquí lo «jovial»? ¿No comienza más bien el pavor?” (Heidegger, 2001, p. 223). El eterno retorno es presentado aquí por Nietzsche como el peso más grave [*Das grösste Schwergewicht*], es decir, como el pensamiento más difícil de tolerar, tal como ya hemos mencionado. Tiene el poder de transformarnos, pero también de destruirnos.

Cragolini se refiere al pensamiento nietzscheano en general como una filosofía de la tensión, es decir, una filosofía que “encuentra su fuerza, su impulso y su movimiento precisamente en esa tensión que se produce entre los aspectos negativos y positivos, en ese juego entre el «no» y el «sí»” (Cragolini, 2006, p. 16). En este sentido, el eterno retorno no escapa a esta generalidad de la filosofía de Nietzsche, pudiendo convertirse en una fórmula de suprema afirmación que nos haga participar de un sentimiento de gloria divina, o en el pensamiento que nos hunda en la más terrible desesperación¹⁸.

Ahora bien, algunos intérpretes, como el filósofo griego Alexander Nehamas, tienden a ver en estas líneas de *La gaya ciencia* una doctrina ética, o una teoría de la personalidad. De acuerdo a su lectura, de aquí no se sigue que Nietzsche haya sostenido o intentado sostener una teoría cosmológica acerca del mundo como la que se podría desprender de este pasaje, es decir, que nuestra historia, y la historia del mundo en general, se repita una e innumerables veces, que el universo funcione como un gigantesco reloj de arena que al llegar a su fin vuelva a ser girado para que todo comience de nuevo en el mismo orden y sucesión. Según Nehamas, el pasaje que estamos comentando:

[...] no presupone la verdad de la afirmación de que el mundo, o la propia vida, se repiten eternamente, o incluso que esto sea una noción creíble. Nietzsche simplemente no está interesado en esa cuestión. Sí está interesado, sin embargo, en la actitud que uno debe tener frente a sí mismo para reaccionar con alegría y no con desesperación a la

18 También en cuanto a sus posibles interpretaciones éticas, el eterno retorno se balancea entre dos lecturas a nuestro entender erróneas que amenazan con convertirlo en una doctrina cerrada y definitiva. En *Así habló Zaratustra* estas dos lecturas están representadas, por un lado, por el adivino que anuncia el “«¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!»” (Za, p. 197), es decir, un fatalismo en el cual todo se volvería vano y sin sentido. Y, por el otro lado, por el asno, el cual dice a todo *Ja* (sí), del cual volveremos a hablar en este mismo apartado.

pregunta del demonio, al pensamiento de que nuestra vida se repetirá, idéntica en cada detalle, una y otra vez. (Nehamas, 1980, p. 340)¹⁹

Al igual que Nehamas, consideramos que no hay que entender literalmente estas palabras de Nietzsche que, por otra parte, aparecen expresadas en modo potencial, es decir, como una hipótesis, como un “qué pasaría si...”. Según este intérprete, en su doctrina del eterno retorno de lo mismo Nietzsche sostiene una teoría según la cual podemos reconciliarnos con el pasado y liberarnos del resentimiento. Esto está expresado en un importante capítulo de *Así habló Zaratustra* llamado “De la redención”²⁰, en el cual Zaratustra afirma que “Todo «fue» es un fragmento, un enigma, un espantoso azar – hasta que la voluntad creadora añade: ¡Pero yo lo quise así!” (Za, p. 206). En este sentido, según Nehamas, lo que está planteado en el pasaje de *La gaya ciencia* es una alternativa entre dos posibles reacciones a la pregunta del demonio, una de alegría y otra de desesperación. Lo que Nietzsche estaría pensando es que si aunque sea por un momento, un instante, alguien se pudiese sentir satisfecho como para querer que ello se repitiese innumerables veces más, entonces tendríamos que querer también la repetición de todos los acontecimientos y acciones que derivaron en ese instante de plena jovialidad: “Aceptar el presente, por lo tanto, implica aceptar todo lo que llevó a él” (Nehamas, 1980, p. 349), lo cual no nos permitiría modificar el pasado, pero sí su significado.

En la misma línea que Nehamas, Cragolini también sostiene a partir de este pasaje que la idea del eterno retorno es una hipótesis para la acción o una “ficción útil para el actuar humano” (Cragolini, 2003, p. 136). De lo que se trata aquí es de una afirmación a través de la cual el instante retorna como querido, afirmación que se expresa en la fórmula dionisiaca del *amor fati*²¹, en la que Nietzsche recupera nociones hasta entonces excluidas de la historia de la metafísica occidental como las de azar y devenir. Ahora bien, la peculiaridad de esta hipótesis es que se nos presentaría como un “anti-dogma”, es decir, que se niega a sí misma en el mismo momento en que se afirma, ya que:

19 La traducción del texto de Nehamas, tanto aquí como en lo sucesivo, es mía. GR.

20 Este capítulo fundamental de la segunda parte de *Así habló Zaratustra* se analizará con mayor detenimiento en el apartado 3.3.

21 Esta fórmula en latín literalmente quiere decir “amor a lo que acontece” y fue definido por el propio Nietzsche en *Ecce Homo*: “Mi fórmula para expresar la grandeza del hombre es *amor fati*: el no querer que nada sea distinto ni en el pasado ni en el futuro ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y aun menos disimularlo -todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario-, sino *amarlo*...” (EH, p. 61). Sirva esto como definición provisional del *amor fati*, en la que nos detendremos con mayor detalle en el apartado 5.1.

[...] en el momento en que decide afirmar el instante, «destruye» su propia máxima del actuar: si algo retornara, ya no retornaría como «lo mismo», si no como lo diferente, porque el instante ha sido transformado en tanto querido [...] El eterno retorno es, entonces, una decisión; no es una «idea» que se lee: es una hipótesis paradójica, en la que la afirmación es la negación del «contenido» de lo que se afirma. (Cragolini, 2006, p. 25)

Nos parece importante aquí llamar la atención sobre dos cuestiones. En primer lugar, este carácter de decisión que posee el eterno retorno es fundamental para Nietzsche y lo podemos observar, por ejemplo, en la segunda parte del capítulo “De la visión y del enigma” en *Así habló Zaratustra*, en la que un pastor muerde la cabeza de una serpiente negra que se le deslizaba por la garganta ahogándolo. Pero también tendremos que volver más adelante sobre ello para preguntarnos quién está detrás de esta decisión de afirmar el instante ¿Hay un sujeto? ¿Hay una voluntad que quiere? ¿No vienen los pensamientos, como veíamos en el apartado anterior, cuando *ellos* quieren y no cuando *yo* quiero? ¿Se puede, entonces, seguir hablando de *decisión* con respecto al eterno retorno?²²

Por otro lado, también tendremos que preguntarnos por el carácter de la noción de “instante”. Pues, ¿qué es el instante? ¿Y cómo un pensamiento que supone una crítica a la idea de tiempo cronológico, del tiempo pensado a partir del ahora presente, podría sostenerse en la noción de instante, es decir, en lo más característico de la concepción que pretende derribar? ¿En qué se diferencia el instante del “ahora” del tiempo cronológico? Llegaremos al tratamiento de estas preguntas una vez que nos adentremos de lleno en el análisis de *Así habló Zaratustra*.

Por ahora, es importante destacar que, como sostiene Cragolini:

El *amor fati*, *Stimmung* posible a partir del eterno retorno, no es entonces la mera afirmación de lo que se da sin más sino una forma de relación con el presente en la que es posible afirmar la vida solamente en la medida en que la negación impide constantemente lo que podría constituirse como forma de apología de lo existente sin más. (Cragolini, 2006, p. 26)

Como vemos, más que una decisión aquí reaparece la cuestión de la *Stimmung*, del eterno retorno como un estado de ánimo o tonalidad del alma, como comentaba Klossowski. Sin embargo, nos interesa hacer hincapié ahora en el hecho de que no se puede

²² El episodio del pastor que muerde la serpiente y el valor de la decisión en *Así habló Zaratustra* serán analizados con mayor detenimiento en el apartado 3.2.

pensar el eterno retorno, y especialmente su sentido de afirmación, como un decir “sí” a todo lo que acontece. Esto sería algo totalmente impracticable, pues nadie está exento de atravesar momentos de angustia y tristeza a lo largo de su vida. Y además, Nietzsche es el primero en ponderar y destacar el valor del sufrimiento, exhortándonos a “tomar el sufrimiento en profundidad, como medio de transformación” (FP III, p. 354). La caricatura que representa esta manera equivocada de entender la doctrina del eterno retorno en *Así habló Zaratustra* como la mera afirmación automática de lo que tiene lugar es la del asno, que a todo dice *Ja* (sí)²³. Por eso, a la hora de pensar el eterno retorno en relación con el actuar humano es necesario que tengamos presente esta advertencia que muy bien señala Cragolini en el fragmento que acabamos de citar: no debemos entender esta doctrina como una “mera afirmación de lo que se da sin más”.

En el mismo sentido que Nehamas y Cragolini, y comentando el célebre pasaje citado de *La gaya ciencia*, Karl Löwith sostiene que la idea del eterno retorno es introducida:

[...] no como una doctrina metafísica, sino como un imperativo ético: vive como si «el eterno reloj de arena de la existencia» vaya a ser girado por siempre, de manera que podamos imprimir en cada una de nuestras acciones el peso de una responsabilidad ineludible. (Löwith, 1945, p. 276)²⁴

Pero a su vez, el propio Löwith nos dice que el eterno retorno en *Así habló Zaratustra* “no se presenta como una hipótesis, sino como una verdad metafísica” (Löwith, 1945, p. 277). Como ya hemos dicho, no creemos que la doctrina nietzscheana pueda ser calificada como una “verdad”, puesto que esto implicaría la postulación de un nuevo

23 “En verdad, tampoco me agradan aquellos para quienes cualquier cosa es buena e incluso este mundo es el mejor. A estos los llamo los omnicontentos [...] Decir siempre sí – ¡esto lo ha aprendido únicamente el asno y quien tiene su mismo espíritu!” (Za, p. 271). Nietzsche también discute en varias ocasiones con la idea de la felicidad como meta de la vida, tomando como referencia sobre todo al utilitarismo inglés: “la felicidad: quiere decir la felicidad inglesa con confort y *fashion*, comodidad, hedoné” (FP III, p. 619). La búsqueda de los placeres inmediatistas y efímeros, el intentar desterrar el dolor y el sufrimiento de la vida, es muy propio de la mentalidad contemporánea, algo que podemos observar en el cotidiano día a día, una creación propia de nuestra época, de los empujados hombres del mercado, y de la que Zaratustra ya nos advertía en el siglo XIX: “Nosotros hemos inventado la felicidad – dicen los últimos hombres, y parpadean” (Za, p. 39). Contrariamente a esta felicidad de los angustiados y los cansados que buscan la tranquilidad, la ausencia de dolor y la inmovilidad, Nietzsche nos dice: “lo incierto, lo cambiante, lo capaz de transformación, lo ambiguo es *nuestro* mundo, un mundo peligroso” (FP III, p. 862). En este sentido, podemos preguntarnos hasta qué punto la metafísica tradicional de lo estable y duradero ha penetrado en nuestra idea de felicidad, o incluso si es posible una idea de felicidad por fuera de dicha metafísica. Esta cuestión de la felicidad retornará en varias ocasiones a lo largo de nuestro trabajo.

24 En todos los casos la traducción del texto de Löwith es mía. GR.

absoluto, un nuevo Dios. Por el contrario, se debe mantener siempre su carácter hipotético. Pero sí coincidimos con Löwith cuando dice que esta doctrina posee consecuencias tanto éticas como metafísicas. Aunque también creemos que no debemos esperar hasta *Así habló Zaratustra* para empezar a advertir estas últimas.

Así pues, a nuestro entender, en esta primera comunicación pública del eterno retorno ya está contenido todo el peso de este pensamiento. A esto justamente se refiere el título del párrafo: “El peso más grave”. Recordemos que, para Nietzsche, la muerte de Dios tiene como consecuencia, entre otras cosas, el aligeramiento y pérdida de apoyo de la existencia. Así nos llama la atención sobre este punto en un fragmento póstumo del año 1885: “Esto es una terrible novedad que todavía necesita un par de siglos para convertirse en *sentimiento* de los europeos: y entonces durante algún tiempo parecerá que todas las cosas han perdido su peso” (FP III, p. 720). Más allá de que aquí sólo se refiera al ámbito europeo, podemos observar cómo Nietzsche nos advierte que todavía en el siglo XIX no se llegan a apreciar las consecuencias de la muerte de Dios en toda su magnitud. Por otro lado, nuestra responsabilidad y nuestra tarea frente a este hecho ya habían sido dejadas en claro algunos años antes en otro fragmento póstumo: “Si de la *muerte de Dios* no extraemos una grandiosa *renuncia* y una continua victoria sobre *nosotros*, tendremos *que cargar* con la *pérdida*” (FP II, p. 838).

Es así entonces como en la misma obra en la que el hombre frenético anuncia por primera vez la muerte de Dios²⁵ también se propone el “nuevo *centro de gravedad: el eterno retorno de lo igual*”²⁶ (FP II, p. 788). Claro que este nuevo centro, como iremos viendo, no tendrá las características del viejo Dios. Tanto es así que cabría preguntarse si la idea de “centro” puede seguir aplicándose al pensamiento del eterno retorno. No obstante, nos parece que la expresión “centro de gravedad” que utiliza Nietzsche quiere hacer referencia justamente a esta cuestión de lo pesado y gravoso de esta doctrina. El eterno retorno sería ese gran peso que atrae todo hacia así, como el centro de la tierra que atrae

25 “«¿A dónde ha ido Dios?», exclamó, «¡yo os lo diré! ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!»” (FW, p. 169).

26 Esta forma de referirse al eterno retorno aparece en el mismo fragmento de agosto de 1881 del que ya citamos una parte en el apartado anterior, en esa hoja en la que Nietzsche dejó anotada por primera vez su experiencia de Sils-María.

con su gravedad²⁷. Este pensamiento de los pensamientos es, por lo tanto, el peso más grave.

En resumidas cuentas, la doctrina del eterno retorno tiene sin duda implicancias de orden ético que han sido destacadas por diversos intérpretes, algunos de los cuales hemos mencionado en este apartado. Estos autores ponen de relieve el aspecto ético de la doctrina del eterno retorno como una guía para la acción, basándose fundamentalmente en el pasaje de *La gaya ciencia* que citamos al comienzo y en el que se hace público por primera vez el eterno retorno en la obra de Nietzsche. Sin embargo, nuestra intención será no reducirlo a esta lectura ética sino pensar también sus implicancias metafísicas, fundamentalmente en relación a la temporalidad.

Ahora bien, aunque esta doctrina no se limite a una propuesta para la acción humana, por supuesto que también la incluye. Sólo que, tal como dice Heidegger en su seminario sobre Nietzsche, “con «actuar» no se alude aquí meramente a la actividad práctica ni tampoco al actuar ético, sino a la totalidad de las referencias del hombre al ente y a sí mismo” (Heidegger, 2001, p. 225). Necesariamente una doctrina como la del eterno retorno de lo mismo nos pone ante un modo de ser distinto del hombre en relación al mundo, es decir, diferente al planteado por la metafísica tradicional. Por ello es que Nietzsche nos pregunta si estamos dispuestos a soportar un peso semejante, si estamos dispuestos a dejar que dicho pensamiento haga mella en nosotros hasta transformarnos e

27 Esta cuestión ha sido abordada con detenimiento por José Jara, quien trabajó la idea del cuerpo como centro de gravedad en el pensamiento de Nietzsche. No debería resultarnos extraño que esta noción también pueda ser aplicada al cuerpo ya que, como se dijo anteriormente, el pensamiento del eterno retorno no puede escindirse de la vivencia que podemos tener de él. Y dicha vivencia sólo puede producirse a través de un cuerpo. Por ello, como veremos más adelante, Nietzsche destacará la importancia vital que tiene el cuerpo para el *Übermensch*. Por otra parte, Jara también destaca, como hemos hecho nosotros, que la noción de centro de gravedad no puede ser entendida como un fundamento, un absoluto o, para el caso del cuerpo, como una sustancia. Por el contrario, esta expresión denota “que el cuerpo no puede de ninguna manera entenderse como sustancia ni que su comprensión, sentido o verdad remita a una esencia” (Jara, 2018, p. 94). Para demostrar esto, nos remite a la teoría gravitacional de Newton: “La gravitación universal implica que la relación entre los cuerpos, entendidos en su condición física, es relativa a la fuerza con que cada uno o varios de ellos actúe sobre otros y, a la vez, resista a la fuerza que esos otros ejerzan sobre él o ellos. De manera que lo que ellos «son», está determinado por la relación en que se encuentran en un sistema dado. Cada uno de ellos puede poseer la peculiaridad física que en cada caso se determine, pero dentro de ese sistema de relaciones todos ellos son dependientes entre sí con respecto al lugar que ocupen y a los efectos que pueden producir unos sobre otros en dicho sistema. Por tanto, cada cuerpo es allí causa y efecto *a la vez* de las posiciones relativas de los otros y de la suya propia, así como de sus respectivos comportamientos físicos. Ninguno de ellos puede ser definido como una sustancia, ninguno de ellos puede pretender ser el fundamento subyacente y autosuficiente que permita entender el ser y el aparecer ni de sí mismo ni de otro cuerpo” (Jara, 2018, pp. 94-95).

incluso destruirnos, o si por el contrario, maldeciríamos con todas nuestras fuerzas y castañetearíamos los dientes para no dejarlo penetrar en nuestra apacible tranquilidad.

El pensamiento del eterno retorno, por lo tanto, nos enfrenta ante lo más difícil de pensar, y no lo hace de una manera que nos resulte totalmente ajena, es decir, de una manera puramente teórica y abstracta, sino que muy por el contrario, nos plantea preguntas que transforman lo más profundo de nuestra humanidad y su relación con el mundo. En otras palabras, el pensamiento del eterno retorno nos propone una *Stimmung*, una nueva “tonalidad del alma” frente al mundo. Por ello es importante remarcar que no podemos reducir las palabras del parágrafo 341 de *La gaya ciencia* a su simple literalidad, imputándole a Nietzsche una supuesta teoría según la cual nuestras vidas se repiten una y otra vez con los mismos exactos acontecimientos. Si bien esa interpretación podría surgir de una primera y apresurada lectura, hay que tener en cuenta la problemática ya mencionada entre eterno retorno y lenguaje, algo que Nietzsche siempre tuvo muy en claro, como vimos cuando mencionamos el episodio en el que los animales de Zarathustra intentan poner el eterno retorno en palabras y son inmediatamente acusados de convertirlo así en una canción de organillo, es decir, una melodía hueca que se repite sin cesar.

Nuestro mundo se construye a partir del lenguaje que hablamos y la metafísica está presente en él; de ahí el problema de explorar formas de pensar que intenten escapar a ella con las mismas herramientas que la sostienen²⁸. Por tanto, al enfrentarnos a una cuestión como el eterno retorno, quizás lo mejor sea intentar escuchar más allá de lo meramente escrito. Es interesante al respecto la siguiente observación que hace Nietzsche en un fragmento póstumo de 1882, el mismo año en que se publicara *La gaya ciencia*:

Lo que mejor se comprende en el lenguaje no son las palabras mismas, sino la tonalidad, la intensidad, la modulación, el ritmo con el que se pronuncian las palabras –dicho brevemente, la música que hay tras las palabras, la pasión que hay tras esa música, la personalidad que hay

28 Además del mencionado el pasaje de “*Crepúsculo de los ídolos*” en el que Nietzsche sostiene que no dejaremos de creer en Dios hasta que no dejemos de creer en la gramática, pueden encontrarse otras referencias sobre la relación entre gramática y metafísica en FP IV, p. 120: “La separación del «hacer» y el «agente», del acontecer y un (algo) que *hace* que acontezca, del proceso y un algo que no es proceso sino que permanece, substancia, cosa, cuerpo, alma, etc., es – el intento de comprender el acontecer como una especie de desplazamiento y cambio de posición del «ente», de lo que permanece: esta antigua mitología ha fijado la creencia en «la causa y el efecto», después de que esa creencia hubiera encontrado una forma firme en las funciones gramaticales lingüísticas”; y en FP IV, p. 148: “Que tenemos derecho a *distinguir* entre sujeto y predicado, entre causa y efecto – ésta es nuestra creencia más fuerte; en el fondo, la creencia misma en la causa y el efecto, en *conditio* y *conditionatum* es ya un caso particular de la creencia primera y general, de nuestra creencia primitiva en el sujeto y el predicado”.

tras esa pasión: en suma, todo lo que no puede ser *escrito*. (FP III, p. 77)

Para pensar el eterno retorno, por lo tanto, hay que dejar de lado por momentos la literalidad de las meras palabras y, más allá de que Nietzsche diga que no se puede transmitir por escrito, escuchar su música: “Acaso sea lícito considerar el Zarathustra entero como música;- ciertamente una de sus condiciones previas fue un renacimiento en el arte de *oír*” (EH, p. 103). Propongámonos entonces, ahora sí, intentar oír el canto de Zarathustra.

3 Zarathustra y el enigma del eterno retorno

3.1 No hay ninguna voluntad: discurso exotérico y esotérico

Así habló Zarathustra es seguramente la obra más compleja y profunda de Nietzsche, y es también donde mayores referencias podemos encontrar a los temas principales de la filosofía nietzscheana como la voluntad de poder, el superhombre y, por supuesto, el tema que nos ocupa en particular: el eterno retorno. Proponemos comenzar el camino a través de este texto por el capítulo titulado “De la redención” que se encuentra al final del libro segundo de la obra. Esta propuesta no es caprichosa, ya que en él se plantea el problema que conlleva la noción de tiempo cronológico que Nietzsche critica y la doctrina del eterno retorno pretende desmontar.

Veamos, pues, cómo se empieza planteando el problema en este capítulo:

Redimir a los que han pasado, y transformar todo «fue» en un «así lo quise» - ¡sólo eso sería para mí redención!

Voluntad – así se llama el libertador y el portador de la alegría: ¡esto es lo que yo os he enseñado, amigos míos!

Y ahora aprended también esto: la voluntad misma es todavía un prisionero.

El querer hace libres: pero ¿cómo se llama aquello que mantiene todavía encadenado al libertador?

«Fue»: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho – es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado

La voluntad no puede querer hacia atrás: el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo – esa es la más solitaria tribulación de la voluntad. (Za, pp. 204/205)

Redención, dice Nietzsche, es transformar todo “fue” en un “así lo quise”. Pero para ello hay un problema que sortear: la voluntad no puede querer hacia atrás, no puede volverse hacia el pasado, no puede quebrantar lo pasado. La voluntad creadora debe transformar todo “fue” en un “así lo quise”, pero sencillamente esto no se puede hacer porque la voluntad permanentemente choca contra el pasado, contra el “fue”, esa “piedra que ella no puede remover” (Za, p. 205). Como sostiene Fink, esta voluntad “sólo puede redimir en dirección al futuro: sólo puede querer en el terreno de juego de lo posible, de lo no acontecido todavía. Y tiene su límite en aquello que ha sido y que es” (Fink, 1976, p. 96). Por eso la voluntad se vuelve contra nosotros mismos:

Así la voluntad, el libertador, se ha convertido en un causante de dolor: y en todo lo que puede sufrir véngase de no poder ella querer hacia atrás.

Esto, sí, esto sólo es la *venganza* misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su «fue». (Za, p. 205)

La voluntad parece ser, a los ojos de Nietzsche, tanto el problema como la solución. Por un lado, la aversión de la voluntad contra el “fue” del tiempo es la causa del espíritu de venganza, por lo cual toda vida debe ser castigo. Pero por otro lado, Zarathustra también nos enseña la función creadora de la voluntad y nos dice que: “Todo «fue» es un fragmento, un enigma, un espantoso azar – hasta que la voluntad creadora añada: «¡pero yo lo quise así!»” (Za, p. 206).

Consideramos que la voluntad como querer, como poder de decisión, tiene una función importante y destacada para Nietzsche en *Así habló Zarathustra* como ya lo habíamos mencionado en el apartado anterior. Pero también creemos que el pensamiento del eterno retorno disuelve toda noción de voluntad entendida como facultad autónoma de un sujeto que quiere y decide por sí mismo. De hecho, en varios pasajes de su obra Nietzsche se manifiesta en contra de la idea de voluntad²⁹.

También vale recordar que en este capítulo que venimos comentando, el discurso de Zarathustra se dirige a un jorobado que al terminar le pregunta:

«¿Por qué Zarathustra nos habla a nosotros de modo distinto que a sus discípulos?»

Zarathustra respondió: «¡Qué tiene de extraño! ¡Con jorobados es lícito hablar de manera jorobada!» (Za, p. 207)

Esto nos hace pensar que Zarathustra aquí utiliza ciertas expresiones que no usaría en otro contexto en que no se estuviese dirigiendo a un jorobado. De hecho, en un fragmento póstumo Nietzsche dejó explicitada la distinción entre lo exotérico y lo esotérico en relación con la noción de voluntad:

Exotérico — esotérico

1 — todo es voluntad contra voluntad

29 Por ejemplo: “Voluntad – es éste un supuesto que no me aclara nada. Para el hombre de conocimiento no existe el querer” (FP III, p. 75); “El problema de la libertad y la no-libertad de la voluntad pertenece al vestíbulo de la filosofía – para mí no hay voluntad. Que la creencia en la voluntad sea necesaria para «querer» es absurdo” (FP III, p. 581); “La reflexión sobre la «libertad y no-libertad de la voluntad» me ha conducido a una solución de este problema, que no cabe pensar más a fondo y de modo más concluyente – a saber, a la supresión del problema, al conseguir la intelección: *no hay voluntad alguna, ni libre ni no libre*” (FP III, p. 619); “...no hay ninguna «voluntad eterna» que- quiera” (Za, p. 235) También a este respecto se puede consultar el párrafo 21 de *Más allá del bien y del mal*.

2 No hay ninguna voluntad

1 Causalismo

2 No hay algo así como causa-efecto.

1 Toda causalidad remite psicológicamente a la creencia en *intenciones*:

Precisamente el efecto de *una* intención es *indemostrable*.

(*Causa efficiens* es una tautología con *finalis*) considerado psicológicamente — (FP IV, p. 150)

Aquí podemos observar, por un lado, un discurso esotérico según el cual no habría voluntad alguna ni tampoco relaciones de causa y efecto y, por otro lado, un discurso exotérico, que se expresa hacia afuera y para el cual todo es voluntad contra voluntad. La idea de voluntad entonces es una forma exotérica de expresarse, es decir, una manera de dirigirse a los jorobados, mientras que existe también un costado esotérico del pensamiento con el que Zaratustra sólo les habla a sus discípulos. Y podríamos preguntarnos, además, si los jorobados o los “lisiados al revés” (Za, p. 203) que también aparecen en el capítulo “De la redención”³⁰ no representan a los hombres del mercado, al último hombre, por ende, a la gran mayoría que aún no ha despertado³¹ y a quienes Zaratustra ya se había dirigido sin mucho éxito cuando anunciaba al superhombre en el prólogo³². Así pues, luego de ese fracaso, podemos comprender que Zaratustra haya elaborado otra estrategia, la de un lenguaje velado, enmascarado, público o exotérico que esconde otro esotérico para de ese modo acercarse a este tipo de oyentes.

3.2 La perspectiva solar de Así habló Zaratustra

A pesar de todas estas reservas que hemos señalado hacia la idea de voluntad y de la distinción entre un lenguaje exotérico y otro esotérico, para el cual no hay ninguna voluntad, en varios pasajes de *Así habló Zaratustra* Nietzsche hace alusión a la necesidad de una voluntad fuerte, de un “yo quiero” que nos libere de las cadenas impuestas por la moral del rebaño.

30 La expresión “lisiados al revés” que utiliza Zaratustra se refiere a personas a quienes les falta todo con excepción de una sola cosa de la que tienen mucho, contrariamente a un lisiado común que carece de alguna parte de su cuerpo o tiene algún defecto de movilidad que no le permite usarla normalmente: “seres humanos a quienes les falta todo, excepto una cosa de la que tiene demasiado — seres humanos que no son más que un gran ojo, o un gran hocico, o un gran estómago, o alguna otra cosa grande, — lisiados al revés los llamo yo” (Za, p. 203)

31 “Zaratustra es un despierto: ¿qué quiere hacer ahora entre los que duermen?” (Za, p. 32); “Con truenos y con celestes fuegos artificiales hay que hablar a los sentidos flojos y dormidos / Pero la voz de la belleza habla quedo: sólo se insinúa en las almas más despiertas” (Za, p. 143).

32 “No me entienden: no soy yo la boca para estos oídos” (Za, p. 40).

Es el propio Zaratustra el que en el capítulo “De los despreciadores del cuerpo”, califica al *Ich* como una “pequeña razón” (Za, p. 60) a la que se le opone la “gran razón” (Za, p. 60) del cuerpo: el *Selbst*. Pero el mismo Zaratustra en “De las tres transformaciones”, apenas unos capítulos antes, nos había hablado de las bondades del espíritu que se convierte en león (luego de haber sido previamente camello y de haberse adentrado en el desierto) y que dice “yo quiero” frente a ese gran dragón que se llama “tú debes”:

[...] en león se transforma aquí el espíritu, quiere conquistar su libertad como se conquista una presa, y ser señor en su propio desierto. Aquí busca a su último señor: quiere convertirse en enemigo de él y de su último dios, con el gran dragón quiere pelear para conseguir la victoria. ¿Quién es el gran dragón, al que el espíritu no quiere seguir llamando señor ni dios? «Tú debes» se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice «yo quiero». (Za, p. 50)

Esta “voluntad leonina” (Za, p. 264) es necesaria para vencer al gran dragón, para liberarnos de ese “tú debes” que representa en el texto a la religión y la moral vigentes. Y también para liberarnos del gran hastío profetizado por el adivino: “El gran hastío del hombre – él era el que me estrangulaba y el que se me había deslizado en la garganta” (Za, p. 301). Zaratustra se refiere aquí al episodio en el que se ve a sí mismo en sueños como un joven pastor al que se le desliza por la garganta una pesada serpiente negra que lo ahoga y lo obliga a pedir socorro. Zaratustra intenta socorrer al pastor tirando de la serpiente pero no logra su cometido, hasta que se da cuenta de que es el propio pastor quien debe liberarse de la serpiente mordiendo y entonces le grita: “¡Muerde! ¡Muerde!” (Za, p. 228). De esa manera, el pastor logra deshacerse de la serpiente y sufre una transformación:

[...] 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 de 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! (Za, p. 228)

Estos son los transfigurados que espera Zaratustra, esos que por sus propios medios logran liberarse del gran hastío, del nihilismo del “¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!” (Za, p. 197), de la moral del rebaño, esos que pueden mandarse a sí mismos³³, esos

33 “El que no pueda mandarse a sí mismo debe obedecer” (Za, p. 277).

leones que se enfrentan al gran dragón y vencen. Y además ríen³⁴: “¡leones rientes tienen que venir!” (Za, p. 377). Esta forma de voluntad que podríamos llamar leonina y que se afirma a partir del “yo quiero” tiene un rol importante para Nietzsche. La podríamos comparar con la figura del martillo, que ya aparece en las palabras de Zaratustra³⁵ pero que Nietzsche explicitó aún más en *Crepúsculo de los ídolos* donde justamente se trata de hacer “preguntas con el martillo” (GD, p. 32) para dar por tierra con esos “ídolos eternos” (GD, p. 32) que son los más vigentes y a la vez los más huecos. Esos ídolos eternos son los que en *Zaratustra* se engloban bajo el mandato de ese gran dragón que es el “tú debes” y a los que el león debe oponerse. Para ello es necesaria esta voluntad.

Es similar lo que sucede con la conciencia, esa pequeña razón que ha sido entendida como la forma privilegiada de relacionarnos con el mundo. Que no sea esta entidad privilegiada que la tradición filosófica ha querido imponer no tiene por qué llevarnos a querer negarla, aunque no sea más que un instrumento de esa “gran razón” que es el sí-mismo. De hecho, el propio Nietzsche reconoce que “tiene que haber una *dosis de conciencia* y de voluntad en todo ser orgánico complejo” (FP III, p. 521).

La voluntad, por lo tanto, cumple un rol necesario para Zaratustra: “El querer hace libres” (Za, p. 204). La fuerza del león nos libera de ese gran dragón que es el “tú debes”. Se trata, como veíamos en el apartado anterior, del discurso exotérico en el que una voluntad se opone a otra voluntad. Esta necesidad de querer darle un papel preponderante a la voluntad surge también del contexto histórico que Nietzsche reconoce y contra el cual reacciona.

La época de la muerte de Dios, como vimos anteriormente, nos coloca frente a la responsabilidad de obtener “una continua *victoria sobre nosotros mismos*” (FP II, p. 838) o, de lo contrario, tener que “*cargar con la pérdida*” (FP II, p. 838), cayendo así en el gran cansancio, en el hastío. Es este cansancio, este hastío, el que hace que: “Precisamente

34 Podríamos identificar esta risa con lo que en *Más allá del bien y del mal* Nietzsche caracteriza como la carcajada áurea, esa risa que es propia de los dioses: “yo me permitiría incluso establecer una jerarquía de los filósofos según el rango de su risa – hasta terminar, por arriba, en aquellos que son capaces de la carcajada áurea. Y suponiendo que también los dioses filosofen, cosa a la que más de una conclusión me ha empujado ya-, yo no pongo en duda que, cuando lo hacen, saben reír también de una manera sobrehumana y nueva - ¡y a costa de todas las cosas serias! A los dioses les gustan las burlas: parece que no pueden dejar de reír ni siquiera en las acciones sagradas” (JGB, p. 251). Este carácter lúdico de la divinidad también está presente en *Así habló Zaratustra*, por ejemplo, en relación al baile: “Yo no creería más que en un dios que supiese bailar” (Za, p. 70).

35 “Ahora mi martillo se enfurece cruelmente contra su prisión” (Za, p. 134)

ahora, cuando *sería necesaria la voluntad con su mayor fuerza*, está en su punto *más débil y más pusilánime*” (FP IV, p. 244). Es este “precisamente ahora” el que nos da la pauta de que también podría existir un “ahora ya no”. Esta necesidad de una voluntad fuerte podría no ser necesaria en otro momento, en otro contexto histórico. Así lo reconoce el propio Nietzsche en el parágrafo 212 de *Más allá del bien y del mal*:

Hoy el gusto de la época y la virtud de la época debilitan y enflaquecen la voluntad, nada está tan en armonía con la época como la debilidad de la voluntad: por tanto, en el ideal del filósofo tienen que formar parte del concepto de «grandeza» justo la fortaleza de la voluntad, justo la dureza y capacidad para adoptar resoluciones largas; con el mismo derecho con que la doctrina opuesta y el ideal de una humanidad idiota, abnegada, humilde, desinteresada serían adecuados a una época opuesta, a una época que, como el siglo XVI, sufriese a causa de su acumulada energía de voluntad y a causa de las aguas y mareas totalmente salvajes del egoísmo. (JGB, pp. 156-157)

Esta doctrina de una voluntad fuerte³⁶ que propone Zaratustra, por lo tanto, podría no ser adecuada a otra época del mundo. Aunque sí es necesaria, según Nietzsche, para la Europa de su tiempo. Ahora bien, también tenemos que mencionar que la voluntad, aun cuando sea adecuada desde este punto de vista epocal, tampoco es suficiente a los ojos de Zaratustra. De hecho, luego de ser león, el espíritu debe sufrir una tercera y última transformación, debe hacerse 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. Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí. (Za, p. 51)

Para este crear que es un juego, hace falta que el espíritu se transforme en niño. El león no es capaz de crear, aunque sí es capaz de generar las condiciones para que el crear sea posible: “Crear valores nuevos – tampoco el león es aún capaz de hacerlo: mas crearse

36 Podríamos preguntarnos en este punto cómo se puede postular una voluntad fuerte cuando, como ya hemos mencionado, la voluntad para Nietzsche no existe, y es algo que “sólo como palabra forma una unidad” (JGB, p. 39). El propio Nietzsche nos ofrece la siguiente explicación: “Debilidad de la voluntad: es una comparación que puede inducir a error. Pues no hay voluntad ninguna, y por consiguiente no hay ni una voluntad fuerte ni una voluntad débil. La multiplicidad y la disgregación de las impulsiones, la carencia de sistema entre ellas da como resultados la «voluntad débil»; la coordinación de las mismas bajo el predominio de una sola impulsión da como resultado la «voluntad fuerte»;- en el primer caso se da la oscilación constante y la falta de centro de gravedad; en el segundo, la precisión y la claridad de la dirección” (FP IV, pp. 615-616). Cuando analicemos el funcionamiento de los distintos tipos de fuerzas en la lectura deleuziana del pensamiento de Nietzsche, observaremos que el triunfo de las fuerzas reactivas se produce cuando logran dispersar a las fuerzas activas. De esta manera, perdiendo las fuerzas activas su centro de gravedad, se disgregan y quedan separadas de su poder.

libertad para un nuevo crear- eso sí es capaz de hacerlo el poder del león” (Za, p. 50). El poder del “yo quiero”, es decir, de la voluntad, es entonces necesario pero no suficiente.

Podemos poner en relación esto último con dos conceptos de libertad que maneja Zaratustra y que se ponen en juego en estas figuras del león y el niño: “¿Libre de qué? ¿Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre *para* qué?” (Za, p. 102). Aquí podemos observar, por un lado, un concepto que podríamos llamar negativo de libertad, el ser libre *de* algo. Esa es la libertad del león, que con su fuerza de voluntad es capaz de liberarse de cualquier yugo. Pero más importante es para Zaratustra el otro concepto de libertad, el ser libre *para*. Esta es la libertad del que no sólo destruye aquello que lo encadena, sino que también puede crear, puede darse a sí mismo sus propios valores, su bien y su mal. Esta libertad del creador sólo se logra cuando el espíritu se transforma en niño, es decir, no alcanza con el león para llegar a ella: “El niño en nosotros debe también vencer al león en nosotros – habló Zaratustra” (FP III, p. 115).

El propio Zaratustra tiene que atravesar esta transformación. Así es como en el capítulo final de la segunda parte de la obra, “La más silenciosa de todas las horas”, escucha una voz que le dice: “Tienes que hacerte todavía niño y no tener vergüenza” (Za, p. 214). Y Zaratustra escucha estas palabras justo antes de que el texto se adentre en la tercera parte, donde se profundizará en la cuestión del eterno retorno: “¡Oh Zaratustra, tus frutos están maduros, pero tú no estás maduro para tus frutos! / Por ello tienes que volver de nuevo a la soledad: pues debes ponerte tierno aún” (Za, p. 214).

En esta contraposición entre el león y el niño es donde podemos encontrar la modalización entre un discurso exotérico y uno esotérico en relación con la noción de voluntad. Por un lado, tenemos el león que en tanto que fuerza de voluntad debe dar batalla en el ámbito de lo público contra esa otra voluntad que vimos caracterizada por el dragón del “tú debes”. Pero este león y su “yo quiero” debe posteriormente dar paso al niño, donde ya no hay una creación que parte de una fuerza de voluntad, sino que es ese lugar de ternura, de inocencia, en el que en la soledad de lo privado se dispone uno a adecuarse a la nueva *Stimmung* que requiere la doctrina del eterno retorno.

Es por ello, en parte, que no estamos de acuerdo con Heidegger cuando afirma que: “La redención de la venganza es la liberación de lo adverso para la voluntad, a fin de que ella pueda ser voluntad por primera vez” (Heidegger, 2005, p. 68). Como hemos visto, la

voluntad, si bien necesaria, no es suficiente para alcanzar la redención contra el “fue”. Ella no puede por sí sola liberarnos del espíritu de venganza y el león debe dar paso al niño. Recordemos que Heidegger coloca a Nietzsche en la misma línea que Schelling y Schopenhauer, que piensan el ser como voluntad, como querer³⁷. Y como Nietzsche sería también el pensador en el cual la metafísica llega a su culminación, sería por lo tanto aquél en el cual la voluntad se muestra por primera vez en su sentido más propio, en su forma más acabada.

Por último, debemos mencionar que esta voluntad fuerte que reclama Zarathustra para este momento histórico de gran hastío, que identificamos ya con el león, también está asociada al sol. Esta voluntad es también una “indómita voluntad solar” (Za, p. 246). “¡Se acabaron los amores con la luna!” (Za, p. 184), dice Zarathustra, “igual que el sol amo yo la vida y todos los mares profundos” (Za, p. 184). Esta ponderación de lo solar por sobre lo lunar implica en Zarathustra una perspectiva masculina³⁸:

Hoy, en efecto, las gentes pequeñas se han convertido en los señores: todas ellas predicán resignación y modestia y cordura y laboriosidad y miramientos y el largo etcétera de las pequeñas virtudes.

Lo que es de especie femenina, lo que procede de especie servil y, en especial, la mezcolanza plebeya: *eso* quiere ahora enseñorearse de todo destino del hombre - ¡oh náusea! ¡náusea! ¡náusea!

Eso pregunta y pregunta y no se cansa: «¿Cómo se conserva el hombre, del modo mejor, más prolongado, más agradable?» Con esto – ellos son los señores de hoy.

Superadme a estos señores de hoy, oh hermanos míos, - a estas gentes pequeñas: ¡ellas son el máximo peligro del superhombre!

37 “Schelling encuentra en el querer los predicados que la metafísica atribuye tradicionalmente al ser, y los encuentra allí según su forma última, suprema, y con ello, consumada [...] Lo mismo menciona y piensa Schopenhauer cuando concibe el mundo como voluntad y representación; y no es otro el contenido de Nietzsche cuando él define el ser originario del ente como voluntad de poder” (Heidegger, 2005, pp. 59-60).

38 Se podría objetar que el sustantivo “luna” en el idioma alemán es masculino [*der Mond*], mientras que “sol” es femenino [*die Sonne*]. Sin embargo, en el capítulo “Del immaculado conocimiento” Zarathustra comienza su discurso con estas palabras: “Cuando ayer salía la luna me pareció que iba a dar a luz un sol: tan abultada y grávida yacía en el horizonte” (Za, p. 181). La descripción de la luna como algo capaz de gravidez, de dar a luz otra cosa, nos hace pensar que aquí se está identificando al astro nocturno con lo femenino. Además, en este mismo capítulo, Zarathustra discute con aquellos que ven en el conocimiento una actividad contemplativa, pura, pasiva, propia de aquellos que quieren “amar la tierra tal como la luna la ama, y sólo con los ojos palpar su belleza” (Za, p. 182). Este conocimiento lunar-contemplativo, immaculado, se opone al trabajo del creador al que exhorta Zarathustra. Y este rasgo contemplativo y pasivo de la luna es justamente el mismo con el que se va a caracterizar lo femenino, como veremos de inmediato. Asimismo, hay que tener en cuenta que el título “Del immaculado conocimiento” es una clara referencia a la immaculada concepción y a la figura de María. Por último, tampoco debemos olvidar que el sustantivo “noche” sí es femenino en alemán [*die Nacht*], mientras que “día” es masculino [*der Tag*]. De manera que también podríamos interpretar la luna como símbolo de la noche y el sol como símbolo del día.

¡Superadme, hombres superiores, las pequeñas virtudes, las pequeñas corduras, los miramientos minúsculos, el bullicio de las hormigas, el mísero bienestar, la «felicidad de los más»! (Za, p. 384)

Lo femenino es para Zaratustra eso que quiere conservar, que quiere mantener un estado de cosas dado; en este caso quiere conservar la náusea, otro nombre para el gran hastío³⁹. Este carácter conservador es lo propio de las gentes pequeñas. Estas son los principales enemigos del superhombre que, como veremos más adelante, no quiere conservarse a sí mismo sino que quiere superarse y hundirse en su ocaso. Es por ello que se necesita una voluntad fuerte como el león, indómita como el sol, para poder romper con este estado de cosas, para poder morder la serpiente que estrangula y no deja respirar, para liberarnos de la gran náusea, del gran hastío, y poder empezar a reír, a reír como nunca antes se había visto. De ahí que Zaratustra haga tanto hincapié en esta perspectiva que hemos dado en llamar solar de la voluntad.

Ahora bien, hemos expuesto también las reservas por las cuales esta voluntad solar o leonina no debe ser tomada como el camino a seguir sin más. Por un lado, como el propio Nietzsche reconocía, esta ponderación de una voluntad fuerte puede no ser útil o incluso resultar nociva en una época distinta. Y además, también destacamos que luego de romper con el gran dragón, con los ídolos eternos, es necesario dar paso a una nueva forma de creación, la creación de la inocencia del niño. Y aquí ya no se parte de una fuerza de

39 No debemos interpretar esta caracterización de lo femenino como la última y definitiva en el pensamiento de Nietzsche. Aquí las oposiciones nunca son tajantes, sino que están en permanente tensión y este también es el caso para la dicotomía masculino/femenino. De hecho, la principal crítica de Nietzsche a las mujeres de su época es su creciente “masculinización”: “Desde luego, hay bastantes amigos idiotas de la mujer y bastantes perversos idiotas de la mujer entre los asnos doctos de sexo masculino que aconsejan a la mujer desfeminizarse de ese modo e imitar todas las estupideces de que en Europa está enfermo el «varón», la «masculinidad» europea” (JGB, p. 188). Pero también destaca Nietzsche otro rasgo muy distinto que posee la mujer: “Hay mujeres en las que, por más que uno profundice, no halla interior alguno, pues no son sino puras máscaras; seres casi espectrales, vampíricos, que nunca satisfacen” (FP II, p. 245). Como vemos, lo femenino se describe aquí como pura máscara, es decir, como una máscara que no oculta por detrás ninguna esencia. Se trata de un carácter inapropiable, inapresable, casi espectral de la mujer. En este sentido, lo femenino nunca podría ser de carácter conservador ya que no tendría nada que conservar, que apresar en una esencia. Quien ha trabajado en profundidad esta cuestión en las obras de Nietzsche es Cragnolini, para quien la mujer representa en este pensador el “[...] peligro de la multiplicidad. Ser un mundo que encierra miles de mundos, ser capaz de ver *nuances*, matices diversos, estar imposibilitada de reducir la realidad a un color, a un sonido, a un solo aspecto, estar incapacitada para erigir un significante por encima de los otros. Ser mujer: riesgo de los muchos nombres y los muchos «modos de ser», imposibilidad de la calificación que encierra y agota” (Cragnolini, 2006, p. 139). Por lo tanto, en esta caracterización que estamos viendo que hace Zaratustra, podemos entender que hace referencia a lo femenino en el primer sentido que comentamos, es decir, un carácter femenino masculinizado.

voluntad, sino de la disposición anímica para hacer lugar y escuchar a la nueva *Stimmung* que nos propondrá la doctrina del eterno retorno.

3.3 La demencia canibal de la metafísica: la noción de tiempo cronológico

Habiendo hecho estas aclaraciones previas en torno a la noción de voluntad, pasemos ahora a considerar la cuestión del tiempo propiamente dicha, tal como la plantea Nietzsche en el capítulo “De la redención”.

En los pasajes citados vimos que se define la venganza, o el espíritu de venganza, como la aversión de la voluntad contra el tiempo y su “fue”. Lo que deberíamos preguntarnos aquí es qué idea del tiempo está en juego en esta definición. Esto es lo que muy bien hace Heidegger:

Así pues, cuando Nietzsche dice: venganza es la «aversión de la voluntad contra el tiempo y su ‘fue’», con el «fue» no separa una determinación particular del tiempo, sino que indica la peculiaridad del tiempo de cara a lo que caracteriza toda su esencia temporal. Eso es el pasar. Con la «y» en el giro «en el tiempo y su ‘fue’», la frase de Nietzsche no pasa a una mera adición de algo especial, sino que la letra «y» equivale aquí a «es decir». La venganza es la aversión de la voluntad contra el tiempo, es decir, contra el pasar y su pasado. Esta peculiaridad del tiempo como pasar, como fluir de la sucesión, como un llegar y marcharse de todo «ahora», desde el «todavía no ‘ahora’» hacia el «ya no ‘ahora’», y, en consecuencia, la caracterización de lo temporal como lo perecedero, acuñan juntamente la representación «del» tiempo que es usual en toda la metafísica occidental (Heidegger, 2005, p. 64).

En otro lugar Heidegger caracteriza esta noción de tiempo como el “tiempo de la naturaleza” (Heidegger, 1999, p. 35). Es el tiempo como sucesión de horas, el tiempo del reloj, constante y homogéneo, lo cual lo vuelve también medible, calculable. Esta es la interpretación del tiempo que ha dominado la historia de la metafísica desde la antigüedad. Por eso Heidegger señala que:

Hemos de pensar cuidadosamente la afirmación de Nietzsche, con tanto cuidado como si tuviéramos ante nosotros una sentencia de Aristóteles. Y lo cierto es que, en lo referente a la definición de la esencia del tiempo, tenemos ante nosotros una frase de Aristóteles (Heidegger, 2005, p. 63).

La definición de Aristóteles a la que hace referencia Heidegger se encuentra en el libro IV de la *Física*: “Porque el tiempo es justamente esto: número del movimiento según el antes y después” (*Fís.*, IV 11, 219b 1-2). El hecho de que esta definición se presente en el marco de un libro sobre la física, da cuenta de la forma de entender el tiempo de la metafísica aristotélica, como así también de todo filosofar que posteriormente ha tratado el tema abrevando en esta tradición. El tiempo, según esta línea de pensamiento, sería como un ente intramundano más; ante los ojos, a la mano, medible y calculable como cualquier otro:

El «ser ahí» cotidiano, que se toma tiempo, se encuentra delante el tiempo «inmediatamente» en lo «a la mano» y lo «ante los ojos» que hace frente dentro del mundo. El tiempo así «experimentado» lo comprende el «ser ahí» dentro del horizonte de la comprensión inmediata del ser, es decir, como algo también «ante los ojos» de alguna manera (Heidegger, 2004, p. 436).

¿Y cuál es esta comprensión inmediata del ser? Si la metafísica pregunta por el ser del ente, es decir, por lo que *es* en el ente o en qué consiste el ser del ente, entonces, con respecto al tiempo, la pregunta que se hace es “¿qué es lo que propiamente es en el tiempo?” (Heidegger, 2005, p. 65). De esta manera, la interrogación se dirige al tiempo como a un ente más que es en medio de todos los demás entes:

Tan pronto como el pensamiento metafísico plantea esta pregunta, está ya decidido para él lo que ha de entenderse por «lo que es», en qué sentido él piensa la palabra «ser», a saber, «ente o lo que es» significa: presente. El ente es tanto más ente cuanto más presente es. Se hace tanto más presente en cada caso, cuanto más permanentemente permanece, cuanto más duradero es el permanecer. ¿Qué es lo que adquiere presencia en el tiempo y así está presente en él? En cada caso está presente en el tiempo solamente el «ahora» (Heidegger, 2005, p. 66).

El ser es presencia, y lo presente en el tiempo es el ahora. Pasado y futuro son un “ya no ahora” y un “todavía no ahora”. Así, el tiempo es interpretado en la tradición occidental desde la presencia del ahora, es el “tiempo de los ahora” (Heidegger, 2004, p. 454). Y esta sucesión de ahora se presenta, además, como irreversible. Lo arrastrado hacia el pasado por el fluir del tiempo no se puede recuperar. El pasado, como dice Zaratustra, es una piedra que no se puede remover.

Esta concepción del tiempo predominante en la tradición de pensamiento occidental se corresponde con lo que ha sido dado en llamarse metafísica de la presencia, y que a grandes rasgos podemos decir que es la tradición filosófica que va desde Platón hasta Hegel. Lo típico de esta corriente, como su nombre lo indica, es que privilegia la presencia por sobre la no-presencia, excluye de su idea de ser a la no-presencia. Para el caso del tiempo, lo que se privilegia es el ahora, lo que en cada caso está presente, y a partir de allí se piensan las demás dimensiones temporales: pasado y futuro son entendidos como presente ya acaecido y como presente aún no acaecido respectivamente.

El pasado se vuelve, por lo tanto, algo irrecuperable, que no puede retornar, que no puede ser traído nuevamente a la presencia ni al presente porque ya no es más ahora. Somos así engullidos por el pasar del tiempo, como en el relato mitológico en el que Cronos devora a sus hijos, o como en las famosas pintura de Goya o de Rubens en la que Saturno, versión latina del dios griego, es representado en ese acto de canibalismo: “Y la justicia misma consiste en aquella ley del tiempo según la cual éste tiene que devorar a sus propios hijos: así predicó la demencia” (Za, p. 205). La demencia, que viene predicando esta “ley del tiempo”, no es otra que la metafísica, que a lo largo de su historia ha venido promoviendo la interpretación del tiempo que intentamos explicitar.

Vattimo, por su parte, sostiene que la noción de tiempo a la que se opone Zaratustra posee lo que podríamos llamar una estructura edípica:

[...] cada instante tiende a apoderarse de algún modo del sentido anulando a todos los demás, en una sucesión en la que se verifica una lucha análoga a la que separa a los hijos de los padres, según un esquema típicamente edípico (Vattimo, 1989, p. 223)

Esto se refiere a que cada instante nuevo que surge termina devorando al instante anterior que lo dio a luz y acapara todo el sentido volviéndose el único rey, mientras que el pasado va quedando atrás como algo muerto, estático y fijo. Algo que la voluntad no puede modificar porque su querer sólo puede dirigirse hacia adelante. Esto es lo que a nuestro entender propone Vattimo aludiendo a la imagen de Edipo. Aunque también podríamos decir que el pasado se devora todo nuevo ahora, en el sentido en que se comprende este último a partir de lo ya ocurrido. En este sentido, presente y futuro son vistos como una mera continuidad lógica del pasado quedando así todo el tiempo determinado a partir de

este último, y cerrando de ese modo la posibilidad de aparición de algo nuevo. En definitiva, cerrando y dando por terminada la historia.

En suma, tanto Heidegger, que hace hincapié en lo presente, como Nietzsche, que presenta el “fue” como algo irrecuperable justamente porque ya no es más presente, coinciden a nuestro entender en esta crítica a la noción tradicional del tiempo anclada en el presente. Llamaremos a esta interpretación dominante del tiempo como sucesión de ahora que se van devorando a sí mismos (y a nosotros con ellos) la interpretación cronológica del tiempo.

3.4 Las consecuencias de la idea del tiempo cronológico: el espíritu de venganza

Luego de haber caracterizado la noción de tiempo cronológico, nos preguntamos ahora: ¿qué consecuencias ha tenido esta interpretación cronológica que pensó el tiempo a partir del presente? ¿Qué modo de habitar el mundo promueve? ¿Qué *Stimmung* se deriva de ella? Ya habíamos adelantado esta respuesta cuando vimos que Nietzsche describe la aversión de la voluntad contra el “fue” del tiempo como venganza. La voluntad se debate entre ser liberadora, en tanto que hace posible el querer hacia adelante, y a la vez prisionera por no poder querer hacia atrás. La imposibilidad de resolver esta aporía de la voluntad, liberadora y prisionera del tiempo simultáneamente, produce el espíritu de venganza: “*El espíritu de la venganza*: amigos míos, sobre esto es sobre lo que mejor han reflexionado los hombres hasta ahora; y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo” (Za, p. 205).

El sufrimiento es la imposibilidad de la voluntad de querer hacia atrás y, al chocar permanentemente la voluntad contra su propio límite y sufrir por ello, la vida se termina transformando en un castigo: “Y como en el volente hay el sufrimiento de no poder querer hacia atrás,- por ello el querer mismo y toda vida debían- ¡ser castigo!” (Za, p. 65). La redención, para esta interpretación metafísica del tiempo que Nietzsche ve también plasmada en la moral cristiana, no puede darse en esta vida, pues ella es un castigo, un sufrimiento, un valle de lágrimas que hay que atravesar hasta alcanzar un más allá de ella. Pero Nietzsche no está pensando aquí la venganza en un aspecto meramente moral. Muy por el contrario, la piensa en todo su peso metafísico como “el espíritu que entona

[*durchstimmt*] y determina [*bestimmt*] el respecto del hombre para con el ente” (Heidegger, 1994, p. 100).

¿De qué hablamos, entonces, cuando hablamos de venganza? Ateniéndonos a su significado, nos dice Heidegger, podemos encontrar ciertas pistas al respecto:

Rache (venganza), *räche*, *wrecken*, *urgere*, significa: golpear, empujar, hacer avanzar delante de uno, perseguir, ir a la caza. ¿En qué sentido la venganza es un ir a la caza? Ella no busca meramente dar caza a algo, cogerlo, apropiárselo. Tampoco busca simplemente abatir aquello a la caza de lo cual va. Este ir a la caza para vengarse se opone de antemano a aquello en lo que se venga. Se opone a ello de este modo: rebajándolo, con el fin de, frente a lo que ha rebajado, ponerse a sí mismo en una posición de superioridad⁴⁰ y, de este modo, reconstruir su propia validez, que es tenida como lo único que cuenta [...] ¿Qué es la venganza? Podemos decir ahora de un modo provisional: venganza es la persecución que se opone y que rebaja. ¿Y es esta persecución lo que ha sostenido y penetrado hasta ahora toda reflexión y toda representación del ente en vistas a su ser? (Heidegger, 1994, p. 101)

Se podría decir que en el re-presentar de los entes se esconde este espíritu de venganza y persecución que opone un cazador a una presa, es decir, un sujeto y un objeto:

Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él (Heidegger, 2008, p. 72).

Y en este asegurarse lo ente, se asegura también a sí mismo, poniéndose por sobre él, en una posición de superioridad, rebajando el ente al ámbito de lo calculable, lo medible, lo disponible. El hombre, en tanto que sujeto, con su voluntad vengativa que no puede reconciliarse con el tiempo cronológico sale a la caza del ente, lo degrada a mero objeto de

40 Esto se podría poner en relación con la idea de resentimiento, tal como aparece en *La genealogía de la moral*. En el primer tratado de dicha obra, Nietzsche expone la rebelión de los esclavos contra la moral aristocrática de los nobles. Allí se nos dice: “Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un «fuera», a un «otro», a un «no-yo» [...] Esta inversión de la mirada que establece valores -este *necesario* dirigirse hacia afuera en lugar de volverse hacia sí- forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, -su acción es, de raíz, reacción. Lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: ésta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto tan sólo para decirse sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo” (GM, p. 56). El resentimiento, entonces, es un oponerse a otro y un ponerse a sí mismo como superior. Necesita de un elemento al que oponerse para, rebajándolo, poder afirmarse. En el caso analizado en este primer tratado de *La genealogía de la moral*, los esclavos, liderados por la casta sacerdotal, son los que reaccionan contra la moral de los nobles imponiendo sus propios valores como superiores. Y Nietzsche no duda en calificar esto como “un acto de la *más espiritual venganza*” (GM, p. 52). La noción de venganza y la idea de resentimiento, por lo tanto, se encuentran muy íntimamente ligadas.

su representación sin la cual ya no podría *ser* y lo coloca en el ámbito de lo disponible para su uso. El hombre se vuelve así el dominador de la tierra y, lo ente, el ámbito donde se manifiesta su dominio⁴¹.

Un peculiar rasgo de este re-presentar, como modo en que el hombre se dirige a los entes, al menos desde la metafísica de Descartes, lo encuentra Heidegger en las figuras que Zarathustra describe como los últimos hombres. Estos representan a los contemporáneos de Nietzsche que él observa y critica⁴². Y son los últimos porque, según Zarathustra, es tiempo del superhombre y de que estos últimos hombres, tal como son conocidos hasta hoy, den paso a lo nuevo que tiene que llegar. ¿Qué dicen los últimos hombres?: “Nosotros hemos inventado la felicidad- dicen los últimos hombres, y parpadean” (Za, p. 39). ¿Pero qué significa que los últimos hombres parpadeen?

El «parpadeo» se relaciona con los «destellos intermitentes», con el «brillo», con la «apariencia». Parpadear significa procurar y bloquear un aparecer y una apariencia, una apariencia que se consensúa como algo válido, lo cual se produce con un acuerdo recíproco, aunque no comentado explícitamente, de no seguir explorando lo bloqueado. Parpadear equivale al bloquear consensuado, que en definitiva ya no requiere ningún acuerdo, de los entes objetivos en su primer plano, cifrando allí lo único que ha de tener validez, y estableciendo eso como la manera básica que el hombre tiene de explotarlo y tasarlo todo (Heidegger, 2005, pp. 51-52).

El re-presentar contiene en sí el parpadear (o, más bien, este es una consecuencia de aquél) que sólo registra lo que hay de brillante y aparente en las apariencias, es decir, lo banal de las cosas. No registra que, tal como dice Zarathustra, el “mundo es profundo” (Za, p. 236). El parpadear no perfora esta profundidad, sino que se queda en lo superficial de lo que aparece. Y superficial también es esta felicidad que el último hombre reclama haber inventado.

Ya habíamos mencionado la crítica que hace Nietzsche a la idea de felicidad pero aquí se nos revela su verdadero trasfondo metafísico. La felicidad es el modo de

41 Paradójicamente, esta será la acusación que el propio Heidegger hará contra la filosofía de Nietzsche. En tanto que culminación del pensamiento metafísico, ella será la preparación para llevar al hombre hacia la realización de su esencia como superhombre, el momento en que este “se dispone a entrar en el dominio de la tierra como totalidad” (Heidegger, 1994, p. 95). No coincidimos con esta lectura y a medida que avancemos iremos argumentando por qué el superhombre no es esto que piensa Heidegger. Pero por ahora sólo es importante tener en cuenta que, a nuestro entender y como ya hemos dicho, la idea metafísica o cronológica del tiempo criticada por Heidegger (como así también las consecuencias que de ella se derivan) es la misma a la que se opone Nietzsche en el capítulo “De la redención” que venimos analizando.

42 “El hombre medio actual es mi peor enemigo” (FP III, p. 380).

relacionarse con los entes de los hombres que parpadean, es decir, un modo banal, inmediatista, voluptuoso, guiado por la moda, el confort y lo superficial. En otras palabras, podríamos decir que se trata de una felicidad atada al presente, que no puede ver más allá de la inmediatez y la brevedad del ahora: “Desde entonces han vivido insolentemente en medio de breves placeres, y apenas se trazaron metas de más de un día” (Za, p. 74). No es que el último hombre se haya hecho eco de este modo de hacer frente a los entes y lo haya implementado para sí. No, muy por el contrario, con el re-presentar él ha inventado la idea de servirse de los entes para su propio placer, pasando de uno a otro, deteniéndose sólo en lo que resalta y en el brillo de su aparecer para de ese modo tener “su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche” (Za, p. 40). Por eso el último hombre ha inventado la felicidad, porque antes de él, sencillamente no existía. El último hombre, por lo tanto, “tiene que moverse en un representar por el que no se hace sino parpadear acerca de todo, y no se puede sino parpadear a causa de un destino terrible que impide al hombre moderno ver más allá de él y de su tipo de representar” (Heidegger, 2005, p. 54).

El parpadear también se encuentra presente en la forma que tiene el último hombre de relacionarse con el tiempo. Él no ve más que el ahora, abre y cierra los ojos y cada vez ve un nuevo ahora que sucede al anterior. No ve más allá de aquello que permanece, de lo que está presente tanto en sentido temporal como también efectivo, real, lo opuesto a lo ausente. En otras palabras, no puede y no quiere más que aferrarse a lo que está aquí y ahora, a lo que permanece, a lo seguro. Pero detenerse únicamente en el ahora, en el “tictac de la felicidad pequeña” (Za, p. 239) es quedarse en lo superficial del instante, en la mera apariencia, captando sólo lo que brilla y bloqueando el acceso a toda posible exploración más profunda del mundo y del tiempo. Sólo manteniéndose en esta superficialidad del ahora es posible la felicidad, pero sólo una felicidad banal de breves y pequeños placeres. Una felicidad del confort, que busca permanecer, extender lo presente, y que por ello necesita de estímulos constantes para volverse permanente, para no desaparecer. Contrariamente a estos últimos hombres que no pueden ver más allá de sí mismos, que buscan la felicidad, el confort, lo seguro, y que buscan así permanecer, Zaratustra dirá que él ama a quienes “no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso”⁴³ (Za, p. 36).

43 Esta noción de ocaso [*Untergang*] será fundamental para nuestra interpretación de la idea de voluntad de poder y superhombre, tal como expondremos más adelante.

Resumiendo, digamos que al no poder soportar el pasar del tiempo, al no poder quebrantar esa piedra inamovible del “fue” y sufrir por ello, el espíritu de venganza se vuelca hacia la caza del ente y la explotación y dominio de los recursos de la tierra. Dicho dominio no tiene como finalidad más que la felicidad y el bienestar del último hombre en el sentido del confort, la permanencia y la seguridad. En ese ir a la caza que es la venganza, lo ente es rebajado a mero objeto disponible⁴⁴, todo se vuelve un objeto que brilla y que puede llenar el instante vacío del sujeto que ve pasar el tiempo. Dicho sujeto se aferra así al presente quedando encerrado en los pequeños placeres inmediatos, en el parpadear de lo superficial, de lo banal, en definitiva, en el tictac de la felicidad.

Al no poder ver más allá del ahora, el tiempo se vuelve para el último hombre una especie de eterno presente, una sucesión infinita de presentes que, desligados del pasado y el futuro, quedan completamente vacíos y necesitan ser llenados con estos breves placeres. En búsqueda de estos breves placeres, el hombre moderno se vuelve hacia el ente en tanto que lo disponible para sí, y asegurándolo como objeto para su disponibilidad se asegura también a sí mismo, se asegura su permanencia como sujeto. Y no sólo los entes son entendidos como material disponible para sí, si no también otros seres vivos y hasta incluso otros seres humanos. En esta cacería que el re-presentar del hombre moderno realiza con el ente, en este oponer a sí y rebajarlo a mero objeto de su propia disponibilidad y felicidad, encontramos el modo de habitar el mundo que acompaña la interpretación metafísica del tiempo.

De este espíritu de venganza y de esta felicidad de breves placeres es de lo que debemos redimirnos para Zarathustra. Así nos lo hace saber en el capítulo “De las tarántulas”: “Pues *que el hombre sea redimido de la venganza*: ése es para mí el puente hacia la suprema esperanza y un arco iris después de prolongadas tempestades” (Za, p. 151). Es importante desatacar que, como vemos, para Nietzsche hay esperanza, existe la posibilidad de redimirnos del espíritu de venganza que nos habita. Pero para lograr esto, para liberar al ente, y a nosotros mismos, del castigo y del sufrimiento, tenemos que repensar, como dice Fink, la cuestión del tiempo: “Frente al idealismo, que había expulsado el tiempo del ser, Nietzsche quiere restituir el ser —entendido como «tierra»- al tiempo y

44 Se trata de una felicidad que va en contra de la tierra. La felicidad, nos dice Zarathustra, “debería oler a tierra y no a desprecio de la tierra” (Za, p. 175). Este concepto de tierra, tal como lo veremos aparecer más adelante, será importante para la comprensión del superhombre a quien Zarathustra llama “el sentido de la tierra” (Za, p. 34).

pensar una conexión fundamental entre ser y tiempo” (Fink, 1976, p. 89). En este apartado hemos visto las consecuencias que conlleva la noción tradicional de tiempo y cómo Nietzsche/Zaratustra se ocupa de criticar esto. Pero ahora la cuestión es esta:

¿Es el tiempo realmente, por tanto, una sucesión infinita de momentos, en que todo lo sido está fijo y únicamente lo futuro constituye el ámbito de la voluntad? ¿Es el tiempo comparable a una línea infinita, dividida por el ahora en dos partes heterogéneas: el pasado y el futuro? ¿Es verdad que todo lo pasado no puede jamás ser futuro y viceversa? ¿O acaso existe un *saber más profundo acerca del tiempo*? (Fink, 1976, p. 97)

Este saber más profundo acerca del tiempo que nos querrá proponer Zaratustra, es lo que tendremos que empezar a dilucidar en lo que viene.

3.5 La visión de Zaratustra: símbolo y enigma

En el libro tercero de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche nos introduce de lleno en el pensamiento del eterno retorno. Como dijimos, es muy poco lo que ha dejado escrito sobre el tema en la obra publicada, e incluso también en la obra póstuma, teniendo en cuenta la importancia que el propio autor le otorga a esta cuestión⁴⁵. Pero eso no es todo. No sólo contamos con poca información al respecto, sino que, una vez que Zaratustra se dispone a hablarnos del eterno retorno, lo que aparece es una visión⁴⁶ que encierra un enigma.

El capítulo al que haremos referencia aquí se titula, justamente, “De la visión y del enigma”. Pero este enigma no es un lugar que se pueda transitar pacíficamente y con la seguridad de la que gusta disfrutar el último hombre, sino que conlleva un gran peligro. Un peligro que ya vislumbrábamos venir cuando comentábamos el pasaje de *La gaya ciencia* en el que Nietzsche se debatía entre la posibilidad de la mayor alegría o caer en la desesperación absoluta. Zaratustra es amigo de “todos aquellos que realizan largos viajes y no les gusta vivir sin peligro” (Za, p. 223). A ellos va a dirigir, entonces, el próximo discurso:

A vosotros los audaces buscadores e indagadores, y a quienquiera que alguna vez se haya lanzado con astutas velas a mares terribles,-

45 “[...] hay una gran desproporción entre lo publicado y lo ya pensado y sabido” (Heidegger, 2001, p. 326).

46 Como ya mencionamos anteriormente, la relación entre lenguaje y pensamiento está muy presente en la obra de Nietzsche y también Zaratustra nos habla de ello: “Nuevos caminos recorro, un nuevo modo de hablar llega a mí; me he cansado, como todos los creadores, de las viejas lenguas. Mi espíritu no quiere ya caminar sobre sandalias usadas” (Za, p. 129). Por eso, quizá no deba extrañarnos que, al presentar su doctrina, Zaratustra lo haga a través de una imagen, más que con palabras.

a vosotros los ebrios de enigmas, que gozáis con la luz del crepúsculo, cuyas almas son atraídas con flautas a todos los abismos laberínticos:- pues no queréis, con mano cobarde, seguir a tientas un hilo y que, allí donde podéis *adivinar*, odiáis el *deducir*,- a vosotros solos os cuento el enigma que *he visto*,- la visión del más solitario.- (Za, p.223/224)

Aquellos que gustan del peligro, buscadores e indagadores que escapan de la seguridad de un suelo firme para aventurarse en aguas tempestuosas son también los más solitarios. La visión que se dispone a comunicarnos Zaratustra es la visión del más solitario. Esta cuestión de la soledad había aparecido en el pasaje ya comentado de *La gaya ciencia* en el que por primera vez Nietzsche nos comunicaba el pensamiento del eterno retorno. El demonio que se presentaba allí, también lo hacía en la más solitaria soledad. Esta soledad, la más solitaria de todas, no es una cuestión de mero aislamiento. Muy por el contrario, se puede estar solo también entre muchos:

Esta «más solitaria soledad» está antes y por encima de toda diferenciación del yo respecto del tú y del yo y el tú respecto del «nosotros», del individuo respecto de la comunidad. En esta «más solitaria soledad» no hay nada de una singularización en el sentido de aislamiento, sino que se trata de una singularización que tenemos que comprender como *apropiación* [*Vereigentlichung*], en la que el hombre se vuelve propio en su sí mismo. El sí mismo, el ser propio [*Eigentlichkeit*], no es el «yo», es *ese* ser-ahí en el que se fundan la relación del yo al tú, del yo al nosotros y del nosotros al vosotros, y desde donde únicamente estas relaciones, si han de ser una fuerza, pueden y tienen que ser dominadas. (Heidegger, 2001, p. 227)

Vemos entonces que el pensamiento del eterno retorno va a estar ligado a esta solitaria soledad, que se relaciona con la noción de sí mismo [*Selbst*] que Zaratustra ya mencionaba en el capítulo “De los despreciadores del cuerpo” y sobre la que tendremos ocasión de volver y profundizar más adelante⁴⁷.

El otro aspecto que resalta de este primer pasaje es la contraposición entre adivinar y deducir. Zaratustra nos dice que su visión no es apta para quienes aman la seguridad y el confort del deducir y ya nos anticipa de alguna manera que el pensamiento de los pensamientos, como sostiene Heidegger, “no se puede demostrar ni refutar de un modo lógico ni empírico” (Heidegger, 1994, p. 106), lo que, en el fondo, “es válido para todo

47 En el apartado 3.8 comentaremos la importancia de la noción de *Selbst* en relación con la idea de superhombre.

pensamiento esencial de todo pensador: algo avistado pero enigma, digno-de-ser-cuestionado” (Heidegger, 1994, p. 106).

Así pues, Zaratustra narra que se encontraba subiendo por un sendero de montaña y que mientras caminaba tenía sobre él, posado sobre su hombro, a su enemigo capital, el espíritu de la pesadez, representado por un enano que lo imprecaba durante su caminata: “Oh Zaratustra, me susurraba burlonamente, silabeando las palabras, ¡tú piedra de la sabiduría! Te has arrojado a ti mismo hacia arriba, más toda piedra arrojada- *¡tiene que caer!*” (Za, p. 224). Este enano que no quiere dejar avanzar a Zaratustra va a representar en este pasaje la idea del tiempo cronológico. Así nos lo hace saber Nietzsche con un pequeño detalle: “sobre mí iba sentado ese espíritu, mitad enano, mitad topo; paralítico; paralizante; dejando caer plomo en mi oído, pensamientos-gotas de plomo en mi cerebro” (Za, p. 224). Tanto en la astrología como en la alquimia medieval, asociado al plomo se encontraba el planeta Saturno, representación romana del dios griego Cronos que devora a sus hijos⁴⁸. De manera que Zaratustra nos deja en claro que su adversario aquí será la idea del tiempo cronológico sobre la cual ya nos explayamos en el apartado anterior.

Finalmente se detienen frente a un portón y el espíritu de la pesadez salta de los hombros de Zaratustra, quedando de cuclillas sobre una roca. Y es ahí cuando el maestro del eterno retorno comienza a narrar la visión propiamente dicha:

«¡Mira ese portón [*Thorweg*]! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras [*zwei Gesichter*]. 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 [*widersprechen*] esos caminos: chocan derechamente de cabeza [*sie stossen sich gerade vor den Kopf*]: - y aquí, en este portón, es dónde convergen [*wo sie zusammen kommen*]. El nombre del portón está escrito arriba: ‘Instante’ [*Augenblick*].

Pero si alguien recorriese uno de ellos- cada vez y cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen [*widersprechen*] eternamente?» (Za, pp. 225/226)

48 “En astrología, el viejo Saturno, el planeta, se llama «el hombre de plomo»” (Jung, 2021, p. 484). “[...] las propiedades astronómicas y físicas de Saturno como cuerpo celeste se podían condensar en tipos de naturaleza y destino. La lentitud de su revolución confería a los nacidos bajo él el carácter de indolencia, y llevaba a considerarle señor del plomo” (Klibansky, 2018, p. 153). También es interesante remarcar que la idea de las gotas que caen nos remite directamente al pasar del tiempo, sobre todo teniendo en cuenta que existieron en la antigüedad las llamadas clepsidras o relojes de agua, cuyo mecanismo estaba basado justamente en la caída de agua por efecto de la gravedad: “La palabra griega *clepsidra* significa «ladrón de agua» y alude al imperceptible goteo del líquido de un recipiente del aparato al otro” (Junger, 1998, p. 43).

Esta visión que presenta Zaratustra no pretende agotar un pensamiento que de por sí es inagotable, una “aparición provisional de infinito” como dice Baricco, pero sí nos ofrece bastante tela para cortar. En primer lugar, el hecho de que el eterno retorno se muestre en el texto a través de una visión, de un símbolo, no debería llamarnos la atención luego de todo lo que hemos venido diciendo acerca del vínculo de este pensamiento con el lenguaje. Es cierto que el pasaje que acabamos de citar es perfectamente inteligible, tanto en la traducción al español que estamos utilizando como en su original alemán, no hay nada novedoso en ese sentido. Pero lo que nos resulta interesante aquí es la idea de mostrar un pensamiento a través de un símbolo (en este caso, los dos caminos que convergen bajo un portón con la inscripción “Instante”), sin explicarlo mediante argumentos y deducciones racionales. Ese símbolo está expresado en palabras, como ya dijimos, pero lo esencial aquí es “verlo”, representarnos su imagen y bailar con él, seguir su música hacia dónde nos lleve, interpretarlo⁴⁹, lo cual escapa a la idea de un signo que nos remite a un significado determinado, como si fuera una ecuación matemática.

Por otro lado, no debemos perder de vista que mediante este símbolo Zaratustra no se dirige a cualquiera, sino a aquellos “audaces buscadores e indagadores” que gustan de lanzarse a “mares terribles”. Y en este buscar intentan reencontrarse, reunirse y reconocerse en ese símbolo:

La palabra *símbolo* es una voz de origen griego que significa «señal de reconocimiento o de reunión»; éste es el sentido primero de la palabra *symbolon*, del verbo *symbollo*, «juntar», «reunir». El término se refería primitivamente a un objeto partido, por ejemplo un hueso, del que dos personas conservaban cada una una parte, que podían transmitir a quien quisieran. Estas dos mitades, reunidas, servían para que quienes las poseían se reconocieran, demostrando las relaciones de hospitalidad que habrían existido anteriormente. (Arola, 2008, p. 47)

Aquí observamos en la noción de símbolo la idea de dos partes que se reconocen y se reúnen. El símbolo implica que tiene que haber, del otro lado, una parte que se reconozca y se reúna en él. Por eso Zaratustra ya de entrada nos advertía que su visión no iba dirigida a cualquiera, sino a aquellas almas indagadoras y aventureras que no temen al peligro de bailar al borde del abismo. Creemos que esto tiene que ver también con el subtítulo que Nietzsche eligió darle a *Así habló Zaratustra*: “un libro para todos y para nadie”:

49 “Sólo en el baile sé yo decir el símbolo de las cosas supremas” (Za, p. 168).

«Para todos» quiere decir: para todo hombre en tanto que hombre: para cada uno, siempre y en la medida en que en su esencia deviene para sí mismo digno de ser pensado. «...y para nadie», esto quiere decir: para nadie de los curiosos que afluyen en masa de todas partes, que lo único que hacen es emborracharse con fragmentos aislados y con sentencias concretas de este libro y que, a ciegas, van dando tumbos en un lenguaje medio cantarín, medio gritón, ahora meditativo, ahora tempestuoso, a menudo de altos vuelos, pero a veces chato y bidimensional, en vez de ponerse en camino hacia el pensar que está aquí buscando su palabra. (Heidegger, 1994, p. 91)

Esto que vale para el libro en general, vale también para este capítulo y este símbolo en particular⁵⁰. No es para cualquiera sino para aquellos que verdaderamente quieren adentrarse en su pensar: “Los símbolos sólo le hablan a quien posee la fuerza formativa necesaria para configurar sentido” (Heidegger, 2001, p. 248), es decir, a quienes se reconocen pudiendo reunirse en ellos. “Apenas se extingue la fuerza poética, es decir la fuerza formativa superior, los símbolos enmudecen: se degradan a la categoría de «fachada» y «adorno»” (Heidegger, 2001, p. 248). Por eso el símbolo requiere, más que ninguna otra cosa, el ser pensado, y ser pensado en su multiplicidad de sentidos, por diferentes caminos, sin reducirlo a una interpretación única y lineal que lo convierta en mero adorno, sin el parpadeo que se quede en lo superficial de su fachada. En esa reunión del pensar con el símbolo, habita su fuerza.

3.6 Las respuestas al enigma

Antes de proseguir el análisis de este símbolo que se le presenta a Zarathustra en su visión más solitaria, dedicaremos algunas palabras a las probables respuestas a nuestro enigma que a continuación se ofrecen en el texto.

La primera de ellas es la del enano que acompaña en el diálogo a Zarathustra en todo este capítulo. Esta respuesta aparece inmediatamente después de que el maestro del eterno retorno le pregunte acerca de su pensamiento sobre la visión que acaba de narrar, a lo que el

50 Vale recordar aquí también que, tal como dice Heidegger, si bien el pensamiento del eterno retorno se encuentra más directamente en ciertos pasajes, como puede ser el que estamos comentando en este apartado, todo el libro es una exposición de dicho pensamiento: “La obra *Así habló Zarathustra*, tomada en su conjunto, constituye la *segunda* comunicación de la doctrina del eterno retorno” (Heidegger, 2001, p. 233). Heidegger habla de tres comunicaciones del eterno retorno: la primera es la que aparece en *La gaya ciencia*, la segunda es *Así habló Zarathustra* y la tercera es la que se presenta en las notas inéditas publicadas en la fecha en que Heidegger dicta el seminario sobre Nietzsche entre los años 1936 y 1940.

espíritu de la pesadez contesta: “«Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo [*Kreis*]»” (Za, p. 226). Esta respuesta no satisface a Zaratustra, que enseguida se encoleriza con el enano acusándolo de tomar las cosas a la ligera. Y es que, claro está, ella pareciera inclinarse por la alternativa más sencilla, es decir, que el tiempo, en lugar de ser entendido como una línea que avanza desde el pasado hacia el futuro, es un círculo en el que todo vuelve una y otra vez. Sin embargo, la circularidad del tiempo no obstruye la linealidad del pasar que Nietzsche criticaba anteriormente en el capítulo “De la redención”. La idea del tiempo como sucesión de horas sigue estando presente, sólo que ahora en una concepción del tiempo circular. El tiempo cronológico, el tiempo del reloj, está a la base tanto del tiempo lineal como del tiempo circular. De ahí que el enano que, como ya dijimos, representa esta idea saturnina y cronológica del tiempo, no pueda ofrecer otra alternativa, pues según él, y según el tiempo pensado desde la metafísica de la presencia, el tiempo siempre es una sucesión de horas, ya sea que tenga esta una estructura lineal o circular. Desde esta manera de pensar, el tiempo siempre es visto como un pasar y un transcurrir del “ya no ahora” al “todavía no ahora”, con la sola particularidad de que esta sucesión, en el caso de la concepción circular, se repetiría una y otra vez.

Por otro lado, no hay que confundir este círculo del que habla el enano con el que aparecerá más adelante en boca de Zaratustra: “¡Yo Zaratustra, el abogado de la vida, el abogado del sufrimiento, el abogado del círculo – te llamo a ti, el más abismal de mis pensamientos!”⁵¹ (Za, p. 298). En la misma palabra, usada por el enano y usada por Zaratustra pareciera haber un abismo infranqueable de pensamiento:

51 En esta cita de *Así habló Zaratustra* que forma parte del capítulo “El convaleciente”, Zaratustra se llama a sí mismo el abogado del círculo y, además, del sufrimiento y de la vida. La distinción que marcamos aquí entre la palabra “círculo” empleada por el enano y por Zaratustra, también habría que hacerla con la palabra “sufrimiento”, pues Nietzsche critica en otros pasajes (como vimos en el apartado 3.3) a quienes ven en el sufrimiento un impedimento para la vida, un motivo por el cual la vida debe ser venganza y castigo. Decimos esto porque, en ocasiones, al criticar a estos predicadores de la venganza y del sufrimiento, podría parecer que Nietzsche quiere eliminar el sufrimiento para resignificar la vida. Sin embargo, vemos en esta cita que, para Zaratustra, entre vida y sufrimiento hay una relación de cercanía muy estrecha. Ser el abogado de la vida, es también ser el abogado del sufrimiento. Y esto porque la vida *es* sufrimiento: “Reducir el sufrimiento y sustraerse al sufrimiento (o sea, a la vida) - ¿sería esto moral?! *Producir sufrimiento – a uno mismo Y A LOS OTROS – para hacerlos capaces de la vida más elevada, la del vencedor – éste sería mi objetivo*” (Las mayúsculas pertenecen al autor) (FP III, p. 33).

[...] los dos, el enano y Zaratustra dicen lo mismo. Entre ambos sólo está el «más pequeño abismo»⁵²: el que en cada caso alguien diferente dice la misma palabra. Por lo demás, la misma palabra «círculo» es sólo un puente aparente entre lo eternamente separado. O sea que «círculo» y «círculo» no son lo mismo. Sale así a la luz que aquí, donde se trata de decir el ser del ente en su totalidad, es donde la apariencia de acuerdo es mayor y la comprensión recta- es decir, que decide y escinde los rangos- más difícil. (Heidegger, 2001, p. 252)

Nuevamente aquí nos encontramos frente a la potencia de un símbolo: el círculo de Zaratustra, que pretende diversificar y abrir sus sentidos más allá del mero signo. Ello se opone de manera radical al círculo que plantea el enano, quien quiere dar a entender con esta palabra la circularidad del tiempo en su sentido cronológico. Lo que piensa el espíritu de la pesadez es que los caminos que aparecen en la visión de Zaratustra se terminan uniendo en sus extremos formando un círculo y que, por ende, el tiempo sería circular. Pero esto, como ya nos queda claro, es una forma incorrecta de entender el simbolismo que nos presenta Nietzsche porque allí no se trata de circularidad, sino de pensar el tiempo de un modo distinto a su comprensión cronológica. La temporalidad planteada por el enano aludiría entonces a un tiempo circular pero que se mantiene aún dentro de la comprensión tradicional. En Zaratustra, en cambio, la idea de círculo o anillo hará referencia a la noción de eternidad hacia la cual nos estamos dirigiendo⁵³.

Luego de esta errática respuesta del enano, quien toma la palabra es el propio Zaratustra, que comenzará a ensayar una especie de explicación del enigma, la cual consideraremos aquí como un segundo intento de descifrar la visión:

¡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*

52 “Entre las cosas más semejantes es precisamente donde la ilusión miente de modo más hermoso; pues el abismo más pequeño es el más difícil de salvar” (Za, 2007, p. 299).

53 Otro potente símbolo en este mismo sentido aparece al final del prólogo. Allí Zaratustra escucha de pronto un agudo grito de pájaro en el cielo y, al levantar la cabeza, observa que se trata de sus animales: “[...] un águila cruzaba el aire trazando amplios círculos y de él colgaba una serpiente, no como si fuera una presa, sino una amiga: pues se mantenía enroscada a su cuello.” (Za, p. 46). Aquí ya estamos en presencia, antes de que se mencione explícitamente la doctrina del eterno retorno, de la imagen del círculo, dibujada en el vuelo del águila, y el anillo, simbolizado en el enroscamiento de la serpiente. Y, tal como dice Heidegger: “En este misterioso abrazo presentimos ya de qué forma, sin que se diga de un modo explícito, en los círculos que describe el águila y en el enroscamiento de la serpiente se enroscan círculo y anillo. Así resplandece el anillo, que se llama *anulus aeternitatis*: anillo sigilar y año de la eternidad.” (Heidegger, 1994, pp. 93-94).

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* [Also] — — incluso a sí mismo? Pues cada una de las cosas que *pueden* correr: ¡también por esa larga calle *hacia adelante* – *tienen* [muss] 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 [*flüsternd*] 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? (Za, pp. 226/227)

Lo primero que llama la atención aquí es que Zaratustra utiliza una especie de razonamiento deductivo para mostrar que todo retornaría eternamente, algo que previamente había desacreditado, cuando nos dijo que su visión estaba dirigida sobre todo a quienes amaban el arte de adivinar, más que de deducir. Incluso Nietzsche, en este pasaje, pone en *itálicas* ciertas marcas argumentativas (“Por tanto”, “tiene que”), queriéndonos llamar la atención sobre ellas.

Por otro lado, también debemos señalar que vuelven a aparecer aquí la araña y la luz de la luna, presentes también en el célebre párrafo 341 de *La gaya ciencia* en el que Nietzsche ofrece la primera comunicación pública de la doctrina del eterno retorno. Lo cual nos hace pensar que, en estas palabras, Zaratustra se viste con la máscara del Nietzsche que por primera vez dio a conocer públicamente el pensamiento de los pensamientos y que buscaba una explicación científica, es decir, deductiva para su teoría⁵⁴. De hecho, en el período de primavera-otoño de 1881, año de aparición del eterno retorno, encontramos el siguiente fragmento póstumo en el que podemos encontrar varios ecos de las citadas palabras de Zaratustra:

La cantidad de fuerza del universo es *limitada*, no «infinita»: ¡guardémonos de semejante desenfreno del concepto! En

54 Lou A. Salomé, una de las personas más frecuentadas por Nietzsche, lo describe del siguiente modo en un pasaje citado por Klossowski: “Su intención era que su divulgación [se refiere a la doctrina del eterno retorno] dependiera de la manera en que fuera susceptible de fundamentarla científicamente. Intercambiamos una serie de cartas sobre el tema, y en todo lo que expresaba aparecía la errónea idea de poder encontrar una base científica irreductible para su idea mediante estudios de física y de la teoría de los átomos.” (Klossowski, 2004, p. 133).

consecuencia, el número de situaciones, transformaciones, combinaciones y desarrollos de dicha fuerza será ciertamente enorme y en la práctica «*inconmensurable*», pero en todo caso también limitado, no infinito. Más si el tiempo en que el universo ejerce su fuerza es probablemente infinito, es decir, si la fuerza es eternamente igual y actúa eternamente:- hasta este momento ha transcurrido ya una infinitud, es decir, han tenido que *darse* ya todos los desarrollos posibles. *En consecuencia*, el desarrollo actual ¿tiene que ser una repetición y lo mismo el que dejó su lugar a éste y el que siga a éste y los anteriores y los posteriores! Todo se ha dado ya inúmeras veces, por cuanto la situación global de las fuerzas siempre retorna. (FP II, p. 805)

El supuesto que aquí aparece explicitado, pero que en las palabras de Zaratustra se encuentra de forma implícita y no dicha, es que las combinaciones de fuerzas que se pueden dar en el mundo son limitadas. Y por ende, en un tiempo infinito, estas combinaciones, aunque representen un número enorme y en la práctica inconmensurable, no pueden más que repetirse una y otra vez:

Las posibilidades del mundo son, aunque inmensurables, finitas. Estas posibilidades se tienen que dar completamente todas en un tiempo infinito y *repetirse* infinitamente. A esta interpretación del eterno retorno se la llama *cosmológica*, porque piensa que todo el universo se repite efectivamente incontables veces. (Duarte, 2015, p. 40)

Esto es justamente lo que estaría representando Zaratustra en este pasaje, a saber: esa interpretación cosmológica del eterno retorno que se acerca a los primeros intentos de Nietzsche por fundamentar su doctrina en bases científicas y racionales, intentando poner sobre bases seguras y ciertas un pensamiento que, como decía Zaratustra, sólo es apto para aquellos que aman aventurarse en el peligro.

Sin embargo, muchos creen que esta doctrina puede ser demostrada, y por lo tanto también refutada, mediante un discurso racional y argumentativo. De hecho, así lo piensa Jorge Luis Borges, cuando en *Historia de la eternidad* cree dar por tierra el eterno retorno nietzscheano echando mano a la teoría de conjuntos de Georg Cantor:

Cantor destruye el fundamento de la tesis de Nietzsche. Afirma la perfecta infinitud del número de puntos del universo, y hasta de un metro de universo, o de una fracción de ese metro [...] El conjunto de los números naturales es infinito, pero es posible demostrar que son tantos los impares como los pares [...] Una genial aceptación de estos hechos ha inspirado la fórmula de que una colección infinita - verbigracia, la serie natural de números enteros- es una colección

cuyos miembros pueden desdoblarse a su vez en series infinitas. (Mejor, para eludir toda ambigüedad: conjunto infinito es aquel conjunto que puede equivaler a uno de sus conjuntos parciales.) La parte, en esas elevadas latitudes de la numeración, no es menos copiosa que el todo: la cantidad precisa de puntos que hay en el universo es la que hay en un metro, o en un decímetro, o en la más honda trayectoria estelar [...] El roce del hermoso juego de Cantor con el hermoso juego de Zarathustra es mortal para Zarathustra. Si el universo consta de un número infinito de términos, es rigurosamente capaz de un número infinito de combinaciones –y la necesidad de un Regreso queda vencida. Queda su mera posibilidad, computable en cero. (Borges, 2009, pp. 721-722)

Resumiendo lo que plantea Borges, podríamos decir que entre el número 1 y el número 2, por ejemplo, existen infinitos números. Y el conjunto de los números naturales es tan grande como el conjunto de los números que hay entre el 1 y el 2, o sea, ambos conjuntos son infinitos. De esta manera quedaría anulada la posibilidad de que las combinaciones de fuerzas en el mundo sean limitadas y que, por ende, no puedan más que repetirse eternamente. “Si el eterno retorno tiene un carácter enteramente estadístico, como es la pretensión de la interpretación cosmológica, entonces la refutación de Borges sería perfecta” (Duarte, 2015, p. 41).

El argumento de la teoría de conjuntos de Cantor pareciera suficiente para refutar la doctrina de Zarathustra, lo pone en un aprieto del que no tendría salida. Ahora bien, esta refutación supone cierta interpretación del eterno retorno (a la que también Nietzsche da lugar, como hemos podido observar) que contiene la idea de tiempo a la que la propia doctrina pretende oponerse, esto es, la idea del tiempo cronológico, la idea de que el tiempo es una línea infinita sobre la cual está en cuestión el hecho de que los acontecimientos se repitan o no. Pero sea cual sea la respuesta a esa pregunta, que los acontecimientos se repitan o no, en ambos casos encontramos como supuesto de la argumentación esta idea del tiempo cronológico, ya sea lineal o circular. Lo cual no debería llamarnos la atención, pues quienes aman deducir, no pueden concebir el tiempo bajo otra modalidad que no sea la de la cantidad y el número que lo vuelve medible, calculable. Y es por ello que Borges entiende la doctrina del eterno retorno como una teoría del tiempo circular (aunque todavía comprendido de manera cronológica), de la cual Nietzsche sería “su más patético inventor o divulgador” (Borges, 2009, p. 727). Pero como ya dejaba bien en claro Zarathustra al escuchar la respuesta del enano, que justamente proponía resolver el enigma al decir que el

tiempo era un círculo, no debemos entender el eterno retorno como una doctrina que sostenga la idea de un tiempo circular. Pues, como ya se dijo, la circularidad del tiempo continúa suponiendo la idea del tiempo como pasar, es decir, la idea del tiempo cronológico.

Por último, otro elemento que encontramos en las palabras de Zaratustra y que nos permite sostener nuestra idea de que no hay que tomarlas de forma literal es el cuchichear [*flüstern*]. Zaratustra le dice al enano que están cuchicheando, susurrando, de “cosas eternas”. Están hablando por lo bajo, sin levantar la voz. Y es que quizá de “cosas eternas” el lenguaje no pueda más que susurrar, rozándolas apenas, sin llegar a una verdadera profundidad.

De manera que no hemos logrado hasta aquí dar con una respuesta satisfactoria al enigma planteado en este capítulo. Y probablemente no demos con una respuesta jamás, justamente a eso apunta un pensamiento digno de ser pensado, lo cual no nos dispensa de la tarea de seguir indagándolo e interpretándolo. Muy por el contrario, nos exhorta aún más a ella, como lo hace Zaratustra hacia el final de “De la visión y del enigma”:

¡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? (Za, p. 228)

3.7 Instante y eternidad

Volvamos ahora a la visión de Zaratustra para ver por qué caminos nos lleva y qué podemos adivinar en ese símbolo. Aunque siempre debemos recordar lo ya mencionado: el enigma no se presenta como un problema para el cual podremos encontrar una respuesta unívoca. Por el contrario, para poder sostener la relevancia de lo aquí pensado, es necesario que permanezca como enigma, alejado de la certeza del entender y el deducir⁵⁵. Es necesario, pues, comprender el enigma en tanto que enigma, sin privarlo de su carácter enigmático. Nos moveremos aquí en el terreno del peligroso “quizá”⁵⁶.

55 “Pero el enigma y la adivinanza del enigma resultarían radicalmente incomprendidos si creyéramos que se trata de encontrar una solución con la que se disolvería todo lo cuestionable. La adivinanza de este enigma deberá experimentar, por el contrario, que no se lo pueda hacer desaparecer *como* enigma” (Heidegger, 2001, p. 238).

56 “¡Quizá! - ¡Más quien quiere preocuparse de tales peligrosos «quizás»! Hay que aguardar para ello a la llegada de un nuevo género de filósofos, de filósofos que tengan gustos e inclinaciones distintos y opuestos a los tenidos hasta ahora, - filósofos del peligroso «quizá», en todos los sentidos de esta palabra.” (JGB, p. 23).

Comencemos indagando en la primera pregunta que Zaratustra le hace al enano: “¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?”. Habíamos visto que a esto el enano respondía: “Toda verdad es curva. El tiempo mismo es un círculo”. Esta respuesta no le resultaba satisfactoria a Zaratustra y ya hemos explicado por qué: el eterno retorno no busca simplemente rechazar la concepción del tiempo lineal en pos de una concepción cíclica y circular del tiempo, puesto que ambas presuponen la misma comprensión cronológica de la temporalidad.

Sin embargo, también hemos visto que Zaratustra se designa a sí mismo como el “abogado [*Fürsprecher*]⁵⁷ del círculo”. De manera que, aunque aún no lo veamos, podríamos adivinar que en algún punto estos caminos que van en direcciones contrarias se cierran formando un círculo. Pero debemos guardarnos por ello de afirmar sin más la opinión del enano. Aquí no debemos entender el círculo como una representación de un tiempo que transcurre cíclicamente, sino como un símbolo. Y lo que observamos inmediatamente es que, en la visión de Zaratustra, no estamos parados en el centro, si no en un punto (o instante) particular de la circunferencia. Esto posee gran relevancia, puesto que tradicionalmente se ha asociado al círculo con la simbología del centro:

El centro es, ante todo, el origen, el punto de partida de todas las cosas. Es el punto esencial, sin forma ni dimensiones, por lo tanto indivisible y, en consecuencia, la única imagen que puede darse de la unidad primordial. De él, por irradiación, emana todo lo creado, al igual que de la unidad derivan todos los números, sin que por ello su esencia quede modificada o afectada en modo alguno [...] La representación más sencilla de la idea que acabamos de describir es el punto en el centro del círculo. El punto es el emblema del Principio, y el círculo el del mundo [...] La relación existente entre el centro y la circunferencia, o entre lo que simboliza, está perfectamente indicada en el hecho de que la circunferencia no podría existir sin su centro, mientras que éste es absolutamente independiente de aquélla. (Guénon, 1995, pp. 53-54)

Sin embargo Zaratustra, que apela al simbolismo del círculo, no nos habla del centro ni tampoco lo hace desde el centro de esa circunferencia, sino que más bien habla de y desde un punto, un instante, que no tiene nada de particular con respecto a cualquier otro. Podríamos posarnos sobre cualquiera de los puntos y en todos veríamos los dos caminos

57 “El «portavoz» (*Fürsprecher*) habla delante y lleva la voz cantante (lleva la palabra). Pero «für» significa además: en favor de y como justificación. El portavoz (*Fürsprecher*) es finalmente aquél que explica y aclara aquello de lo que y para lo que habla” (Heidegger, 1994, p. 92).

que se contraponen, que chocan derechamente de cabeza, y el portón con la inscripción “Instante”. No se trata aquí de reemplazar un centro, entendido como origen o punto de partida, por otro. De hecho, es por ello que hemos perdido el centro, así es como Dios ha muerto, justamente cuando un viejo y olvidado Dios se proclamó como el único centro digno de adoración, como el que todo lo ve⁵⁸:

Esto ocurrió cuando la palabra más atea de todas fue pronunciada por un dios mismo,- la palabra: «¡Existe un *único* dios! ¡No tendrás otros dioses junto a mí!»-

- un viejo dios huraño, un dios celoso se sobrepasó de ese modo.

Y todos los dioses rieron entonces, se bambolearon en sus asientos y gritaron: «¿No consiste la divinidad precisamente en que existan dioses, pero no dios? (Za, p. 256)⁵⁹

De manera que, en el círculo del que Zaratustra es portavoz, no nos encontramos con un único centro desde el cual todo emanaría, si no con muchos centros, muchos instantes con su fuerza propia peculiar. Detengámonos ahora, entonces, en la descripción de este instante sobre el que posa la mirada Zaratustra.

Lo que observamos en esta visión, en este enigma, es un portón [*Thorweg*]. Ese portón tiene dos caras [*zwei Gesichter*]. Dos caminos de direcciones contrarias, uno hacia atrás y otro hacia adelante, convergen aquí. Y sobre él vemos escrita la palabra “Instante” [*Augenblick*]. Estos caminos que se contraponen “chocan derechamente de cabeza” [*sie stossen sich gerade vor den Kopf*]. Que haya allí un choque nos da la pauta de que el instante no es ese ahora fugaz que pasa frente a nuestros ojos dando paso a una interminable sucesión de ahoras a través de la cual se configura un eterno presente. Pero este choque es justamente lo que el enano, como representante de la noción cronológica de temporalidad, no puede ver:

¿Cómo habría de ocurrir esto [el choque] si todas las cosas no hacen más que correr una detrás de la otra, tal como lo muestra ya el tiempo [cronológico] mismo, en el que el todavía-no-ahora se convierte en ahora, y ahora mismo es un ya-no-ahora, y todo esto en un continuo

58 “El Dios que veía todo, *también al hombre*: ¡ese Dios tenía que morir! El hombre no soporta que tal testigo viva” (Las itálicas pertenecen al autor) (Za, p. 357)

59 Esta cita por sí sola debería exhortarnos a cuestionar ese supuesto ateísmo nietzscheano que se ha difundido largamente pero sobre el que agudos pensadores como Heidegger o Deleuze han puesto la lupa: “Así pues, el ateísmo de Nietzsche es algo muy particular. Hay que mantener a Nietzsche alejado de la compañía de esos superficiales ateos que niegan a Dios si no lo encuentran en el tubo de ensayo y que, en lugar del Dios así negado, convierten en «Dios» a su «progreso»” (Heidegger, 2001, p. 263); “Nietzsche dice sin cesar que hay dioses activos y afirmativos, religiones activas y afirmativas” (Deleuze, 2008, p. 201).

«así sucesivamente»? Los dos callejones, futuro y pasado, no se chocan, corren uno detrás de otro. (Heidegger, 2001, p. 255)

De acuerdo con la visión de Zaratustra, en el instante chocan pasado y futuro: se mezclan sus aguas. Aquí ya no se puede escindir el instante, el ahora, el presente, de las otras dimensiones del tiempo. Esta imagen por sí sola ya nos permite cuestionarnos la concepción del tiempo como *pasar*, es decir, como el pasar de los ahora y un continuo “así sucesivamente”. No se está realmente nunca en el ahora, en el instante que no ve más allá de sí mismo. Pasado y futuro son parte del instante en el enigma de Zaratustra, convergen y chocan en él. Ya no podremos pensar el pasado y el futuro a partir del ahora si es que queremos romper con la tradición de pensamiento que entiende el tiempo como un pasar que nos devora. Pero ¿cómo pensar un instante que nos permita abrirnos a esta reinterpretación del pasado y el futuro y de la temporalidad en general? ¿Desde qué ahora se producirá esta transformación y esta reinterpretación de lo temporal? ¿Desde el ahora entendido como ese instante que pasa frente a nuestros ojos cual meros espectadores? ¿O existe otra manera de interpretar este ahora, este instante?

El portón llamado “instante” tiene dos caras [*zwei Gesichter*]. Esto recuerda el simbolismo de Jano que comentamos anteriormente⁶⁰. Como vimos, este dios romano es representado con dos caras, una mirando hacia el pasado y otra hacia el futuro, pero el verdadero rostro es ese que no vemos, ese que mira hacia el presente. Y no lo vemos porque justamente el presente, el ahora, es eso que se nos escurre entre los dedos: el ahora fugaz es inasequible e imposible de aprehender. Contrariamente a lo que sostiene la interpretación cronológica del tiempo, para la cual el ahora es lo único que existe propiamente. Por eso debemos elevarnos por sobre esta interpretación cronológica del instante para pensar la imagen que presenta Zaratustra. Aquí el instante es un portón [*Thorweg*], una puerta. Y recuérdese que Jano es también el dios de las puertas⁶¹.

60 Ver *supra* nota 17.

61 Aquí no estamos diciendo que ambos símbolos sean lo mismo. Heidegger dice que existen dos evasivas frente a la doctrina del eterno retorno: “O bien se dice que este pensamiento de Nietzsche es una especie de «Mística» y no pertenece a los temas a los que se enfrenta el pensar. O se dice que este pensamiento es ya muy antiguo. Que en el fondo es la representación cíclica de la historia del mundo, algo conocido desde hace ya mucho tiempo” (Heidegger, 1994, p. 111). Pero, dice Heidegger con razón, “¿de qué nos sirve que sobre un pensamiento constatemos, por ejemplo, que «ya» se encuentra en Leibniz o incluso «ya» en Platón?” (Heidegger, 1994, p. 112). Por eso que traigamos a colación cierta simbología antigua no quiere decir que estemos dando lugar a la idea de que el pensamiento del eterno retorno ya estuviera presente en otras épocas o en otros pensadores. Lo hacemos simplemente porque nos parece que ayuda a pensar ciertos aspectos de la

Ahora bien, esta puerta no es sencilla de atravesar. Este pensamiento, como ya dijimos, está dirigido a “quienquiera que alguna vez se haya lanzado con astutas velas a mares terribles” (Za, p. 223). Y aquí nos topamos, por tanto, con otro sentido en el que entender el choque de los caminos que convergen sobre este portón. En cada instante, pasado y futuro están chocándose de cabeza. Esta imagen nos recuerda al simbolismo de las llamadas rocas Simplégades, como se las conoce en la mitología griega, pero que también se encuentran en otras tradiciones⁶². El relato más famoso en el que aparecen es en el de Jasón y los argonautas, quienes en busca del vellocino de oro deben atravesar este peligroso obstáculo con su nave. Estos resolvieron el problema soltando una paloma y aguardando a que ésta atravesase las rocas, para luego remar con todas sus fuerzas antes de que vuelvan a cerrarse. Esta cuestión de aguardar la oportunidad adecuada y aprovecharla era bien conocida por Nietzsche, quien en *Más allá del bien y del mal* dedicó el parágrafo 274, justamente, al problema de los que aguardan:

Se necesitan golpes de suerte, además de muchas cosas incalculables, para que un hombre superior, dentro del cual dormita la solución de un problema, llegue a actuar en tiempo aún oportuno - «a estallar» como podría decirse. De ordinario esto *-no* acontece, y en todos los rincones de la tierra hállanse sentadas gentes que aguardan y que apenas saben hasta qué punto aguardan, y menos aún que aguardan en vano [...] Quizá el genio no sea tan raro: pero sí lo son las quinientas *manos* que él necesita para tiranizar el *καίρός*, «el momento oportuno» - ¡para cogér el azar por los pelos! (JGB, p. 242)

Este término griego que propone Nietzsche, el *καίρός*, el momento oportuno, nos coloca frente a una perspectiva diferente del instante. Esta interpretación de lo temporal que podríamos denominar kairológica nos pone frente a un sentido cualitativo del instante, a diferencia del sentido cuantitativo privilegiado por el tiempo cronológico. El saber reconocer este instante, el tener este sentido de la oportunidad y del momento adecuado, es lo que nos permitirá tomar el azar por los pelos⁶³.

doctrina nietzscheana, pero debemos guardarnos de la confusión de creer que por ciertas similitudes que se puedan encontrar ya hemos cumplido nuestra tarea.

62 Otros nombres con los que se conoce este simbolismo son “«rocas entrechocantes», las «cañas danzantes», las puertas en forma de mandíbulas, las «dos intranquilas montañas, afiladas como navajas», los «dos icebergs entrechocantes», la «puerta activa», la «barrera giratoria», la puerta hecha a partir de las dos mitades del pico de un águila, y muchas más” (Eliade, 2007, p. 99).

63 Recordemos las palabras de Zaratustra ya citadas: “Todo «fue» es un fragmento, un enigma, un espantoso azar- hasta que la voluntad creadora añada: «¡pero yo lo quise así!»” (Za, p. 206)

Ahora bien, ¿cómo se reconoce ese instante, esa oportunidad? ¿Quién puede reconocerlo? En la imagen de las Simplégades o rocas entrechocantes lo que tenemos es un simbolismo iniciático. Tal y como lo expone Mircea Eliade, en las tradiciones antiguas una iniciación “es el equivalente a un cambio básico en la condición existencial [del iniciado]” (Eliade, 2007, p. 10). Las rocas son las guardianas del umbral, del pasaje al “otro mundo” y todo aquel que salga victorioso de la proeza que implica atravesarlas “está cualificado para compartir una condición sobrehumana” (Eliade, 2007, p. 101). Si bien este no es el lenguaje de Nietzsche, puesto que para él en ningún caso habría “otro mundo” aparte del único conocido, la idea de producir un cambio en la condición humana no parece tan alejada de la afirmación de Zaratustra: “El hombre es algo que debe ser superado” (Za, p. 34). De manera que podemos aventurar que para poder reconocer el instante habrá que pensar una transformación en la condición del hombre. Y un cambio en la manera de entender el tiempo es lo que nos permitirá pensar una transformación del sujeto que está *en* el tiempo. Lo cual nos direccionará hacia la idea de superhombre que enseguida empezaremos a comentar.

Por último, restaría preguntarnos hacia dónde nos lleva este portón, en caso de que logremos atravesarlo, en caso de que tengamos ese sentido de la oportunidad y la valentía de intentar cruzar del “otro lado”. A nuestro entender, en ese “otro lado”, en ese “más allá” de la noción cronológica del tiempo, Zaratustra apunta a la idea de eternidad. En cada instante, si logramos ver a través de él, si logramos estar en él, no observándolo desde afuera como hace el enano, nos podemos encontrar con la eternidad:

Esto es lo más grave y lo propio de la doctrina del eterno retorno, que la eternidad *es* en el instante, que el instante no es el ahora fugaz, no es el momento que se desliza veloz para un observador, sino el choque de futuro y pasado (Heidegger, 2001, p. 256).

Estas palabras de Heidegger nos resultan muy relevantes aquí para pensar esta idea según la cual la eternidad *es* en el instante. Pero ese instante, como ya se dijo, no es ningún instante en particular, sino cualquiera. En cada instante podemos encontrar la eternidad, en cada instante retorna la eternidad, en cada instante está el tiempo en su totalidad.

A lo largo de las siguientes páginas tendremos que ir analizando qué implica esta idea pero rápidamente y a modo preliminar, podríamos decir que la eternidad es eso donde pasado y futuro convergen y chocan. Pero quizá aquí ya no debemos pensar este choque

como una contradicción en la que ambos se rechazan mutuamente, sino como un convergir en el que quedan entremezclados, al punto de ya quizás no poder distinguirse. Quizá así, desde esta idea de eternidad, donde pasado y futuro conviven de forma que ya no se contraponen, podamos transformar todo “fue” en un “así yo lo quise” y “así lo querré”. ¿Pero quién podrá lograr esto? ¿Quién podrá dejar de observar el instante para posarse *en* él, a diferencia del enano que “se mantiene fuera, se acurruca al margen” (Heidegger, 2001, p. 255)? ¿Quién tendrá el sentido de oportunidad necesario y la valentía para atravesar el portón?

3.8 Superhombre: tierra, cuerpo y Selbst

La doctrina del eterno retorno, ya lo hemos adelantado, es inseparable de una idea de ser humano. Pensar otra forma de relación con el tiempo es pensar un nuevo modo de entender nuestro ser temporal⁶⁴. El sujeto de la metafísica, el sujeto que piensa el tiempo como aquello que pasa, como una sucesión de ahora, es un sujeto que se piensa fuera del tiempo, es decir, que piensa que el tiempo es algo que sucede por fuera de él y existe como un ente más entre otros. Lo hemos visto en la respuesta que da el enano al enigma de Zarathustra. Aquel no puede dar cuenta de lo que sucede en el instante porque está fuera de él, es un observador del tiempo: “La transformación de la noción de tiempo que da lugar al eterno retorno está condicionada, por lo tanto, por una transformación del «sujeto» que está en el tiempo” (Vattimo, 1989, p. 190). Esta transformación es la que anuncia el prólogo de *Así habló Zarathustra* cuando el maestro del eterno retorno desciende de las montañas al mercado, en el que los hombres se agrupan como pulgas, para anunciar la llegada del superhombre.

Para intentar comprender esta noción de superhombre debemos comenzar por captar a qué otra idea de hombre la quiere oponer Nietzsche. “El hombre es algo que debe ser superado” (Za, p. 34), dice Zarathustra, dirigiéndose a los hombres del mercado, a los representantes del “último hombre”, como los llama. Ya hemos dicho algo acerca de este último hombre. Este es aquel que ha inventado la felicidad. Esa felicidad que para Zarathustra no es más que “pobreza y suciedad y un lamentable bienestar” (Za, p. 35), un

64 “Zarathustra enseña el ultrahombre porque es el maestro del eterno retorno de lo Mismo. Pero también al revés: Zarathustra enseña el eterno retorno de lo Mismo porque es el maestro del ultrahombre. Ambas doctrinas pertenecen conjuntamente a un círculo” (Heidegger, 1994, p. 116).

parpadear que se queda en lo superficial de lo que aparece, en lo banal y en los pequeños placeres; en términos temporales, podemos decir entonces que se queda en el mero ahora, en la superficie del mero presente, en lo que pasa, en el pasar, en el “fue”.

Ahora bien, ¿cuál es la esencia del hombre que se ajusta a este modo de ser frente al mundo, el modo de ser que busca la felicidad, tal como la hemos descripto hasta aquí? Para Zaratustra esta esencia del hombre se refleja en el individuo: “en verdad, el individuo mismo es la creación más reciente” (Za, p. 96).

Los últimos hombres son individuos encerrados en sí mismos, con espíritu de venganza y a la caza de todo lo que pueda satisfacer sus efímeros deseos. Y además, son todos iguales: “Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio” (Za, p. 39). Estos individuos, todos iguales, todos dirigidos por una moral de rebaño⁶⁵, encapsulados en sí mismos, plenos, sin carencias, se han desligado del mundo que los rodea, son la máxima expresión del sujeto autónomo y autosuficiente de la metafísica, de ese sujeto cartesiano que no ha menester de otra cosa para ser.

No hay, en realidad, una definición de superhombre ni una lista de características que lo puedan agotar. En nuestra consideración el superhombre es más bien una *Stimmung*, un modo de estar frente al mundo del cual *Así habló Zaratustra* en su totalidad⁶⁶ intenta ser un reflejo. Sin embargo, comentaremos aquí algunas de las características que consideramos más relevantes para comprender esta noción.

Las primeras palabras que dice Zaratustra al anunciar el superhombre son probablemente las más cercanas que encontremos a una definición como tal: “El superhombre es el sentido de la tierra” [*Der Übermensch ist der Sinn der Erde*] (Za, p. 34). Para Heidegger, esto evoca directamente la idea de un hombre que se ha vuelto amo y señor de la tierra, la esencia del hombre pensada a lo largo de toda la historia de la metafísica que llega a su cumbre en el pensamiento nietzscheano: “Nietzsche se da cuenta de que ha llegado el momento histórico en el que el hombre se dispone a entrar en el dominio de la

65 “En otro tiempo, el yo estaba escondido en el rebaño; ahora, el rebaño está escondido en el yo” (FP III, p. 161).

66 Así como dijimos, en su momento, que toda la obra *Así habló Zaratustra* intenta ser una exposición del pensamiento del eterno retorno, más allá de que, sin duda, existen algunos pasajes con mayor importancia que otros (ver *supra* nota 50), lo mismo podríamos decir ahora de la idea de superhombre. Esta noción clave del pensamiento nietzscheano no está expuesta puntualmente en ningún pasaje de la obra aunque la podamos encontrar a lo largo de todo el libro.

tierra como totalidad” (Heidegger, 1994, p. 95). De acuerdo a la lectura de Heidegger, el superhombre sería entonces, la realización de la esencia del hombre que lo pone de cara al cumplimiento de su misión: la explotación de la tierra y todos sus recursos. A nuestro entender, sin embargo, esta definición del superhombre como “sentido de la tierra” tiene en miras todo lo contrario. La tierra es justamente aquello que ha sido dejado de lado, es la vida que ha sido negada en pos de un “más allá” inescrutable. Contra estos transmudanos es contra quienes se dirige Zaratustra:

¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no. Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan! En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con El han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de aquélla! (Za, pp. 34-35)

Hay que “permanecer fieles a la tierra”, nos dice Zaratustra, el peor crimen es el crimen contra la tierra. El verdadero abuso, la verdadera explotación de la tierra, se da al negarla como tal, negando esta vida en virtud de “esperanzas sobreterrenales”⁶⁷. Eugen Fink observó muy bien esta cuestión:

[...] el hombre ha *usado* y ha *abusado* de la tierra para adornar la imagen del más allá. De la tierra ha sacado los colores, el ardor, las imágenes con que ha engalanado el luminoso reino trascendente de las

67 No creemos que haya que entender estas palabras de Zaratustra como la propuesta de un materialismo puramente terrenal. Ya hemos mencionado que el ateísmo de Nietzsche tiene cierta complejidad (ver *supra* nota 59). En ese sentido, el “más allá” que aquí vemos puesto en cuestión no es cualquier “más allá”, sino ese “más allá” que justamente se desliga de la tierra y se erige como su opuesto. Consideramos que en este sentido es muy esclarecedor el concepto heideggeriano de Cuaternidad (*das Geviert*). Dice Heidegger: “El habitar es la manera como los mortales son en la tierra” (Heidegger, 1994B, p. 130). “Pero «en la tierra» significa «bajo el cielo». Ambas cosas *cosignifican* «permanecer ante los divinos» e incluyen un «perteneciendo a la comunidad de los hombres». Desde una unidad *originaria* pertenecen los cuatro –tierra, cielo, los divinos y los mortales- a una unidad” (Heidegger, 1994B, p. 131). No se piensa correctamente ninguno de estos elementos por sí sólo. No podríamos pensar un “más allá” (o un cielo, la divinidad, como dice aquí Heidegger), sin pensar también la tierra, pues ambos forman parte de una unidad originaria en el habitar. Ahora bien, este habitar es también un cuidar: “Los mortales *están* en la Cuaternidad al habitar: Pero el rasgo fundamental del habitar es el cuidar (mirar por). Los mortales habitan en el modo como cuidan la Cuaternidad en su esencia. Este cuidar que habita es así cuádruple” (Heidegger, 1994B, p. 132). El modo de habitar en relación a la tierra es el de salvarla (*retten*), dice Heidegger: “Salvar la tierra no es adueñarse de la tierra, no es hacerla nuestro súbdito, de donde sólo un paso lleva a la explotación sin límites” (Heidegger, 1994B, p. 132). Creemos que la definición del superhombre como “sentido de la tierra” está más cerca de querer salvar la tierra que de proponer explotarla. Y este repensar nuestro modo de habitar la tierra, también debería conducirnos a replantear nuestras ideas acerca del “más allá”. Sólo así podríamos hacer justicia al “habitar como el cuádruple cuidar (mirar por) de la Cuaternidad” (Heidegger, 1994B, p. 132).

ideas eternas, imperecederas. Al renunciar a la tierra, ha abusado de ella. El superhombre, que conoce la muerte de Dios, esto es, el fin del idealismo perdido en el más allá, ve en éste tan sólo un reflejo utópico de la tierra, devuelve a la tierra lo que ella había prestado y lo que se le había robado, renuncia a todos los sueños ultramundanos y se vuelve a la tierra con la misma pasión que antes dedicaba al mundo de los sueños. (Fink, 1976, p. 81)

El hombre que desprecia la vida desprecia también la tierra, y justamente es por eso que se permite abusar de ella y usarla a su antojo. Sin embargo, nos dice Nietzsche, “«lo terrenal» - es preciso que aprendáis a *sentirlo* de otro modo” (FP III, p. 135). Lo terrenal debe *sentirse*, no debe ser visto, observado, escrutado con la intención de conocer qué podemos extraer de la tierra, cómo podemos abusar de ella y explotarla en virtud de nuestro propio beneficio. Aquí nos topamos por el lugar privilegiado por el que se ha de empezar a sentir lo terrenal de otro modo. Ese lugar también ha sido largamente negado y despreciado. Nos referimos por supuesto al cuerpo.

Quienes desprecian la tierra, desprecian también el cuerpo⁶⁸. En el famoso capítulo “De los despreciadores del cuerpo”, Nietzsche va a oponer la pequeña razón, el yo, a esa gran razón que es el cuerpo. Veamos cómo lo dice Zaratustra:

Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas «espíritu», un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón.

Dices «yo» [*Ich*] y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer,- tu cuerpo y su gran razón: ésta no dice yo, pero hace yo. (Za, p. 60)

Ese “yo”, eso que fue visto como lo más distintivo del hombre, sobre todo desde Descartes en adelante, no es más que una pequeña razón. Un pasaje de Kant resulta esclarecedor para verificar este orgullo que ha sabido representar esta capacidad de decir “yo”:

El que el ser humano pueda tener el Yo entre sus representaciones, lo eleva infinitamente por sobre todos los otros seres vivientes sobre la tierra. Gracias a eso, él es una *persona*, y, debido a la unidad de la conciencia, [es] una y la misma persona a través de todas las mudanzas que pudieran ocurrirle; es decir, un ser que, por su rango y dignidad, es enteramente diferente de las cosas (como lo son las bestias privadas de razón, de las que se puede disponer a capricho) (Kant, 2009, p. 23)

68 “Pecar contra el cuerpo es para mí pecar contra la tierra y contra el sentido de la tierra. ¡Pobres de aquellos desgraciados a los que el cuerpo les parece algo malvado y la belleza cosa del diablo!” (FP III, p. 165).

Podemos observar aquí cómo esta cualidad de poder tener una representación de ese “yo” está estrechamente ligada a la idea de unidad, es decir, el “yo” permite que cada persona sea una y la misma a pesar de las modificaciones que pudieran ocurrirle, por ejemplo, en su cuerpo. La unidad de la persona, de la conciencia, es una de las características del modo de ser del individuo⁶⁹. Pero este gran orgullo de la humanidad, eso que para Kant nos da derecho a disponer de las bestias y de los recursos de la tierra, de las cosas, no es más que un pequeño instrumento y un pequeño juguete de eso que Zaratustra llama “gran razón”, el cuerpo. Ese cuerpo no dice yo, puesto que el decir es una facultad de la conciencia, del lenguaje⁷⁰. Ese cuerpo *hace yo*.

Nuevamente nos encontramos aquí, no con una intención de invertir una polaridad largamente sostenida por una tradición (cuerpo/alma o cuerpo/yo), sino con una visión que busca ver más allá de dicha oposición e integrarla. No es que la conciencia no exista o haya que eliminarla⁷¹. Por el contrario, el “yo” *es* de alguna manera, y hasta incluso podríamos decir que es de utilidad para movernos dentro del mundo: es una “razón”, pero no es más que una “pequeña razón”, es parte de un todo más amplio:

La infidelidad a la tierra -desgarra al hombre en una contradicción de lo sensible y lo espiritual, en una contradicción de cuerpo y alma. Con el idealismo el hombre se convierte en un ser escindido, desgraciado; desprecia el cuerpo, al que, sin embargo, está encadenada su alma; quiere huir de esta prisión. Pero la transmutación del idealismo mediante la idea del superhombre significa la curación de la desgarradura que divide al hombre y lo escinde, representa una reconciliación en la que se desvanece la contradicción del cuerpo y alma. (Fink, 1976, p. 82)

El “yo” entonces es parte de una “gran razón”, por eso el cuerpo *hace yo*. Porque necesita esta función⁷², Zaratustra no pretende negarla, pero sí busca hacernos comprender que no es lo que manda sobre nuestro cuerpo⁷³, ni mucho menos algo de lo que deberíamos

69 Nietzsche pone en cuestión también esta supuesta unidad de la conciencia postulada a partir de la existencia del “yo”. La conciencia no sería más que una apariencia de unidad reunida a partir de una multiplicidad de elementos: “El mundo interno para devenir consciente tiene que transformarse en apariencia: que múltiples excitaciones se sientan como unidad” (FP III, p. 511).

70 Nietzsche nunca pasa por alto esta relación entre la creencia en un “yo” y la gramática Cf. (FP IV, p. 101).

71 Por el contrario, ya hemos advertido en el apartado 3.2 la relevancia del “yo quiero” del león.

72 “El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad” (Za, p. 61).

73 “Todos nuestros motivos conscientes son fenómenos de superficie: detrás de ellos está la lucha de nuestros impulsos y nuestros estados, la lucha por el poder” (FP IV, p. 46).

sentirnos orgullosos⁷⁴ o que nos coloque por encima de las bestias, según la escala valorativa que leíamos en Kant.

Ahora bien, ese cuerpo tiene un nombre, se llama “sí mismo”: “Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido- llámese sí-mismo [*Selbst*]. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo” (Za, p. 61). Esto ya nos da la pauta de que el cuerpo no está siendo pensado como una pura materialidad opuesta al alma, es decir, al “yo”. El cuerpo es mucho más que un mero conjunto de órganos y un vehículo material para el espíritu. El cuerpo es *Selbst*.

Ese *Selbst* lo encontramos en la más profunda soledad: “¿Quieres marchar, hermano mío, a la soledad? ¿Quieres buscar el camino que lleva a ti mismo? (Za, p. 101). Esta profunda soledad, la más solitaria de todas, la encontramos siempre presente en las apariciones de la doctrina del eterno retorno que hemos comentado, tanto en *La gaya ciencia* como en *Así habló Zaratustra*⁷⁵.

En su más solitaria soledad, el hombre se encuentra con su sí-mismo. Desde este sí-mismo es que se fundan las relaciones “del yo al tú, del yo al nosotros y del nosotros al vosotros” (Heidegger, 2001, p. 227). Y es desde aquí, desde el *Selbst*, que se tendrá que fundar también una relación con el tiempo distinta a la que aparecía en la temporalidad cronológica. No la relación con el tiempo como ese espectáculo que pasa frente a nuestros ojos, esa sucesión de ahora homogénea que se puede medir y calcular, sino una relación en la que justamente se fundamenta esta misma posibilidad de medir el tiempo fraccionándolo en distintos ahora. El superhombre es ese sentido del hombre en el que, a partir de su sí-mismo, puede establecer una relación distinta a la que el sujeto de la metafísica moderna tiene con el tiempo (a la vez que con la tierra y el cuerpo): puede *estar* en el tiempo, logrando así *ser* en el instante y ver a través del portón que ve Zaratustra. De ahí que el maestro del eterno retorno sea aquél que “no en vano se dijo a sí mismo en otro tiempo: «Llega a ser el que eres»” (Za, p. 323).

Pero no tendríamos que pensar este “llegar a ser” como una meta alcanzable de una vez y para siempre en un momento determinado de la vida del hombre. Por el contrario, el *Selbst*, en este sentido que venimos comentando, es eso que todo hombre es desde siempre

74 “Tu sí-mismo se ríe de tu yo y de sus orgullosos saltos” (Za, p. 61).

75 “Qué pasaría si un día o una noche un demonio se deslizara furtivo en tu más solitaria soledad...” (FW, p. 255) / “[...] a vosotros solos os cuento el enigma que *he visto*, — la visión del más solitario” (Za, p. 224).

y a la vez nunca es. Lo es, en el sentido de que podemos describirlo como ese sí mismo que todo hombre es de antemano, pero no lo es en el sentido de que está oculto, enterrado bajo las relaciones del hombre con el mundo que él contribuye a fundar y que no serían posibles sin él. Por ejemplo, como hemos visto, el “yo” no sería posible sin el *Selbst* y por ende, tampoco lo serían todas las relaciones con el mundo fundadas a partir del “yo”, incluida la relación con el tiempo en sentido cronológico.

Pero además, dice Zaratustra, el “sí-mismo” tiene la siguiente particularidad:

[...] crear por encima de sí. Eso es todo lo que más quiere, ese es todo su ardiente deseo [...] ¡Hundirse en su ocaso quiere vuestro sí-mismo, y por ello os convertisteis vosotros en despreciadores del cuerpo! (Za, pp. 61-62)

El *Selbst* se identifica en este sentido con la vida misma (y el *Selbst* no es más que lo propiamente vivo en el hombre) que “tiene que superarse continuamente a sí misma” (Za, p. 153). Este superarse a sí mismo, el crear por encima de sí, es al mismo tiempo un hundirse en su ocaso: “Vete con tus lágrimas a tu soledad, hermano mío. Yo amo a quien quiere crear por encima de sí mismo, y por ello perece” (Za, p. 104). De manera que una vez que el “sí-mismo” llega a su más alta posibilidad ya no es. El camino hacia el “sí-mismo” es un camino hacia el ocaso, hacia el futuro: “Por mil puentes y veredas deben los hombres darse prisa a ir hacia el futuro” (Za, p. 153).

El último hombre, en cambio, es aquél que vive plácidamente en el confort de la felicidad, que permanece en esa especie de ahora eterno, sin mirar hacia el futuro porque está ya decidido como una mera continuación del pasado. Esto provoca una gran tristeza, ya que así los hombres se vuelven “cansados del mundo” (Za, p. 286). Surge entonces lo que Zaratustra llama el gran hastío, profetizado por el personaje del adivino: “¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!” (Za, p. 197).

Este cansancio, este hastío, es un *gran* hastío, un modo de ser que caracteriza al último hombre que no puede obtener ninguna verdadera satisfacción en los placeres efímeros del ahora. Y es un cansancio que incluso obtura la posibilidad de la muerte, tal como también anuncia el adivino: “En verdad, estamos demasiado cansados incluso para morir” (Za, p. 198). Por eso dice Zaratustra que “el último hombre es el que más tiempo vive” (Za, p. 39). Vive más tiempo porque simplemente dura continuamente, permanece en el tiempo del reloj, en el tiempo homogéneo que, justamente por ser todo igual, todo

idéntico, se vuelve más duradero, más tedioso, más pesado⁷⁶. El último hombre no oye a su “sí-mismo” que quiere el ocaso, quiere la muerte⁷⁷, quiere volverse un puente hacia el superhombre⁷⁸. Por el contrario, el superhombre es aquél que en el querer la muerte quiere la vida, porque eso es justamente la vida, superación de sí misma, y toda superación implica un ocaso, implica una muerte: “Yo amo a quien de su virtud hace su inclinación y su fatalidad: quiere así, por amor a su virtud, seguir viviendo y no seguir viviendo” (Za, p. 37).

Por lo tanto, el último hombre que sólo ve el ahora estando absorto en lo fugaz y efímero no puede ver más allá, no puede dirigir su mirada hacia el futuro porque este está ya cerrado y decidido, y justamente por eso su tiempo se vuelve el tiempo homogéneo del gran hastío, del “todo está vacío, todo es idéntico, todo fue”, ese último hombre es la figura perfectamente opuesta a la idea del superhombre que propone Zaratustra. En este último, la apertura hacia el futuro, a la posibilidad del ocaso, permite también otra relación con el presente y el pasado, figurada en las existencias ya dadas del cuerpo y de la tierra. Porque, en efecto, en la muerte Zaratustra anticipa el retorno a la tierra:

Que vuestro morir no sea una blasfemia contra el hombre y contra la tierra, amigos míos: esto es lo que yo le pido a la miel de vuestra alma. En vuestro morir deben seguir brillando vuestro espíritu y vuestra virtud, cual luz vespertina en torno a la tierra: de lo contrario, se os habrá malogrado el morir.

Así quiero morir yo también, para que vosotros, amigos, améis más la tierra, por amor a mí; y quiero volver a ser tierra, para reposar en aquella que me dio a luz (Za, pp. 116-117)

76 Esto se puede oponer a la doctrina del morir a tiempo que propone Zaratustra: “Morir a tiempo: eso es lo que Zaratustra enseña. / En verdad, quien no vive nunca a tiempo, ¿cómo va a morir a tiempo? ¡Ojalá no hubiera nacido jamás! – Esto es lo que aconsejo a los superfluos” (Za, p.114).

77 “Una vieja leyenda cuenta que durante mucho tiempo el rey Midas había intentado cazar en el bosque al sabio *Sileno*, acompañante de Dioniso, sin poder cogerlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el demón; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: «Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decir lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar para ti – morir pronto»” (GT, p. 54). Se podría relacionar el querer la muerte que mencionamos aquí con esta leyenda del Sileno narrada por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*. Sin embargo, en ese libro calificado por el propio autor como “problemático” (GT, p. 25), Nietzsche trazó una distinción en la que el mundo apolíneo de la bella apariencia, la vida, se opone a un más allá representado por el caos primordial de lo dionisiaco con el que la muerte nos volvería a reunir. En *Así habló Zaratustra* ya no encontramos esta distinción y la idea de la muerte muchas veces, como seguiremos viendo más adelante, funciona como una metáfora de transformación y transfiguración.

78 “La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta” (Za, p. 36).

En el retornar del cuerpo a la tierra, en el poder situarse en el instante de la eternidad en el que pasado y futuro se chocan, nos abrimos entonces a otro modo de sentir lo terrenal y lo corporal. No como objeto para un “yo”, para un individuo, sino como vida. La tierra y el cuerpo también son vida, también están en el tiempo arrojados a la superación de sí mismos y al ocaso. El superhombre aprende a latir con la tierra y a sentir con el cuerpo, no ve en la tierra un objeto del cual se pueda servir según sus necesidades, ni ve en el cuerpo una mera cárcel material de su espíritu. Está libre del espíritu de venganza, no persigue los entes como presas de las que se tiene que adueñar.

Esta noción de ocaso [*Untergang*], y de la vida como superación de sí misma, nos da pie ahora para seguir pensando el eterno retorno en relación a la voluntad de poder.

4 Eterno retorno y voluntad de poder

4.1 Eterno retorno y diferencia

Para Martin Heidegger, voluntad de poder es uno de los títulos fundamentales de la filosofía de Nietzsche, al punto tal que llega a denominar al pensamiento de este último como “metafísica de la voluntad de poder” (Heidegger, p. 2008, p. 174). Y la conexión de la doctrina del eterno retorno con la voluntad de poder hacen que “la filosofía de Nietzsche aparezca como la eminente posición histórica final de la metafísica occidental” (Heidegger, 2001B, p. 12), es decir, que es en Nietzsche donde la metafísica llegaría a su acabamiento, a su culminación o a su expresión más lograda.

A partir de los años sesenta, Giles Deleuze se convertirá en el principal intérprete que buscará salvar a Nietzsche de la crítica heideggeriana, ubicándolo en la línea de pensadores que, al igual que Heidegger y el propio filósofo francés, cuestionan la metafísica tradicional. Esta lectura iniciada por Deleuze es la que “ha orientado y gobernado las interpretaciones de la filosofía de Nietzsche durante la segunda mitad del siglo veinte” (Malabou, 2010, p. 21). Aún hoy podemos observar la influencia de Deleuze en autores como MacLaggan⁷⁹ o Kiliç⁸⁰. Abordaremos a continuación la lectura deleuziana para mostrar cómo esta, lejos de poder salvar al pensamiento de Nietzsche de las críticas de Heidegger, termina arrastrándolo hacia ellas.

En su libro *Nietzsche y la filosofía* de 1962, Deleuze aborda el eterno retorno desde dos perspectivas distintas pero que entran en relación una con otra; primero, como doctrina cosmológica y física, y luego, como pensamiento ético y selectivo. En su aspecto cosmológico, el eterno retorno buscaría aproximar lo máximo posible el ser y el devenir o, dicho de otro modo, fundamentar el ser del devenir:

Si el presente no pasase por sí mismo, si hubiera que esperar un nuevo presente para que éste deviniese pasado, nunca el pasado en general se constituiría en el tiempo, ni pasaría ese presente: nosotros no podemos esperar, es preciso que el instante sea a un tiempo presente y pasado, presente y devenir, para que pase (y pasa en beneficio de otros

79 “En esta tesis defiendiendo la necesidad de la interpretación ética fuerte de Deleuze, o como yo la llamo, la interpretación «onto-ética» de la doctrina nietzscheana del eterno retorno contra otras dos lecturas, la interpretación ética débil de Brian Leiter, y la «posición metafísica fundamental» de Martin Heidegger” (MacLaggan, 2014, p. 2).

80 “En general, la argumentación filosófica en torno a esta cuestión es que el eterno retorno en la metafísica de Nietzsche es el retorno de lo mismo; pero, en este artículo, argumentamos que el eterno retorno es el retorno de lo diferente, no de lo mismo” (Kiliç, 2018, p. 19).

instantes). Es preciso que el presente coexista consigo como pasado y como futuro. Su relación con los otros instantes se funda en la relación sintética del instante consigo mismo como presente, pasado y futuro. El eterno retorno es pues la respuesta al problema del *pasaje*. Y en este sentido, no debe interpretarse como el retorno de algo que es, que es uno o que es lo mismo. Al utilizar la expresión «eterno retorno» nos contradecemos si entendemos: retorno de lo mismo. No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple [...] Por eso sólo podemos comprender el eterno retorno como expresión de un principio que es la razón de lo diverso y de su reproducción, de la diferencia y de su repetición. (Deleuze, 2008, pp. 71-73)

"Respuesta al problema del pasaje", dice Deleuze, respuesta al problema del tiempo como pasar: eso sería a lo que apunta la síntesis del tiempo que describe la visión de Zarathustra. El instante es tanto presente como pasado y futuro, en ello se fundamenta la posibilidad del devenir, el ser del devenir, el instante que pasa en beneficio de otro instante. Creemos que algo similar a esto es lo que ve Heidegger en ese choque que se da sobre ese portón llamado "Instante". Los caminos que convergen en ese portón, dice Nietzsche, no sólo convergen, sino que "chocan derechamente de cabeza" (Za, p. 226). Este choque, para Heidegger, no lo ve cualquiera. No lo ve, por ejemplo, el enano que como mero observador contempla el instante desde afuera, como un ahora al que le sobrevendrá otro ahora, pero sin que estos distintos momentos puedan conectarse entre sí, dejándonos en la experiencia de un eterno presente, un eterno ahora. Sin embargo:

[...] hay allí un choque. Pero sólo para quien no se queda en observador sino que *es él mismo* el instante, instante que actúa adentrándose en el futuro y, al hacerlo, no abandona el pasado sino que, por el contrario, lo asume y lo afirma. Quien está en el instante está girando en dos direcciones: para él, pasado y futuro corren *uno contra otro*. Hace que lo que marcha en direcciones opuestas llegue en él a un choque y sin embargo no se detenga [...] ¿Qué se aporta con todo esto para una recta comprensión del pensamiento del eterno retorno? Algo esencial: lo que será en un futuro es precisamente cosa de decisión, el anillo no se cierra en algún lado en el infinito sino que tiene su inquebrantada conclusión en el instante en cuanto centro del antagonismo; qué retorna –si retorna– lo decide el instante y la fuerza para dominar las tendencias opuestas que chocan en él. Esto es lo más grave y lo propio de la doctrina del eterno retorno, que la eternidad *es* en el instante, que el instante no es el ahora fugaz, no es el momento

que se desliza veloz para un observador, sino el choque de futuro y pasado. (Heidegger, 2001, pp. 255-256)

Ser en el tiempo no es lo mismo que estar observándolo desde fuera, como un mero objeto que se mide y se calcula, como algo que pasa en un reloj y no en quienes estamos en él. El tiempo no se da como un ahora tras otro, sino que cada instante está atravesado por las dimensiones del pasado y el futuro. Es preciso ese choque de pasado y futuro o, como dice Deleuze, que el presente coexista consigo como pasado y futuro para que pueda haber devenir. Un instante no puede estar totalmente desligado de otro, sino que debe contener ya en sí el pasado y el futuro. Esta crítica a la doctrina del tiempo cronológico es un aspecto vital del pensamiento del eterno retorno que ya venimos comentando y algo en lo que tanto Heidegger como Deleuze parecen coincidir.

Ahora bien, el segundo aspecto que ve Deleuze en la doctrina del eterno retorno es el llamado ético o selectivo. Y aquí es donde entra en juego la voluntad de poder:

La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación corresponde a cada fuerza. Aquí revela su naturaleza la voluntad de poder: es el principio de la síntesis de las fuerzas. En esta síntesis, que se refiere al tiempo, es donde las fuerzas vuelven a pasar por las mismas diferencias o donde se reproduce lo diverso. La síntesis es la de las fuerzas, de su diferencia y de su reproducción; el eterno retorno es la síntesis cuyo principio es la voluntad de poder. (Deleuze, 2008, p. 74)

¿Cuáles son estas fuerzas que entran en juego en la síntesis temporal del eterno retorno? La voluntad de poder es el elemento genealógico de las fuerzas y de ella se desprenden distintos tipos que se pueden clasificar según su cantidad en dominantes y dominadas y, según su cualidad, en activas y reactivas. Estos dos tipos de fuerza coexisten en el mismo origen pero, mientras que el tipo de fuerza activa “afirma su diferencia, hace de su diferencia un objeto de goce o afirmación” (Deleuze, 2008, p. 81), lo característico de las fuerzas reactivas es “negar desde el origen la diferencia que las constituye en el origen, e invertir el elemento diferencial del que derivan, y dar de él una imagen deformada”⁸¹ (Deleuze, 2008, p. 82). Estas fuerzas reactivas, por más que se unan, no conforman una

81 Podríamos decir, en línea con lo que venimos sosteniendo, una imagen deformada de permanencia, ya que las fuerzas reactivas son las que impiden que las fuerzas activas se afirmen como tales separándolas y descomponiéndolas. De ahí que podamos vincular las fuerzas reactivas con todo aquello que apunta al mantenimiento de un orden establecido, a lo seguro, a la comodidad y a la permanencia. En definitiva, con aquello que en la noción de tiempo cronológico privilegia lo presente.

fuerza mayor que podría ser llamada activa, no se vuelven dominantes y agresivas. Su forma de operar consiste en descomponer las fuerzas activas, separarlas de lo que pueden, es decir, sustraer de ellas una parte o casi todo su poder y así volverlas reactivas. La enfermedad, por ejemplo, separa a alguien de lo que puede, limita sus posibilidades. Esta forma de ser de lo reactivo representaría en Nietzsche al débil o al esclavo⁸², aquél que “está separado de aquello que puede” (Deleuze, 2008, p. 89). Toda fuerza reactiva “se niega a sí misma o se vuelve contra sí misma” (Deleuze, 2008, p. 89), mientras que el tipo de fuerza activa “va hasta el final de lo que puede” (Deleuze, 2008, p. 89), es decir, se afirma realizando su poder y llevándolo a cabo.

Pero así como hay un devenir reactivo de las fuerzas, también existe un devenir activo. Ahora bien, para que una fuerza se convierta en activa no basta con que vaya hasta el final de lo que puede, sino que “tiene que hacer de lo que puede un objeto de afirmación” (Deleuze, 2008, p. 98). El ir hasta el final, hasta las últimas consecuencias, puede ser tanto en el sentido de afirmar su diferencia como así también de negarla. Las fuerzas reactivas también pueden desarrollarse hasta el final, pero siempre lo harán en relación con una voluntad nihilista de negación, mientras que el devenir activo siempre es “afirmador y afirmativo” (Deleuze, 2008, p. 98). Ahora bien, este devenir activo sólo puede ser producto de una selección y quien opera esta selección, dice Deleuze, es el eterno retorno.

La doctrina es selectiva en un doble sentido. En primer lugar, porque ofrece a la voluntad una regla práctica tan rigurosa como el imperativo kantiano y según la cual lo querido debe ser querido de manera tal que se quiera también su retorno:

Hemos observado que el eterno retorno, como doctrina física, era la nueva formulación de la síntesis especulativa. Como pensamiento ético, el eterno retorno es la nueva formulación de la síntesis práctica: *Lo que quieres, quíerelo de tal manera que quieras también el eterno retorno* (Deleuze, 2008, p. 99).

82 Esta terminología aparece por primera vez en *La genealogía de la moral*. De acuerdo a Deleuze, allí Nietzsche “analiza detalladamente el tipo reactivo, el modo en que triunfan las fuerzas reactivas y el principio bajo el que triunfan. La primera disertación trata del resentimiento, la segunda de la mala conciencia, la tercera del ideal ascético: resentimiento, mala conciencia e ideal ascético, son las figuras del triunfo de las fuerzas reactivas, y también las formas del nihilismo” (Deleuze, 2008, pp. 123-124). El resentimiento, por ejemplo, en el caso de la rebelión de los esclavos contra la moral aristocrática, funciona reaccionando contra esta última a la cual se opone. De ahí que sea una fuerza reactiva; su ser es un “decir no” a otra fuerza (en este caso a los valores morales de la nobleza), dispersando su poder y logrando que este no se pueda afirmar. Existe una “afinidad de la reacción con la negación” (Deleuze, 2008, p. 93) Para un mayor detalle véase *supra* nota 42.

Y en segundo lugar, el eterno retorno es selectivo porque produce el devenir activo de las fuerzas. Como ya dijimos, la voluntad nihilista conduce a las fuerzas activas a negarse y volverse contra sí mismas, sancionando así el triunfo de las fuerzas reactivas, es decir, de una vida débil y disminuida. Pero este nihilismo, nos dirá Deleuze, “en sí mismo es siempre incompleto” (Deleuze, 2008, pp. 100-101). Solo el eterno retorno hará del nihilismo un nihilismo completo porque niega las propias fuerzas reactivas: “El nihilismo, por y en el eterno retorno, ya no se expresa como la conservación y la victoria de los débiles, sino como la destrucción de los débiles: su *auto-destrucción*” (Deleuze, 2008, p. 101). En la auto-destrucción son “las propias fuerzas reactivas las negadas y conducidas a la nada” (Deleuze, 2008, p. 101). Aquí se hace de la negación una negación de las propias fuerzas reactivas, siendo ellas mismas las que se niegan: “las fuerzas devienen activas en la medida en que las fuerzas reactivas se niegan, se suprimen en nombre del principio que, hasta hace poco, aseguraba su conservación y su triunfo” (Deleuze, 2008, p. 101). Por eso esta destrucción no debe confundirse con el volverse contra sí mismo de la reacción en el que “la fuerza activa se convierte en reactiva” (Deleuze, 2008, p. 101). Se trata entonces de una negación activa distinta a la negación reactiva: “es el estado de los espíritus fuertes que destruyen lo que hay de reactivo en ellos, sometiéndolo a la prueba del eterno retorno, y sometiéndose ellos mismos a esta prueba” (Deleuze, 2008, pp. 101-102). Solo así las fuerzas reactivas pueden devenir activas. Esto quiere decir también que no todo retorna. Las fuerzas reactivas, según Deleuze, no retornan: “El hombre pequeño, mezquino, reactivo, no regresará” (Deleuze, 2008, p. 102). Es así como el eterno retorno se vuelve un principio seleccionador en el que sólo sobreviven las fuerzas activas.

La negación de las fuerzas reactivas no es solamente activa, sino que, “está como *transmutada*” (Deleuze, 2008, p. 102) y “expresa el devenir-activo como poder de afirmar” (Deleuze, 2008, p. 102). La cualidad negadora de la voluntad se convierte así en afirmación. El eterno retorno es el ser del devenir, pero sólo del devenir activo. El devenir reactivo, por el contrario, carece de ser. Este segundo aspecto de la selección, nos dice Deleuze, es muy diferente del primero:

[...] ya no se trata de eliminar del querer, por el simple pensamiento del eterno retorno, lo que cae fuera de este pensamiento; se trata, por el eterno retorno, de hacer entrar en el ser lo que no podría entrar sin cambiar de naturaleza. No se trata ya de un pensamiento selectivo, sino

del ser selectivo; porque el eterno retorno es el ser, y el ser es selección. (Selección = jerarquía). (Deleuze, 2008, p. 102)

El eterno retorno implica, en palabras de Deleuze, la selección, el ser selectivo, el ser como selección, es decir, el ser como jerarquía y como valor, dominio de las fuerzas activas por sobre las reactivas, desaparición del hombre mezquino, del enano que encoleriza a Zaratustra intentando resolver el enigma.

Sin embargo, esto no es lo que se nos dice en “De la visión y del enigma”. Allí podemos leer que *cada una* de las cosas que pueden correr hacia adelante, tienen que volver a correr una vez más. Y la pregunta formulada por Zaratustra⁸³ los incluye tanto a él como al enano al que se dirige y a quien Deleuze pretende negarle la posibilidad del retorno. Lo que sostiene el filósofo francés es que un eterno retorno de las fuerzas reactivas, un eterno devenir reactivo de las fuerzas haría de la doctrina de Zaratustra algo insoportable, intolerable. Y más aún: “hace del eterno retorno algo imposible, introduce la contradicción en el eterno retorno” (Deleuze, 2008, p. 94).

La voluntad de poder como nihilismo o voluntad de nada no es un rasgo psicológico de uno u otro ser humano, sino “algo así como el fundamento de la humanidad en el hombre. Son el principio del ser humano como tal” (Deleuze, 2008, p. 94). El devenir en este sentido es el devenir nihilista de las fuerzas reactivas que triunfan sobre las activas. Pero para poder afirmar el eterno retorno es necesario: “Otro devenir, otra sensibilidad: el superhombre” (Deleuze, 2008, p. 95). Para poder afirmar el eterno retorno en tanto que devenir activo de las fuerzas hay que cortar la cabeza de la serpiente que no deja respirar. Por eso decía Deleuze anteriormente que al utilizar la expresión “eterno retorno”, nos contradecimos si entendemos por ello un “retorno de lo mismo”. Si algo retorna, entonces no puede ser lo mismo y si es lo mismo, entonces no retorna. Las fuerzas reactivas, en tanto que apuntan a la permanencia, no pueden retornar. Lo que retorna no puede hacerlo como lo mismo, sino más bien como lo diverso, lo diferente⁸⁴. El eterno retorno entonces se

83 “[...] ¿no tenemos que retornar eternamente?” (Za, p. 227)

84 Aquí habría que hacer una observación acerca del planteo que hace Deleuze. Este nos dice, por un lado, que las fuerzas reactivas no retornan, que el enano y el hombre mezquino no retornan, mientras que, por otro lado, nos hace saber que aquello que retorna no es lo mismo, sino lo diferente, o sea, que las fuerzas reactivas retornan como fuerzas activas. Esto quiere decir que son las mismas fuerzas la que pueden ser activas o reactivas. En otras palabras, no habría que decir que el enano no puede retornar sino más bien que este retorna como afirmación o, si se quiere, retorna convertido en Zaratustra. Ahora bien, si son las mismas fuerzas reactivas las que retornan como activas, si el enano retorna transfigurado en Zaratustra, entonces no es posible la actividad sin la reactividad. Si borramos las fuerzas reactivas, se borran también las activas. De la misma

vuelve el fundamento del ser del devenir: “En el eterno retorno, no es lo mismo o lo uno que retornan, sino que el propio retorno es lo uno que se dice únicamente de lo diverso y de lo que difiere” (Deleuze, 2008, p. 69). El ser es devenir pero, a los ojos de Deleuze, ese devenir sólo puede ser activo. Las fuerzas reactivas sólo pueden retornar como negadas, es decir, como activadas. Nunca el eterno retorno podría afirmarse como un devenir nihilista. De ahí que el enano, el hombre mezquino, no pueda retornar en tanto que enano. El eterno retorno es ese principio seleccionador que activa las fuerzas reactivas y las hace retornar como diferentes, como fuerzas activas. Si el eterno retorno no fuera este principio seleccionador, si las fuerzas reactivas retornasen constantemente como las mismas, la doctrina de Zaratustra sería algo insoportable e imposible de tolerar.

¿Pero no es la doctrina del eterno retorno justamente lo más difícil de soportar, lo más difícil de tolerar? ¿No se trata aquí, como ya hemos dicho, del peso más grave? ¿Y no debe ser también el eterno retorno algo impensable, algo que no puede ser apresado en un sentido último? Enseguida nos hemos topado con algunas de las dificultades aparejadas en la lectura deleuziana. Y ellas no tienen que ver únicamente con la pregunta que se hace Malabou: “¿dónde se puede encontrar, en Nietzsche, la idea de que el eterno retorno es un principio automático de selección?” (Malabou, 2010, p. 25). El problema principal no es sólo que no podamos hallar una sola cita en la obra de Nietzsche que sostenga dicha interpretación, pues ya hemos mencionado la desproporción que existe entre lo pensado y lo dicho en lo que respecta al eterno retorno. La mayor dificultad la encontramos en la dirección a la que nos conduce esta línea de lectura. El camino por el que nos lleva la interpretación de Deleuze desemboca directamente en la crítica heideggeriana que mencionamos al comienzo de este apartado.

Según Heidegger, y como expondremos en la sección siguiente, uno de los principales problemas de la filosofía de Nietzsche es que en su propuesta de transvaloración de todos los valores, se deja sin pensar el concepto de valor. La voluntad de poder es el principio de esta nueva posición de valores. Deleuze tampoco parecería cuestionar este

manera que “¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!” (GD, p. 58). Por lo tanto, no hay reactividad sin actividad. Lo reactivo también debe retornar, tal como sostiene Zaratustra: “¡El hombre pequeño retorna siempre!” (Za, p. 301). Heidegger tampoco estaría de acuerdo con Deleuze en este punto, pues en sus lecciones sobre Nietzsche afirma que “Zaratustra reconoce que también es necesario el retorno del hombre pequeño” (Heidegger, 2001, p. 256). Y no podría ser de otra manera, ya que “los pequeños también *son*, y en tanto entes también retornan, no se los puede eliminar, forman parte de aquello negro y negativo” (Heidegger, 2001, p. 256).

concepto de valor. De hecho, a su entender: “El proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en filosofía los conceptos de sentido y valor” (Deleuze, 2008, p. 7).

Sin embargo, Nietzsche no parece haber sido completamente indiferente al concepto de valor. De hecho, el nuevo Zarathustra creado por Nietzsche se contrapone al Zarathustra histórico en un sentido fundamental. Este último, el filósofo persa, “fue el primero en advertir que la auténtica rueda que hace moverse a las cosas es la lucha entre el bien y el mal, -la trasposición de la moral a lo metafísico, como fuerza, causa, fin en sí, es obra *suya*” (EH, p. 137). Este choque entre las fuerzas del bien y las fuerzas del mal, más conocidas como *Ormazd* y *Ahriman* en la religión zoroástrica, fue el gran invento de Zarathustra. Puede rastrearse hasta aquí el surgimiento de las grandes dicotomías sobre las cuales se ha balanceado la historia de la filosofía (bien/mal, luz/oscuridad, presencia/ausencia, vida/muerte, original/copia, hombre/animal). Esta idea de que existen valores en el plano metafísico como en el plano moral fue el gran error de Zarathustra, él creó ese error y, en consecuencia, “también él tiene que ser el primero en *reconocerlo*” (EH, p. 137).

4.2 La lectura heideggeriana de la voluntad de poder

Intentaremos en este apartado comentar la crítica que hace Martin Heidegger a la filosofía de Nietzsche basándose sobre todo en su lectura de la voluntad de poder. Consideramos esta lectura como la posición más sólida contra el pensamiento de Nietzsche y que, además, se anticipa a la interpretación de Deleuze que comentamos en el apartado anterior.

Teniendo en cuenta la anunciada muerte de Dios y la caída del mundo suprasensible, sólo contamos ahora con el ámbito de lo sensible, con el más acá, es decir, el mundo de la vida. Por eso Nietzsche va a pensar el ser como vida: “Lo *viviente* es el ser: fuera de él no hay ser alguno” (FP IV, p. 47). Y la vida será comprendida fundamentalmente como voluntad de poder: “la vida *es* cabalmente voluntad de poder” (JGB, p. 222). De manera que esta expresión “voluntad de poder” nombra, según Heidegger, “el carácter fundamental del ente; todo ente que es, en la medida en que es, es voluntad de poder” (Heidegger, 2001, p. 31). Por eso debemos preguntarnos ahora qué entiende Nietzsche por vida y qué quiere decir que esta sea cabalmente voluntad de poder.

Heidegger sostiene, basándose fundamentalmente en el aforismo 556 de *La voluntad de poder*⁸⁵, que Nietzsche interpreta la esencia de la vida como acrecentamiento, como un querer crecer:

A la esencia de la vida le toca el querer crecer, el aumento. Toda conservación de vida se encuentra al servicio del aumento de vida. Toda vida que se limita únicamente a la mera conservación es ya una decadencia. Por ejemplo, para un ser vivo asegurarse el espacio vital nunca es una meta, sino sólo un medio para el aumento de vida. Viceversa, una vida aumentada acrecienta la necesidad anterior de ampliar el espacio. Pero no es posible ningún aumento si no existe ya y se conserva un estado asegurado y sólo de ese modo capaz de aumento. Lo vivo es por tanto una «formación compleja de vida» constituida por la unión de ambos rasgos fundamentales, el aumento y la conservación. (Heidegger, 2008, p. 171)

La vida como voluntad de poder es entonces este querer crecer para el cual son necesarios tanto la conservación como el aumento. Para poder expandir el espacio vital es necesario asegurar previamente un estado. Sin este aseguramiento y esta conservación, no sería posible el aumento:

En lo real se trata, con igual necesidad, de conservación y de acrecentamiento; en efecto, para que la voluntad de poder, en cuanto sobrepotenciación, pueda superar un nivel, este nivel no sólo tiene que ser alcanzado sino también mantenido, más aún, fijado *ejerciendo el poder*, ya que, de lo contrario, la *sobrepotenciación* no sería *sobrepotenciación*. Sólo lo que ya tiene en sí un estar y una existencia consistente firme puede «pensar» en acrecentarse. Es necesario que un nivel sea ya en sí mismo firme para que se puedan acumular otros encima de él. (Heidegger, 2001B, p. 89)

Ahora bien, estos niveles que deben ser fijados y superados son valores: “los valores son las condiciones de la voluntad de poder puestas por ella misma” (Heidegger, 2008, p. 172). Ellos son las condiciones de la vida como voluntad de poder porque son “«*las condiciones de conservación y aumento*» [*Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen*]” (Heidegger, 2008, p. 170). Y además, la manera de escribir estas palabras con un guion de unión y sin la conjunción «y» “le sirve a Nietzsche para hacer notar que los valores, en

85 Dentro de la edición de la obra póstuma de Nietzsche con la que contamos hoy en día, esto corresponde al fragmento 11 [73] entre noviembre de 1887 y marzo de 1888: “El punto de vista del «valor» es el punto de vista de *las condiciones de conservación y de aumento* con respecto a formaciones complejas de relativa duración de la vida en el seno del devenir” (FP IV, p. 388).

cuanto puntos de vista, son esencialmente, y por lo tanto siempre, condiciones de la conservación y el aumento” (Heidegger, 2008, p. 170-171).

Y aquí nos encontramos con lo que caracteriza a estos valores. Ellos son esencialmente puntos de vista:

[...] «valor» es un «punto de vista» [...] es un punto de vista para un ver, para un ver que ha puesto su mira en algo. Este poner la mira en algo es un *contar* con algo que tiene que tener en cuenta otra cosa. Por eso ponemos el valor inmediatamente en relación con un «cuanto» y un «tanto», con el *quantum* y el número. Los «valores» están referidos, por lo tanto, a una «*escala numérica y de medida*» (Heidegger, 2001B, pp. 87-88)

Lo que hay que tener en cuenta aquí es que los valores no son algo que existe ya de antemano. Por el contrario, en cuanto punto de vista: “dicho concepto es planteado siempre por un mirar y para él” (Heidegger, 2008, p. 170). Este mirar es en la medida que ha visto y en la medida en que representa lo vislumbrado como lo dispuesto, como lo disponible para ese mirar. Es sólo por medio de este poner representador que el valor se convierte en punto de vista, es decir, “en aquello que importa a la hora de ver” (Heidegger, 2008, p. 170). De manera que el valor es en la medida que vale, en la medida que importa. En otras palabras, un valor debe imponerse como tal. No hay valor sin la consiguiente imposición de su validez⁸⁶.

La voluntad de poder, entonces, es el principio de posición de valores que busca siempre su acrecentamiento, y para ello deberá seleccionar aquello que funciona en vistas a esta tarea. En palabras de Deleuze, deberá seleccionar aquellas fuerzas que considera activas o que puedan devenir activas, es decir, aquellas que permitan que el hombre pequeño no vuelva. En ese sentido el único devenir posible según Deleuze es el devenir activo: “el devenir-reactivo no tiene ser” (Deleuze, 2008, p. 103). El ser es selección, nos decía Deleuze, y selección es igual a jerarquía, a un valor que se impone sobre otro. Solo las fuerzas que están en función del devenir activo deben afirmarse. Toda aquella fuerza que intente negar este devenir, el “ir hasta el final” de lo que se afirma, deberá ser

86 Basado en la lectura de Heidegger, Carl Schmitt ha llevado a la dimensión política la crítica al concepto nietzscheano de valor en *La tiranía de los valores*, haciendo hincapié sobre el carácter de violencia e imposición que requiere la noción de valor: “La posición de valores es por consiguiente nula si no se impone; la validez tiene que ser continuamente actualizada, esto es, se la tiene que hacer valer para que no se disuelva en una vacía apariencia. Quien dice *valor* quiere hacer valer e imponer” (Schmitt, 2012, p. 132). Lo que se destaca aquí es una agresividad subyacente a toda idea de valor: un valor es aquello que busca imponerse frente a un así denominado “no-valor”.

descartada por la selección. Las fuerzas activas son las únicas que promueven la movilidad y el avance del único devenir posible según Deleuze, devenir que crece y aumenta en la medida que se afirma a sí mismo como activo y deja atrás todo aquello que lo detiene.

En este permanente seleccionar que favorece su acrecentamiento, la voluntad de poder se revelaría, a los ojos de Heidegger, como sobrepotenciación que no cesa en su empeño por llevar a cabo su tarea: “La voluntad de poder, en cuanto sobrepotenciarse a sí, no es nunca un estado de reposo” (Heidegger, 2001B, p. 89). La voluntad de poder no se detiene, busca permanentemente su acrecentamiento, seleccionando aquello que le resulta útil a su accionar. Por ello, la voluntad de poder, “en cuanto sobrepotenciación de sí misma, *retorna* esencialmente *a sí misma* y da así al ente en su totalidad, es decir al «devenir», el peculiar carácter de movilidad” (Heidegger, 2001B, p. 230). En este sentido, la palabra devenir sería para Nietzsche otro nombre para la voluntad de poder, y como principio de posición de valores es la condición de posibilidad para la transvaloración de cualquier valor. Todo nuevo valor es una condición para dejar atrás el anterior.

Ahora bien, la consumación de esta voluntad de poder que nunca se detiene, que siempre quiere crecer, se da para Heidegger en el eterno retorno:

En la medida en que la voluntad de poder quiere la superación de su propio poder, no descansa por muy rica que sea su vida. Ejerce su poder en la exuberancia de su propia voluntad. De este modo, retorna constantemente hacia sí misma en cuanto lo mismo. La manera en que lo ente en su totalidad, cuya esencia es la voluntad de poder, existe, esto es, su existencia, es el «eterno retorno de lo mismo». (Heidegger, 2008, p. 177)

La vida quiere crecer y afirmarse a sí misma, pero en la misma medida que la vida quiere crecer, también quiere su propio querer. Esto es lo que Heidegger llama en *¿Qué significa pensar?* el triunfo de la metafísica de la voluntad, resolviendo a su manera el problema del “querer hacia atrás” que se nos planteaba en el capítulo “De la redención”:

La voluntad se libera de la aversión contra el tiempo, contra su mero pasado, cuando quiere constantemente el ir y venir de todo, este irse y retornar de todo. La voluntad se libera de lo adverso del «fue», cuando quiere el retorno constante de todo «fue». La voluntad está redimida de lo adverso cuando quiere el constante retorno de lo mismo. Así la voluntad quiere la eternidad de lo querido. La voluntad quiere la eternidad de sí misma. Voluntad es ser originario. El producto supremo del ser originario es la eternidad. El ser originario del ente es la voluntad como el querer eternamente retornante del eterno retorno de

lo mismo. El eterno retorno de lo mismo es el triunfo supremo de la metafísica de la voluntad, que quiere eternamente su querer mismo. La redención de la venganza es la transición de lo adverso de la voluntad contra el tiempo y su «fue» a la voluntad que quiere eternamente el retorno de lo mismo y en este querer se quiere a sí misma como su propio fundamento. La redención de la venganza es la transición al ser originario de todo ente. (Heidegger, 2005, p. 69)

El eterno retorno, ligado a la voluntad de poder pondría a Nietzsche en el momento final de una historia de la metafísica que Heidegger intentará deconstruir a lo largo de toda su obra. Para Heidegger, la voluntad de poder en tanto “carácter fundamental del ente” (Heidegger, 2001B, p. 37) nombra también la esencia de la técnica, que con su razón dominadora y calculadora busca apresar todo ente. La esencia de la técnica es la esencia del poder, que para Heidegger se expresa en la voluntad de poder como acrecentamiento o sobrepotenciación: “Todo poder sólo es poder en la medida en que sea y mientras sea más-poder, es decir acrecentamiento del poder” (Heidegger, 2001B, p. 37). La maquinación de la técnica y su voluntad permanente de sobrepotenciarse ponen al ente en primer plano olvidándose del ser. Todo ente se convierte en un objeto de valor en la medida en que es útil al acrecentamiento de poder. En este momento histórico de acabamiento de la metafísica que según Heidegger se pone de manifiesto en el pensamiento de Nietzsche “el ser entrega al ente a sí mismo y *en ello se rehúsa*” (Heidegger, 2001B, p. 28). Es por ello por lo que a la verdad del ente, al ser, le queda rehusada la posibilidad de ser cuestionada. El ser llegaría en la filosofía nietzscheana a su máximo grado de ocultamiento:

En el eterno retorno de lo mismo, la esencia histórico-final de la última interpretación metafísica de la entidad como voluntad de poder es comprendida de manera tal que a la esencia de la verdad le queda rehusada toda posibilidad de convertirse en lo más digno de ser cuestionado y la carencia de sentido a la que con ello se le da el poder determina de modo incondicionado el horizonte de la época moderna y lleva a efecto su acabamiento. (Heidegger, 2001B, p. 27)

Por último, cabe destacar que la interpretación del hombre que mejor se adapta al ente entendido como voluntad de poder, en el sentido de la interpretación heideggeriana que estamos comentando, es la del hombre como *Übermensch*:

El hombre no debe dar ni prestar más, ni mucho menos someterse como algo extraño a lo que sólo él ha donado, como si fuera algo de lo que tuviera necesidad el mísero hombre; en lugar de ello, tiene que reclamar todo para sí como algo suyo, lo que sólo puede hacer si de

antemano, en vez de saberse como un miserable y un esclavo ante el ente en su totalidad, se erige y se instituye a sí mismo como incondicionado dominador [...] El superhombre [...] quiere únicamente al hombre mismo, y lo quiere no en cualquier respecto particular sino absolutamente, como señor de la ejecución incondicionada del poder con los medios de esta tierra exhaustivamente explotados. (Heidegger, 2001B, pp. 106-107)

La lectura del eterno retorno como principio selectivo que vimos anteriormente en Deleuze, en la cual este convierte en activo todo aquello que no esté en función del acrecentamiento de la vida y que de esa manera niega el retorno del hombre pequeño y mezquino, nos condujo directamente a lo que Heidegger llamaba el “imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado” (Heidegger, 2008, p. 89), es decir, la explotación de la tierra por parte del hombre en su esencia desplegada como superhombre, amo y señor de todo lo ente: cumbre del pensamiento metafísico y triunfo de la técnica⁸⁷.

Pero a su vez, también se podría pensar que el imperialismo planetario surge de la afirmación del enano en tanto que representante del último hombre, es decir, que es un reflejo del triunfo de las fuerzas reactivas por sobre las activas. Recordemos que los últimos hombres eran aquellos que se dirigían al mundo imbuidos de lo que Zaratustra llamaba “espíritu de venganza”, al cual habíamos identificado como un ir a la caza de los entes, un ir a la caza de un objeto por parte de un sujeto que lograba su propio aseguramiento a través de este dominio y explotación de los recursos de la tierra. Este espíritu, consecuencia de la manera de entender el tiempo en sentido cronológico, caracteriza tanto a los últimos hombres como al enano que no buscan más que permanecer y conservarse. Por lo tanto, la dicotomía que nos plantea Deleuze entre fuerzas activas y fuerzas reactivas, potencia e impotencia, pareciera dejarnos entonces sin salida. En otras palabras, tanto por el lado de las fuerzas activas como por el lado de las reactivas llegamos al mismo puerto: la explotación y el dominio del ente. En el primer caso, como acrecentamiento técnico en el que todo lo reactivo deviene activo y en el segundo, como intento de aseguramiento de la permanencia en la disponibilidad de los objetos. Por eso, intentaremos mostrar a continuación otro modo de acercarnos al pensamiento de la voluntad de poder que esté por fuera de esta oposición entre actividad y reactividad.

87 “La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna” (Heidegger, 2008, p. 63)

4.3 La voluntad de poder en Así habló Zaratustra: la vida como Überwindung

La lectura de Heidegger en la que la voluntad de poder se comprende como acrecentamiento y un querer siempre más poder pone este pensamiento en el lugar más encumbrado de la metafísica occidental, ya que encuentra la esencia de la técnica en la esencia de la vida, comprendidas ambas como acrecentamiento. Existen textos en la obra de Nietzsche que avalan esta lectura, como el propio Heidegger se ocupa de mostrar. Pero a nuestro entender, también hay otras referencias a partir de las cuales se podría sostener una interpretación diferente y que Heidegger pasa por alto. Sobre todo en *Así habló Zaratustra* se muestra un abordaje distinto de la voluntad de poder según la cual esta no quiere conservarse e incrementarse, sino que más bien anhela perderse y entregarse. Vale recordar aquí que el propio Nietzsche incluso se ocupó de aclarar que este libro tiene un lugar absolutamente aparte dentro de su obra⁸⁸.

En *Zaratustra* Nietzsche caracteriza la vida como aquello que busca siempre su superación: “Subir quiere la vida, y subiendo, superarse [*überwinden*] a sí misma” (Za, p. 154). La vida es aquello que constantemente se supera a sí misma, la vida es superación⁸⁹ [*Überwindung*]. Como vimos, Heidegger interpreta esta superación como un acrecentamiento. Según su lectura, que la vida quiera superarse implica que la vida quiere crecer.

Sin embargo, creemos que Nietzsche da también lugar a otras caracterizaciones de la vida en las cuales no sería lo propio de aquella el querer crecer o expandirse. Por ejemplo, en *Más allá del bien y del mal* nos dice: “Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* [*auslassen*] a su fuerza — la vida misma es voluntad de poder” (JGB, p. 34). El verbo *auslassen*, traducido aquí como “dar libre curso”, también podría ser entendido como un descargar. De hecho, esta traducción aparece en un fragmento póstumo en el que Nietzsche utiliza también este verbo e incluso lo destaca en itálicas:

Contra el *instinto de conservación* como instinto radical: antes bien, el viviente quiere *descargar* [*auslassen*] su fuerza — «*quiere*» y «*tiene*»

88 “Esta obra ocupa un lugar absolutamente aparte” (EH, p. 111).

89 Esto es lo que en otro lugar Zaratustra presenta como un misterio: “*Y este misterio me ha confiado la vida misma. «Mira, dijo, yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo»*” (Za, p. 171). Al igual que el enigma del eterno retorno, la vida misma, la voluntad de poder, es también un misterio que hay que desentrañar.

que» (¡ambas palabras valen *para mí* lo mismo!): la conservación es sólo una *consecuencia*. (FP III, p. 585)

Otra expresión para referirse a lo mismo que podemos encontrar también en la edición de los fragmentos póstumos es *ausgeben*: “[...] una enorme fuerza en el hombre y en la humanidad quiere gastarse [*ausgeben*], quiere crear: es un encadenamiento continuo de explosiones” (FP III, p. 252).

Creemos que con tales expresiones como descargar o gastarse, Nietzsche comienza a dar lugar a un modo de entender la vida que no es el del acrecentamiento. Si bien ellas todavía no nos permitirían salir de la crítica heideggeriana, también nos hacen pensar que Nietzsche estaba intentando pensar la vida de un modo que no sea el del acrecentamiento, modo que encontraremos ya totalmente plasmado en lo que Zaratustra llama voluntad de ocaso: “la virtud es voluntad de ocaso [*Untergang*]” (Za, p. 37). Que la virtud sea una voluntad de ocaso, de querer perecer, nos habla de una vida que quiere entregarse a sí misma, que quiere darse en virtud de su superación, que se prodiga y se regala hasta agotar sus fuerzas: “Yo amo a aquel cuya alma se prodiga, y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada: pues él regala siempre y no quiere conservarse a sí mismo” (Za, p. 37).

Acá nos encontramos con una voluntad que da sin guardarse nada, que no quiere conservarse, una voluntad de ocaso. A diferencia de la vida entendida como acrecentamiento, donde la conservación era una condición y consecuencia de aquél, aquí observamos la posibilidad de una vida que no quiere conservar nada. Su entrega y su darse son incluso inútiles: “Rara es la virtud más alta, e inútil, y resplandeciente, y suave en su brillo: una virtud que hace regalos es la virtud más alta” (Za, p. 118). De manera que las fuerzas impulsoras de la vida no estarían en este caso en función del acrecentamiento, sino más bien en gastarse, entregarse y regalarse, es decir, serían aquello que, como el oro, “hace don de sí mismo” (Za, p. 118) sin querer conservar nada y sin esperar nada a cambio. En este sentido, la vida no querría siempre crecer, sino que más bien busca perderse sin conservar nada, entregarse en dirección a su ocaso. Incluso se podría pensar que todo crecer y toda expansión no serían más que un aparente aumento que en definitiva estarían en función de este darse y entregarse de las fuerzas que buscan agotarse y perecer.

Es este entregarse y agotarse de lo viviente lo que da paso a su superación. Todo ser viviente debe perecer pero la vida como tal no termina, ella está en permanente superación

de sí misma. Sin embargo, no debemos entender la *Überwindung* con la *Aufhebung* hegeliana, como por otra parte ya se ha mencionado⁹⁰. Contrariamente a esta última, la superación que propone Nietzsche no encierra una idea de progreso, de algo que se dirige progresivamente hacia una meta, ni tampoco algo que tenga una dirección unívoca, como se podría entender en el caso de pensarlo como un acrecentamiento infinito. La vida le dice a Zaratustra “yo soy tan sólo mudable [*veränderlich*], y salvaje, y una mujer en todo” (Za, p. 163).

De acuerdo con esta descripción que la vida ofrece de sí misma, creemos que sería mejor comprender la *Überwindung* como transformación, más que como superación. La vida sería entonces aquello que está en continua transformación y esta transformación es salvaje, imprevisible, no es posible anticipar su derrotero ni su dirección. Por ello se describe a sí misma también como una mujer. Como ya hemos tenido ocasión de comentar, la figura de la mujer representa en Nietzsche la idea de aquello que es pura máscara, que no oculta tras de sí ningún sentido último, ninguna esencia, que es inapresable e inapropiable: “Mil senderos existen que aún no han sido nunca recorridos: mil formas de salud y mil ocultas islas de la vida” (Za, p. 121). Por supuesto debemos entender “mil” aquí como un sinónimo de interminables. Infinitas máscaras y transformaciones tiene la vida, y ninguna esencia última por detrás de ellas, ni siquiera la propia transformación.

La vida es comprendida así como un puro juego donde gobierna el azar: “[...] una mesa de dioses es la tierra, que tiembla con nuevas palabras creadoras y con divinas tiradas de dados” (Za, p. 316). Aunque no cualquier dios puede sentarse en esta mesa, no cualquier dios está preparado para el juego. De ahí que Zaratustra afirme que “no creería más que en un dios que supiese bailar” (Za, p. 70). Este dios que baila al compás de su flauta y del ditirambo no es otro que Dionisio.

4.4 El carácter dionisiaco de la voluntad de poder

Para que la vida pueda ser esta salvaje transformación, es necesaria la idea de ocaso y de muerte, como ya hemos mencionado. De ahí que Nietzsche ponga tanto énfasis en ella. Incluso podríamos decir que *Así habló Zaratustra* no es más que el relato del ocaso de su protagonista, tal como se nos dice en las primeras líneas del texto cuando este, cansado de su soledad en las montañas, decide bajar a la ciudad de los hombres a repartir su sabiduría:

⁹⁰ Ver *supra* nota 14.

“Yo, lo mismo que tú [se refiere al sol], tengo que *hundirme en mi ocaso*” (Za, p. 32). Y por ello es que se le otorga también mucha importancia a la idea de sufrimiento.

Pero un sufrimiento que no debe ser confundido con el sufrimiento de la voluntad que, al no poder querer hacia atrás, se encoleriza y convierte la vida en objeto de su espíritu de venganza. Este quiere arrancar de la vida el sufrimiento, aspira al confort y a la felicidad, “a la universal y verde felicidad-prado del rebaño, llena de seguridad, libre de peligro, repleta de bienestar y de facilidad de vida para todo el mundo” (Za, pp. 68-69). En la felicidad se opera el escaparse al sufrimiento de la vida. Pero esta huida no puede ser más que un intento, un pretender dejar de lado el sufrimiento que nunca puede ser exitoso, pues dicho sufrimiento es fundamental para la vida entendida como transformación. Dicha huida provoca por tanto ella misma sufrimiento, pero un sufrimiento que es innecesario, absurdo: “Todo sufrimiento nos *indigna* cuando es absurdo, «inmerecido»” (FP III, p. 176).

Los predicadores de la muerte son aquellos que no ven en la vida más que sufrimiento. Justamente por ello creen refutarla, postulando un “más allá de la vida” tranquilo y placentero⁹¹. Pero el sufrimiento del ocaso, por el contrario, es también un gozo:

Un mundo *que se hunde* es un gozo, *no sólo* para el contemplador (sino también para el destructor). La muerte no sólo es necesaria, «fea» no es bastante, hay grandeza, sublimidad de toda especie en los mundos que se hundan. (FP III, p. 611)

En el ocaso de la vida, en su superación, hay gozo, su sufrimiento es un sufrimiento que tiene algo de sublime, en su destrucción está también su creación, su renovación, su vitalidad. Por eso es que Zaratustra nos dice que “el placer es más profundo aún que el sufrimiento” (Za, p. 427), porque debajo de ese sufrimiento, indagando en su profundidad metafísica, nos topamos con que él es también este gozo, este placer de la vida mostrándose en su máxima pureza, como un permanente crear y destruirse a sí misma, un mudar de piel

91 “Ahí están los tuberculosos del alma: apenas han nacido, y ya han comenzado a morir, y ansían doctrinas de fatiga y renuncia. / ¡Querrían estar muertos, y nosotros deberíamos aprovechar su voluntad! ¡Guardémonos de resucitar a esos muertos y de lastimar a esos ataúdes vivientes! / Si encuentran un enfermo, o un anciano, o un cadáver, enseguida dicen: «¡la vida está refutada!» / Pero sólo están refutados ellos, y sus ojos, que no ven más que *un solo* rostro de la existencia.” (Za, pp. 76-77). Nótese como aquí el querer morir es un acto de la voluntad, de esa voluntad que, según Zaratustra, deberíamos aprovechar para que estos personajes no resuciten. Estos predicadores de la muerte no ven más que un único rostro de la existencia: “La vida no es más que sufrimiento” (Za, p. 77). La tierra está llena de estos predicadores de la muerte.

y un transformarse⁹². Esto es lo que muchas veces Nietzsche ilustra con la figura del dios Dionisio, ese “dios problemático” (JGB, p. 252) de quien él habría sido “el último discípulo e iniciado” (JGB, p. 253):

[...] éste es mi mundo *dionisiaco* del eterno crearse-a-sí-mismo, del eterno destruirse a-sí-mismo, el mundo del misterio de la doble voluptuosidad, mi más allá del bien y del mal, sin meta, a no ser que la meta consista en la felicidad del círculo, sin voluntad, a no ser que un anillo tenga buena voluntad consigo mismo [...] *Este mundo es la voluntad de poder - ¡y nada más!* Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder – y nada más! (FP III, p. 831)

El germen de esta visión de lo dionisiaco ya se encontraba en *El nacimiento de la tragedia*. Allí Dionisio representaba el instinto opuesto a Apolo, el dios de las formas, las fuerzas figurativas y la apariencia: “Él, que es, según su raíz, «el Resplandeciente», la divinidad de la luz, domina también la bella apariencia”⁹³ (GT, p. 44). Este instinto apolíneo que exige medida, forma y límites es lo que inventó el ser griego para poder afrontar “lo verdaderamente existente, lo Uno primordial” (GT, p. 59). Lo Uno primordial, en este temprano texto de Nietzsche, es otra forma de nombrar el fondo dionisiaco de la existencia que, contrariamente al impulso apolíneo, escapa de las formas, de los límites y de las medidas. Su esencia se refleja en el estado de embriaguez, pues en ella se despiertan “aquellas emociones dionisiacas en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí” (GT, p. 45). Este olvido de sí es también un desgarramiento, una autoescisión del individuo, también un hundimiento y un ocaso. Y sólo en este hundimiento es posible un verdadero goce: “Gozar de sí mismo — sólo posible mediante la autoescisión. El goce pleno. — La belleza. Goce en el descuartizamiento. — Sublimidad” (FP I, p. 166). El verdadero gozo, por lo tanto, se produce cuando el individuo finito se aniquila en tanto que

92 “[...] el placer es más originario que el dolor; este último no es sino la consecuencia de una voluntad de placer (-de crear, de formar figuras, de arruinar, de destruir) y, en su forma más alta, es una *especie* de placer [...]” (FP IV, p. 513)

93 El hecho de que se identifique aquí lo apolíneo con lo bello mientras que lo dionisiaco se vincula con lo sublime quizás no sea una casualidad, teniendo en cuenta la división que estableció Kant entre estos dos conceptos estéticos: “Lo bello de la naturaleza se refiere a la forma del objeto, que consiste en su limitación; lo sublime, al contrario, puede encontrarse en un objeto sin forma, en cuanto en él, u ocasionada por él, es representada *ilimitación*” (Kant, 2011, p. 162). Por otro lado, también el propio Kant vincula lo sublime con lo caótico y lo destructivo: “Pero en lo que tenemos costumbre de llamar sublime no hay nada que conduzca a principios objetivos particulares y a formas de la naturaleza que de éstos dependan, pues ésta despierta la idea de lo sublime, las más de las veces, más bien en su caos o en su más salvaje e irregular desorden y destrucción, con tal de que se vea grandeza y fuerza” (Kant, 2011, p. 164).

individuo, rompe sus límites y sus formas para retornar así a la fuente infinita de la cual surgió: Dionisio o lo Uno primordial.

Es cierto que posteriormente Nietzsche critica este texto con dureza por haber propuesto esta contraposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco. Sin embargo, la caracterización de lo dionisiaco siempre se sostuvo en su pensamiento y lo que sucede, tal como dice Fink, es que “esta contraposición inicial se radicaliza hasta que lo dionisiaco llega a absorber en sí lo apolíneo” (Fink, 1976, p. 21). Por eso la idea de que lo dionisiaco, aun con sus impulsos destructivos y con el sufrimiento que ello conlleva, implica también el mayor gozo, se mantiene hasta las etapas más tardías del pensamiento de Nietzsche. Aunque no debemos confundir el goce como juego y como sufrimiento inútil de esta etapa con el goce de tinte romántico de *El nacimiento de la tragedia*, donde el sufrimiento y la desaparición de la individualidad en lo Uno primordial representan la consumación o redención de la vida.

Por último, creemos que en este carácter dionisiaco de la existencia encuentra Nietzsche la relación entre eterno retorno y voluntad de poder. Así lo expresa en un capítulo de *Crepúsculo de los ídolos* que se titula “Lo que yo debo a los antiguos”. Allí encontramos una discusión con Goethe, quien no habría llegado a comprender, según Nietzsche, el verdadero ser griego, ya que no logró captar el verdadero sentido de lo dionisiaco:

Pues sólo en los misterios dionisiacos, en la psicología del estado dionisiaco se expresa el *hecho fundamental* del instinto helénico – su «voluntad de vida». ¿Qué es lo que el heleno se garantizaba a sí mismo con esos misterios? La vida *eterna*, el eterno retorno de la vida (GD, p. 142).

Y vida, ya lo hemos dicho, no es más que voluntad de poder.

Empezamos a comprender, por lo tanto, por qué Zarathustra se llama a sí mismo “el abogado de la vida, el abogado del sufrimiento, el abogado del círculo” (Za, p. 298). Debemos ser capaces de pensar esta triple copertenencia, tal como lo afirma Heidegger: “«Vida-Sufrimiento-Círculo» se pertenecen mutuamente, son una misma cosa. Si fuéramos capaces de pensar correctamente esta Triplicidad como Uno y lo Mismo, estaríamos en situación de presentir de quién es portavoz Zarathustra y quién quisiera ser él como tal portavoz” (Heidegger, 1994, p. 92). Vida, como ya hemos dicho, es eso que está en constante superación y para poder superarse debe destruirse, hundirse en su ocaso. Todo

hundimiento, toda destrucción, conlleva también un sufrimiento que es, a la vez, un gozo: el goce de la renovación y resurrección de la vida, del círculo de la vida que no cesa de girar.

4.5 Voluntad de poder y superhombre: la metáfora del puente como ocaso

Hemos venido destacando las nociones de ocaso y superación en la interpretación que hace Nietzsche de la vida como voluntad de poder. Intentaremos ahora, a partir de dichas nociones, comentar la relación entre superhombre y voluntad de poder.

En primer lugar, podemos afirmar que no será necesario indagar demasiado para encontrar este vínculo, pues el propio Zarathustra lo explicita de forma directa cuando, como ya hemos mencionado, nos dice que el sí-mismo, esa gran razón que no es la pequeña razón del yo, “quiere hundirse en su ocaso” (Za, p. 62). Asimismo, ya desde el prólogo se nos decía también: “Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso” (Za, p. 36).

Esta idea de aquel que se entrega a su propio ocaso, a su propio hundimiento, que da sin esperar nada a cambio, se opone directamente a lo que Nietzsche nos presenta como el último hombre. Este, como ya hemos mencionado, es el que busca su conservación, su seguridad, busca permanecer en la apacible comodidad de su felicidad de breves placeres. Son aquellos que en esa comodidad se quedan estáticos, no buscan su superación y se terminan volviendo unos cansados, unos hastiados del mundo. Ya no crean⁹⁴ y están “demasiado cansados incluso para morir” (Za, p. 198). Estos cansados, que no buscan más que su permanencia y su conservación, viven en un eterno presente, no pueden ver más allá del presente ni más allá de sí mismos. Pero para Zarathustra, en cambio, “Por mil puentes y veredas deben los hombres darse prisa a ir hacia el futuro” (Za, p. 153). Pero el hombre no es sólo aquél que puede construir puentes hacia el futuro, sino que es también él mismo un puente: “La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* [*Übergang*] y un *ocaso* [*Untergang*]” (Za, p. 36). El

94 “¡No-querer-ya y no-estimar-ya y no-crear-ya! ¡Ay, que ese gran cansancio permanezca siempre alejado de mí!” (Za, p. 133).

hombre es un tránsito, un puente hacia el superhombre⁹⁵, y este tránsito es también un ocaso, es decir, un tránsito en dirección a su hundimiento.

Esta metáfora del puente no es una novedad de Nietzsche. Mircea Eliade ha estudiado este simbolismo en el caso de las iniciaciones chamánicas, aunque tampoco sea exclusivo de ese ámbito ya que desempeña un importante papel “tanto en las apocalipsis cristianas e islámicas como en las tradiciones iniciáticas de la Edad Media occidental” (Eliade, 1960, p. 360). Se trata, en estas tradiciones, de un puente que conecta el mundo terrenal con el mundo espiritual. En el caso específico de los chamanes, es el “paso peligroso” que estos deben atravesar “en su viaje a los Infiernos” y que implica una “mutación” en su condición existencial. Este paso difícil, peligroso, no es para cualquiera, “no todas las almas consiguen atravesarlo” (Eliade, p. 1960, p. 359). Está lleno de obstáculos, demonios y monstruos que buscan apoderarse del alma y devorarla. De manera que sólo algunos llegan a cruzar el puente.

Creemos que se pueden encontrar muchos paralelismos entre el uso de esta metáfora tal como se expresa en estas tradiciones y el que aparece en *Así habló Zaratustra*. En primer lugar, el puente es también para Zaratustra un paso peligroso: “Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar hacia atrás, un peligroso estremecerse y pararse” (Za, p. 36). Por eso justamente es que el puente no puede ser atravesado por cualquiera sin más. El puente se dirige al inframundo, en el caso de los chamanes, y hacia el ocaso en el de Zaratustra. Él ama a quienes no saben vivir más que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son “los que pasan al otro lado” (Za, p. 36).

Por último, también podemos encontrar la idea de mutación que implica el paso del puente en las tradiciones iniciáticas en el episodio del pastor que muerde la serpiente. Allí se nos dice que el pastor, luego de haber vencido la dificultad que lo aquejaba (la serpiente que lo ahogaba) sufre una transformación: “Ya no pastor, ya no hombre, — ¡un transfigurado [*Verwandelter*], iluminado, que *reía!*” (Za, p. 228). Además, no debemos perder de vista que, como hemos venido diciendo, la transformación de la noción de tiempo que propone la doctrina del eterno retorno también implica una “transformación del «sujeto» que está en tiempo” (Vattimo, 1989, p. 190).

95 “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre” (Za, p. 36).

Sin embargo, no debemos equiparar sin más el uso de la metáfora del puente que hace Nietzsche con el que aparece en las tradiciones iniciáticas estudiadas por Eliade. Nietzsche pudo haber tomado este elemento de aquellas, con o sin conocimiento expreso, pero para resignificar y reinterpretar su sentido. La principal diferencia que encontramos es que para Zarathustra no hay otro mundo espiritual hacia el cual nos conduce el puente. Ese “otro lado” del que nos habla no es otro mundo, sino que más bien, a nuestro entender, debemos interpretarlo como el superhombre mismo, puesto que el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre. Esto es lo que Zarathustra quiere enseñarles, aunque sin éxito, a los hombres del mercado: “Yo quiero enseñar a los hombres el sentido de su ser: ese sentido es el superhombre” (Za, p. 42).

Ahora bien, que el sentido del ser del hombre sea el superhombre quiere decir que su sentido está en no poder alcanzarlo, en su “inalcanzabilidad”, puesto que el *Übermensch* está siempre *über*, es decir, más allá, nunca se llega a él. Esa es la grandeza del hombre, como nos dice Zarathustra, “el ser un puente y no una meta” (Za, p. 36). Esto quiere decir que el hombre no se llega a realizar nunca⁹⁶, no tiene ninguna meta a la cual aspirar, nunca puede llegar a la quietud y seguridad de lo permanente, de lo ya seguro. Es un tránsito, un *Übergang*, un puente. Y este tránsito, como vimos, es difícil, peligroso y su dirección es la de un descenso, un *Untergang*, un ocaso. Sólo quienes se ven a sí mismos como un puente y se adentran en él para hundirse en su ocaso pueden ver más allá de sí mismos⁹⁷ y pueden

96 De acuerdo a lo que venimos diciendo, se podría pensar que hombre se realiza en la medida que se hunde, se regala y se entrega, es decir, en la medida que hace don de sí mismo. Pero también debemos hacer notar, como ya ha hecho Derrida, que el aparecer del don, su fenómeno, anula el don como tal: “No puede ser ni haber don como don más que si no es/está presente como don. Ni para el «uno» ni para el «otro». Si el otro lo percibe, si lo (res)guarda como don, el don se anula. Pero el que da no debe verlo ni saberlo tampoco, pues de no ser así, empieza, de entrada, en cuanto tiene intención de dar, a dar por descontado un reconocimiento simbólico, a felicitarse, a aprobarse a sí mismo, a gratificarse, a congratularse, a restituirse simbólicamente el valor de lo que se acaba de dar, de lo que se cree haber dado, de lo que se prepara a dar” (Derrida, 1995, p. 23). La condición de posibilidad de aparición del don, el no esperar nada a cambio, lo hace imposible. Todo dar termina apresado en el círculo de una economía de retribución o auto-retribución, aunque no sea más que simbólica. Por ello es que el don como tal “no *existe*, no se *presenta*. Si se presenta, ya no se presenta más” (Derrida, 1995, p. 24). Y sin embargo podemos hablar de él, pensarlo, nombrarlo: “aunque el don fuese otro nombre de lo imposible, no obstante, seguimos pensándolo, nombrándolo, deseándolo” (Derrida, 1995, p. 37). Así ocurre también con el superhombre, al que nombramos y sobre el cual hablamos y pensamos, pero que sin embargo, en tanto que don, no se hace nunca presente. Dada esta imposibilidad de ser presente, también podríamos decir que “jamás habría el tiempo de un don. En cualquier caso, el tiempo, el «presente» del don ya no se puede pensar como un ahora, a saber, como un presente encadenado a la síntesis temporal” (Derrida, 1995, p. 19). Tampoco el tiempo del superhombre, por lo tanto, será ese presente entendido como ahora, sino el instante de la eternidad en el que pasado y futuro se chocan.

97 Se podría decir que esto es lo que Nietzsche interpreta como heroísmo. El héroe no es un ser superior que consigue logros extraordinarios gracias a su fuerza física o de voluntad. Por el contrario: “Heroísmo — es la

“pasar al otro lado”. Y también podemos interpretar ese “otro lado” como el poder superarse a sí mismo en el sentido de *Überwindung* que ya hemos comentado. La *Überwindung* es lo propio de la vida interpretada como voluntad de poder. Pero también el hombre, en tanto que vida y en tanto que tránsito, está en permanente superación y transformación. Por eso nos dice Zaratustra que “para que el creador exista son necesarios sufrimientos y muchas transformaciones” (Za, p. 133).

Y aquí nos encontramos con la otra importante diferencia con respecto a la imagen del puente en las tradiciones iniciáticas. Allí el cruce implicaba una iniciación, el paso de una condición a otra que sucede de una sola vez y para siempre. Para Nietzsche, en cambio, la transformación es permanente, “muchas amargas muertes” (Za, p. 133), muchos ocasos y muchas resurrecciones⁹⁸ tienen que atravesar los creadores. Por lo tanto, de la misma manera que la vida es superación y ocaso, es también el hombre un tránsito y un ocaso. Esto es lo que verdaderamente se puede amar en el hombre, el sentido de su ser: el *Übermensch*. Es el hecho de ser *Übergang*, tránsito, o como ya hemos dicho también, desplazamiento, corrimiento, no presencia a sí, el estar siempre más allá de sí mismo. Todo lo contrario del último hombre que no puede ver hacia el futuro y que busca su conservación, su comodidad y su permanencia. Y ese tránsito que es el superhombre es un descenso, se dirige hacia su ocaso, es ya un ocaso.

Por último, no debemos perder de vista, como señala Heidegger, el matiz temporal que encierran estas nociones de *Übergang* y *Untergang*:

Ocaso [*Untergang*] significa aquí dos cosas: 1) partida [*Weggang*], en el sentido de tránsito [*Übergang*], 2) descenso [*Hinuntergang*], en el sentido de reconocimiento del abismo. Estas dos cosas tienen que comprenderse a su vez en cuanto a su temporalidad, a partir de la eternidad rectamente comprendida. El ocaso mismo, pensado en dirección a lo eterno, es un instante, pero no el ahora fugaz, el mero pasar; es ciertamente lo más breve, y por lo tanto lo más pasajero, pero al mismo tiempo lo más lleno, aquello en lo que refulge la más clara claridad del ente en su totalidad, el instante en que se torna captable la totalidad del retorno. En imágenes, es el anillo de la serpiente, el anillo viviente. (Heidegger, 2001, p. 257)

convicción de un hombre que aspira a una meta frente a la cual él ya no cuenta para nada. Heroísmo es la buena voluntad de auto-perdición absoluta” (FP III, p. 44).

98 “Y sólo donde hay sepulcros hay resurrecciones” (Za, p. 168).

En la idea de *Untergang*, por lo tanto, nos encontramos nuevamente con la cuestión de la temporalidad. En el ocaso, que es también un dirigirse hacia el futuro, se vuelve captable la totalidad del retorno y la posibilidad de reafirmar el pasado y el presente:

Por ello amo yo tan sólo el *país de mis hijos*, el no descubierto, en el mar remoto: que lo busquen incesantemente ordeno yo a mis velas.
En mis hijos quiero reparar el ser hijo de mis padres: ¡y en todo futuro — *este* presente! (Za, p. 180)

En vuestros hijos debéis reparar el ser vosotros hijos de vuestros padres: ¡así debéis redimir todo lo pasado! (Za, p. 282)

En el dirigirse hacia el ocaso, en el arrojarse hacia el futuro en búsqueda del país aún no descubierto de los hijos, encontramos la posibilidad de redimir el presente y el pasado. En el instante de la eternidad rectamente comprendida, es decir, en ese instante que es lo más lleno porque contiene dentro de sí el choque de pasado y futuro, se hace patente la posibilidad del retorno. Y es a partir del futuro, del arrojarse a mares inciertos y remotos, que pasado y presente pueden retornar reinterpretados, redimidos. Es allí, en los hijos, donde se debe redimir el ser hijos de nuestros padres. Pasado y presente quedan resignificados a partir del futuro, a diferencia de lo que ocurre en el pensamiento cronológico, donde el futuro es interpretado como una continuación lógica del pasado y el presente.

A partir de las nociones de ocaso, tránsito y transformación que encontramos en nuestro análisis, hemos llegado nuevamente a la cuestión de la temporalidad. Esta atraviesa las tres nociones claves del pensamiento nietzscheano: voluntad de poder, superhombre y eterno retorno.

Recordemos entonces el problema que Zaratustra plantea en el capítulo “De la redención” en torno a la temporalidad entendida en sentido cronológico: la aporía de la voluntad que no puede querer hacia atrás y no puede redimir el pasado. En este mismo capítulo Zaratustra nos decía que la voluntad creadora tiene la facultad de reconciliarnos con el tiempo. Pero ahora Zaratustra nos dice lo siguiente:

¿Se ha desuncido ya la voluntad del yugo de su propia tontería?
¿Se ha convertido ya la voluntad para sí misma en un libertador y un portador de alegría? ¿Ha olvidado el espíritu de venganza y todo rechinar de dientes?
¿Y quién le ha enseñado a ella la reconciliación con el tiempo, y algo que es superior a toda reconciliación?

Algo superior a toda reconciliación tiene que querer la voluntad que es voluntad de poder-: sin embargo, ¿cómo le ocurre esto? ¿Quién le ha enseñado incluso el querer hacia atrás? (Za, p. 206)

Algo superior a toda reconciliación tiene que buscar la voluntad que es voluntad de poder. Pero ¿cómo puede ocurrir esto? Evidentemente, no es un simple decir “así yo lo quise”. Eso sería una reconciliación con el tiempo, pero con esa noción de tiempo cronológico que en este mismo capítulo, como ya hemos visto, era criticada por Zarathustra. Sólo bajo esa idea de tiempo es posible la reconciliación. Únicamente en un tiempo entendido como sucesión de instantes, como números que se van sumando uno atrás de otro, puede haber reconciliación. De esa manera lo que está escindido se puede reconciliar, ahí donde hay individuos por un lado y tiempo por otro lado, ahí puede haber reconciliación⁹⁹. La voluntad de poder, en cambio, quiere algo superior a toda reconciliación, y el querer hacia atrás debe ser enseñado. ¿Como lograr entonces una reconciliación que sea superior a toda reconciliación? ¿Cómo es posible querer hacia atrás? ¿Cómo debemos pensar el tiempo para lograr esto? Ya hemos visto que la voluntad, esa voluntad que sólo puede querer hacia adelante, no puede resolver este problema. “A no ser que la voluntad se redima al fin a sí misma y el querer se convierta en no-querer” (Za, p. 206). Para lograr esta reconciliación superior a toda reconciliación el querer debe convertirse en no-querer, la voluntad deber ser no-voluntad. ¿Qué hay entonces en el hombre que no sea voluntad y haga posible querer hacia atrás?

99 Recordemos que la reconciliación, que es el restablecimiento de las buenas relaciones entre dos partes enemistadas, es un importante concepto dentro del cristianismo donde los hombres enemistados con Dios, a través del perdón y el arrepentimiento, pueden restablecer sus relaciones con él. La cuestión que nos interesa remarcar aquí es que, para que exista reconciliación, debe haber dos partes separadas que se ponen de acuerdo, pero manteniéndose una distinta de la otra. Lo que a nuestro entender quiere remarcar Nietzsche con la idea de buscar algo “superior a toda reconciliación” es que, más que un ponerse de acuerdo entre dos partes distintas, debe subsanarse esa escisión. En este caso, debemos alejarnos de la idea de que existe el tiempo por un lado y los seres humanos por otro para comprender que ser humano es justamente una manera de vivir lo temporal.

5 Anhelo, tiempo, eternidad

5.1 Tiempo y superhombre: una flecha de anhelo

En la sección anterior hemos visto la importancia de la idea de *Untergang* en la noción de voluntad de poder. Ya desde las primeras líneas del prólogo se nos anunciaba esta cuestión, cuando Zaratustra decidía bajar de las montañas en donde vivía para hundirse en su ocaso. Todo el relato posterior será la historia de este hundimiento.

Ahora bien, un poco más adelante en el mismo prólogo aparece otra noción que a nuestro entender también es de vital importancia para el pensamiento de Zaratustra. Y aparece además junto a la noción de ocaso, en la misma oración. Se trata de la sentencia que ya citamos anteriormente en la que Zaratustra decía que “la virtud es voluntad de ocaso [*Wille zum Untergang*]”, a la que ahora debemos añadirle: “[...] y una flecha del anhelo [*Sehnsucht*]” (Za, p. 37). Por lo tanto, nos centraremos ahora en esta idea de *Sehnsucht* que nos anuncia aquí Zaratustra con la intención de poner de manifiesto la conexión entre superhombre y eterno retorno, y en particular cómo se puede pensar una relación con el tiempo distinta a la temporalidad cronológica, la temporalidad del pasar y la sucesión de los ahoras. Pero para ello no deberemos perder de vista la noción de *Untergang* que ya hemos comentado. Ocaso y anhelo deben ser pensados en conjunto y también en su relación con el problema que motiva todo este trabajo: el eterno retorno y la temporalidad.

La palabra alemana *Sehnsucht*, que en la edición que venimos siguiendo de *Así habló Zaratustra* se traduce por “anhelo”, también puede ser traducida como “nostalgia”. Las siguientes palabras de Heidegger quizás nos ayuden a empezar a desentrañar las implicancias de esta importante noción:

Para el que pasa y, de un modo total, para aquel que como maestro tiene que mostrar este paso, para Zaratustra mismo, el adónde está siempre en la lejanía. Lo lejano permanece. En tanto que permanece, permanece en una proximidad, es decir, en aquella que conserva lo lejano como lejano al pensar en lo lejano. La proximidad a lo lejano, que conmemora lo lejano, es lo que nuestra lengua llama nostalgia [*Sehnsucht*]. Erróneamente enlazamos la palabra «*Sucht*» con «*suchen*» y con «ser arrastrado». Pero la vieja palabra «*Sucht*» significa: enfermedad, padecimiento, dolor.

La nostalgia es el dolor de la proximidad de lo lejano. (Heidegger, 1994, p. 97)

La palabra castellana “nostalgia” también tiene una referencia al dolor: ese es el significado del griego ἄλγος. Mientras que la otra palabra griega que compone “nostalgia”, νόστος, significa regreso, retorno. De manera que la definición que ofrece Heidegger encaja perfectamente también en nuestra lengua. La nostalgia es el dolor por lo que retorna, por lo lejano que retorna, que se mantiene en una proximidad en tanto que retorna, pero a la vez retorna como lejano. No se trata de una repetición, de una re-presentificación de algo que alguna vez estuvo presente, sino de un retornar manteniendo la distancia y el desplazamiento que caracterizan lo lejano¹⁰⁰. Y es esta noción de regreso, de retorno, la que también se encuentra presente, como sostiene Heidegger, en otra palabra que da título a uno de los capítulos más importantes de *Así habló Zaratustra*: “El convaleciente” [*Der Genesende*]. Este es el capítulo donde Zaratustra, luego de haber mordido y escupido la serpiente negra que lo estrangulaba y que representaba el llamado “gran hastío”, la enfermedad que lo aquejaba¹⁰¹, permanece siete días en estado de convalecencia. Pero ¿qué encierra la palabra alemana *Genesende*?

«*Genesen*» es la misma palabra que el griego νέομαι, νόστος. Significa: regresar a casa; nostalgia es la morriña, el dolor de hogar. El «*Genesende*» es el que se recoge para el retorno al hogar, es decir, para entrar en aquello a lo que está destinado. El «convalescente» está en camino hacia sí mismo, de tal modo que puede decir de sí quién es¹⁰². (Heidegger, 1994, p. 92)

100 Nos parece relevante señalar aquí la importancia de la distinción entre “retorno” y “repetición”. Sobre todo porque Deleuze, a cuya interpretación de Nietzsche ya hemos dedicado algunas reflexiones, entiende el eterno retorno como repetición de lo diverso: “Por eso sólo podemos comprender el eterno retorno como expresión de un principio que es la razón de lo diverso y de su reproducción, de la diferencia y de su repetición” (Deleuze, 2008, p. 72-73). Aun cuando se pueda pensar una repetición sin original, una mera repetición de repetición, esta idea siempre remite, a nuestro entender, a la repetición de una presencia, a algo que, aunque diferente, se re-presentifica, se muestra nuevamente como presencia. La noción de retorno presente en la palabra *Sehnsucht*, como hemos comentado, no alude a una re-presentificación, a una repetición, si no a algo que vuelve pero manteniéndose en la lejanía, que es próximo pero en tanto que lejano, que se presenta en el modo de la ausencia.

101 “El gran hastío del hombre — él era el que me estrangulaba y el que se me había deslizado en la garganta” (Za, p. 301).

102 En su conferencia sobre la poesía de Hölderlin “Regreso al hogar”, Heidegger también sostiene que “Lo más propio de la tierra natal [*Heimat*] es un destinar” (Heidegger, 2005B, p. 17). Pero sin embargo, ese destinar, “se mantiene todavía en reserva” (Heidegger, 2005B, p. 17). El regreso al hogar será para Heidegger el regreso a la cercanía de ese destinar que es lo más propio de la tierra natal. Pero debemos tener en cuenta que “la esencia de la cercanía consiste precisamente en que acerca a lo cercano en la medida en que lo mantiene alejado. La cercanía al origen es un misterio” (Heidegger, 2005B, p. 28). El regreso al hogar del convaleciente, entonces, podemos entenderlo como el llegar al misterio de la cercanía del “sí mismo”, de aquello que le es más propio. Y eso que le es más propio al *Selbst* es, como ya se dijo, el querer su ocaso. Hacia allí nos destina el “sí mismo”. Téngase en cuenta que la palabra alemana para destino es *Schicksal*, que contiene la misma raíz que *schicken* o *zuschicken* (enviar o destinar).

Ahora bien, estar en camino a aquello a que se está destinado, estar en camino hacia sí mismo, como ya hemos comentado, es estar en camino hacia el ocaso. El *Selbst* quiere su propio ocaso porque esa es la condición de su propia superación, de su crear. Sólo así puede el hombre volverse un puente y un tránsito hacia el superhombre. Pero este tránsito hacia el propio perecer es también un retorno: “quiero volver a ser tierra, para reposar en aquella que me dio luz” (Za, p. 117). El hombre en tanto que *Übermensch* es este tránsito de retorno hacia sí mismo y es un hundirse en su propio ocaso¹⁰³. Es necesario el retorno sobre sí mismo para poder crear hacia adelante, hacia el futuro, para poder ser un puente hacia el “otro lado”. Ahora bien, para llevar a cabo este tránsito no hay un camino único que todos deben seguir, aquí las posibilidades son muchas. Así nos lo hace saber Zaratustra: “«Este —es *mi* camino,- ¿dónde está el vuestro?», así respondía yo a quienes me preguntaban «por el camino». ¡El camino, en efecto,- no existe!” (Za, p. 272).

Ese camino es, como dice Heidegger, aquello a lo que se está destinado. En el último capítulo de la segunda parte, Zaratustra dialoga en soledad con su hora más silenciosa y parece temeroso de enfrentarse a su propio destino: “Y yo lloré y temblé como un niño, y dije: «¡Ay, lo querría, más cómo poder! ¡Dispénsame de eso! ¡Está por encima de mis fuerzas!»” (Za, p. 213). Entonces su hora más silenciosa le responde: “¡Qué importas tú, Zaratustra! ¡Di tu palabra y hazte pedazos!” (Za, p. 213). Y más adelante, en el capítulo “El convaleciente”, que se encuentra situado casi al final de la tercera parte, los animales de Zaratustra toman la palabra y afirman lo que aquél se diría a sí mismo:

He dicho mi palabra, quedo hecho pedazos a causa de ella: así lo quiere mi suerte eterna, — ¡perezco como anunciador!
Ha llegado la hora de que el que se hunde en su ocaso se bendiga a sí mismo. Así — *acaba* el ocaso de Zaratustra. (Za, p. 304)

¿Qué es eso que anuncia Zaratustra que lo hace perecer? ¿Cuál es esa palabra que al decirlo lo deja hecho pedazos, esa que antes no se animaba a pronunciar? Zaratustra es el maestro de la doctrina del eterno retorno. Así se lo hacen saber sus animales: “Pues tus animales saben bien, oh Zaratustra, quién eres tú y quién tienes que llegar a ser: *tú eres el maestro del eterno retorno,- ¡ése es tu destino!*” (Za, p. 302-303). Aunque más que

103 “[...] vosotros los creadores tenéis que vivir en el mundo de vez en cuando. Tenéis casi que hundiros — para *bendecir* seguidamente vuestro laberinto y vuestro extravío. De otro modo no podrías *crear*, sino sólo *extinguiros*. Debéis tener vuestro mal y volverlo a veces a asumir sobre vosotros. Vosotros, que retornáis eternamente, vosotros debéis hacer un retorno de vosotros mismos” (FP III, p. 157).

maestro, quizás sea mejor hablar de anunciador, pues el eterno retorno no es algo que se pueda enseñar, en el sentido de que no es algo que se pueda transmitir en palabras.

Como señalamos al comienzo de este trabajo, el eterno retorno no es un conocimiento conceptual sino más bien una *Stimmung*, una tonalidad del alma, un modo de habitar en el mundo que sólo logramos captar en la más solitaria soledad. No se llega a conocer esta doctrina como una conclusión que podamos extraer de una argumentación racional, sino que más bien se la puede sentir con todo el cuerpo. Por eso Zaratustra no enseña propiamente el eterno retorno, sino que “sólo alude a él” (Fink, 1976, p. 108). Y alude a él en forma de enigma y de símbolo, como ya hemos visto en la imagen del portón con los dos caminos que convergen. Si quisiéramos usar la palabra “maestro”, deberíamos entonces entenderla no en el sentido moderno al que estamos acostumbrados, es decir, alguien versado en determinada materia que transmite sus conocimientos a un grupo de alumnos o discípulos. Más bien deberíamos pensarla en el sentido de alguien que oficia de guía para que sus discípulos puedan llegar a ese conocimiento por sus propios medios, encontrando su propio camino como exige Zaratustra, ya que esa es la única forma de acceder a él.

Ahora bien, también hay que decir, como nos recuerda Heidegger, que Zaratustra no es únicamente quien anuncia el eterno retorno, sino que también anuncia el superhombre:

Zaratustra enseña el ultrahombre porque es el maestro del eterno retorno de lo Mismo. Pero también al revés: Zaratustra enseña el eterno retorno de lo Mismo porque es el maestro del ultrahombre. Ambas doctrinas pertenecen conjuntamente a un círculo. (Heidegger, 1994, p. 107)

De hecho, Zaratustra comienza su camino presentándose ante los hombres del mercado como anunciador del superhombre: “Mirad, yo soy un anunciador del rayo y una pesada gota que cae de la nube: más ese rayo se llama *superhombre*” (Za, p. 38). Estas dos doctrinas, por lo tanto, se copertenecen, como así también la doctrina de la voluntad de poder. De ahí que hayamos tenido que detenernos en ellas para poder profundizar en el pensamiento del eterno retorno.

Para ahondar en la relación entre eterno retorno y superhombre debemos retomar la idea de Zaratustra como realizador de su destino, ese destino que es un camino hacia sí

mismo, hacia su propio ocaso, esa palabra por la cual debe hacerse pedazos¹⁰⁴. Este camino hacia sí mismo, como vimos que indica la palabra *Genesende*, es un retorno hacia sí mismo.

Ahora bien, debemos aclarar aquí que esta idea de destino, de tener un destino y hundirse por él, no debe ser entendida como una especie de fatalismo. La doctrina del eterno retorno puede ser malinterpretada como una suerte de teoría determinista según la cual, si todo vuelve constantemente, todo se repetirá exactamente de la misma manera y nada podría ser modificado. Y por otro lado, también hay quien pudiera pensar que se trata de una doctrina que promueve una total libertad de acción del individuo, pues si todo se repite eternamente, nada puede ser modificado, entonces cada uno es libre de manejarse como quiera, ya que nada podrá cambiar el curso de los acontecimientos. Esta dicotomía es denunciada por Zaratustra como una falsa ilusión en el capítulo “De la tablas viejas y nuevas”:

En otro tiempo la gente *creía* en adivinos y astrólogos: y *por eso* creía
«Todo es destino: ¡debes puesto que te ves forzado!»
Pero luego la gente desconfió de todos los adivinos y astrólogos: y *por eso* creyó «Todo es libertad: ¡puedes puesto que quieres!»
¡Oh hermanos míos, acerca de lo que son las estrellas y el futuro ha habido hasta ahora tan sólo ilusiones, pero no saber! (Za, p. 280)

Esta dicotomía ilusoria, surge de alguna manera de una falsa idea de libertad, algo a lo que Zaratustra ya aludía en el capítulo “Del camino del creador” con la oposición “¿libre de qué?” y “¿libre para qué?”. Este “¿libre de qué?” propone una idea de libertad entendida como ausencia de oposición, la discrecionalidad para actuar según el criterio de cada uno. Se trata de una libertad que no se interroga, como pide Zaratustra, “¿libre para qué?”. Al verse liberado de su tarea, de entregarse a aquello a lo que está destinado, es que el último hombre se dispone a la búsqueda de su propia felicidad y, desde esta apacible comodidad,

104 Resulta inevitable aquí la comparación con la figura de Jesús. Para Jung, aparece aquí “el ideal cristiano de que no existe el instinto rapaz de robar, sino de dar y dar hasta el extremo, de entregarse uno mismo como ofrenda. Así es como Cristo se ha entregado a sí mismo a la humanidad y también Zaratustra y sus discípulos tratan de transformarse en ofrendas para la humanidad” (Jung, 2021, p. 44). Quien ha señalado incluso la conexión entre la figura del *Übermensch* y el obrar de Jesús es Cacciari, para quien este último es descrito por Nietzsche en *El anticristo* como aquél que “es superior a todo *ressentiment*, se manifiesta como «lugar» de escucha, acogimiento, don, obra inocentemente (¡la figura del niño en Zaratustra!), más allá de todo esquema de finalidad, de todo apetito de voluntad, hace lo que hace porque no puede no hacerlo, está en medio de nosotros como «aquel que sirve» (*Lucas 22, 27*), que *se desborda hacia los otros* y no quiere conservar nada de sí” (Cacciari, 2002, p. 20).

se vuelve un cansado, un predicador de la longevidad y la muerte lenta¹⁰⁵, carece de esa virtud que Zaratustra llama voluntad de ocaso. Este mirar para otro lado, el olvido del *Untergang*, es calificado por el maestro del eterno retorno como cobardía:

Abrazar modestamente una pequeña felicidad -¡a esto lo llaman ellos «resignación»¹⁰⁶! Y, al hacerlo, ya bizquean con modestia hacia una pequeña felicidad nueva.

En el fondo lo que más quieren es simplemente una cosa: que nadie les haga daño. Así son deferentes con todo el mundo y le hacen bien.

Pero esto es *cobardía*: aunque se llame «virtud».- (Za, p. 240)

Así pues, estos hombres se aferran a una vida mediocre, fluyen de una pequeña felicidad a otra¹⁰⁷ y de esta manera se vuelven cada vez más pequeños¹⁰⁸. Zaratustra, en cambio, nos dice en las últimas líneas de la cuarta parte: “¿Aspiro yo acaso a la *felicidad*? ¡Yo aspiro a mi *obra*!” (Za, p. 433).

Por lo tanto, tenemos que entender la libertad de Zaratustra como un elegir libremente la propia obra, el propio destino, el propio ocaso, y entregarse a él, hacerse pedazos por él¹⁰⁹. La libertad implica la idea de sacrificio, ser libre es sacrificarse a sí mismo por la propia obra.

Aquí volvemos a encontrar nuevamente la idea trágica de lo dionisiaco, donde estalla esa falsa dicotomía que presentaba anteriormente Zaratustra entre un fatalismo que no ofrece lugar a la responsabilidad humana puesto que todo está ya decidido, y un liberalismo para el cual el margen de acción de la voluntad es total. Ser libre para

105 “Pero yo oigo predicar tan sólo la muerte lenta y la paciencia con todo lo «terreno»” (Za, p. 116).

106 La resignación es también para Nietzsche una doctrina que algunos erróneamente ven como enseñanza de la tragedia griega. Y es interesante que en un fragmento de la primavera de 1884, califique como “anhelo de la nada” [*Sehnsucht in's Nichts*] a la negación de la sabiduría trágica. Una forma de anhelo que se opone a la que intentamos describir aquí: “YO HE SIDO EL PRIMERO EN DESCUBRIR LO TRÁGICO. Los griegos, debido a su superficialidad moralista, lo entendieron mal. ¡*Tampoco* la resignación es una doctrina de la tragedia! – sino ¡un malentendido de la misma! ¡El anhelo de la nada es la *negación* de la sabiduría trágica, su contrario!” (Las mayúsculas pertenecen al autor) (FP III, p. 471).

107 Ya hemos mencionado la relación entre felicidad y tiempo entendido como sucesión de horas. En este mismo capítulo en el que se encuentra esta cita (“De la virtud empequeñecedora”) aparece también una expresión ya citada que deja en claro esta relación entre ambos: “Hacia la virtud pequeña quisieran atraerme y elogiármela; hacia el tictac de la felicidad pequeña quisieran persuadir mi pie” (Za, p. 239). El “tictac” no es más que una manera de referirse al tiempo entendido en sentido cronológico o lo que Heidegger llama el “concepto vulgar del tiempo” (Heidegger, 2004, p. 436), el tiempo del reloj.

108 “Camino a través de este pueblo y mantengo abiertos los ojos: se han vuelto más pequeños y se vuelven cada vez más pequeños- y esto se debe a su doctrina acerca de la *felicidad y la virtud*” (Za, p. 239).

109 No debemos entender esta idea de destino como si hubiera un único gran destino. Así como señala Zaratustra respecto a la muerte al afirmar que “muchas amargas muertes tiene que haber en nuestra vida” (Za, p. 133), también hay que pensar la posibilidad de que haya muchos destinos. De ahí que siempre pueda existir un destino más, un “más allá”. En otras palabras, siempre se puede atravesar una nueva muerte, entendida en el sentido de transformación, para crearse un nuevo destino.

Zaratustra implica el sacrificio, el destruirse a sí mismo, el ocaso, el sufrimiento. Pero a la vez, el realizar el propio destino es el mayor goce, la mayor felicidad. No la felicidad pequeña y pasajera del último hombre, sino la felicidad que es una alegría que ruga como el león¹¹⁰.

Este destino no es algo a lo que ya estemos atados de antemano, algo a lo que no podremos escapar pase lo que pase. Es ese camino que sirve de guía para el retorno sobre sí mismo y para el hundirse en el ocaso. El *Untergang* no es un camino que se transita siempre de la misma y única manera. A este tránsito debe dársele una forma, una meta¹¹¹. Pero no una meta en el sentido de algo realizable o alcanzable, sino como ese faro que está siempre por delante y que impulsa el gasto de energía que implica el hundimiento. Este ocaso, por lo tanto, se da de forma orientada, se manifiesta “destinadamente”.

Sin embargo, el destino tampoco se crea sobre la nada. Muchas condiciones se presentan que no son elegidas pero que determinan y condicionan toda elección. Esto es lo que Nietzsche denomina azar: “Todo «fue» es un fragmento, un enigma, un espantoso azar” (Za, p. 206).

El mundo se compone de este poder enigmático y espantoso, pavoroso, en tanto que fuerza que escapa a la voluntad humana; es un tablero sobre el que los dioses juegan a los dados, repartiendo así la danza divina de los azares: “[...] que tú eres para mí una pista de baile para azares divinos, que tú eres para mí una mesa de dioses para dados y jugadores divinos” (Za, p. 236). Para Zaratustra, hay que aprender a convivir con el azar y su inocencia. En el capítulo titulado “En el monte de los olivos” reniega contra aquellos que tienen compasión por sus desgracias, lo que va en contra de sus enseñanzas: “Ellos continúan sintiendo lástima de mis reveses y de mis azares: -pero *mi* palabra dice: «¡Dejad venir a mí el azar: es inocente como un niño pequeño!»” (Za, p. 247). A este azar que es inocente como un niño, que está más allá del bien y del mal, hay que “dejarlo venir”. Esto es lo que sintetiza la fórmula *amor fati*, que aparece por primera vez al comienzo del Libro Cuarto de *La gaya ciencia*:

110 “Tosen cuando yo hablo: creen que toser es un argumento contra vientos poderosos -¡no adivinan nada del rugir de mi felicidad!” (Za, p. 239).

111 Y Nietzsche se preocupa de aclarar que esta meta no puede ser la felicidad: “La felicidad *no* es la meta, sino que una fuerza enorme en el hombre y en la humanidad quiere gastarse, quiere crear: es un encadenamiento continuo de explosiones que de ninguna manera tienen la felicidad como meta” (FP III, p. 252).

Quiero aprender cada vez más a ver lo necesario en las cosas como lo bello:- me convertiré así en uno de los que hacen las cosas bellas. *Amor fati*: ¡sea éste desde ahora mi amor! No quiero emprender guerra alguna contra lo feo. No quiero acusar, no quiero ni siquiera acusar a los acusadores. ¡Que *mirar hacia otro lado* sea mi única negación! Y en resumen y en total: ¡quiero ser alguna vez sólo alguien que dice sí! (FW, p. 210)

Este “decir sí”, que es ese “*santo decir sí*” (Za, p. 51) del niño y que en un fragmento póstumo de 1888 también es caracterizado como la actitud dionisiaca frente a la existencia¹¹², no debe ser malinterpretado como una doctrina de “apología de lo existente sin más” (Cragolini, 2006, p. 26). Eso nos haría caer en la figura del omniconfeso, “que sabe sacarle gusto a todo” (Za, p. 271). Masticar y digerir todo es cosa de cerdos, y decir sí a todo es la actitud propia del asno¹¹³. Y tampoco debe hacernos caer en la resignación del gran hastío, en el “todo está vacío, todo es idéntico, todo fue”. Por el contrario, Zaratustra nos dice: “Yo honro las lenguas y los estómagos rebeldes y selectivos, que aprendieron a decir «yo» y «sí» y «no»” (Za, p. 271). De manera que el *amor fati*, ese “santo decir sí”, es una actitud frente a la existencia, esa *Stimmung* sobre la cual se funda todo “decir sí” y “decir no” del yo, a partir del cual se puede realizar toda afirmación y toda negación conscientes.

El convaleciente, por lo tanto, el que retorna sobre sí mismo, es aquel que se reapropia todo “fue”, todo azar y toda necesidad, para disponerse a entrar en aquello a lo que está destinado, ganando así su máxima libertad. Hacia allí apunta, como una flecha, esa sabiduría salvaje que es el sabio anhelo:

Así gritaba y se reía en mí mi sabio anhelo, el cual ha nacido en las montañas y es ¡en verdad! una sabiduría salvaje –mi gran anhelo de ruidoso vuelo.

Y a menudo en medio de la risa ese anhelo me arrastraba lejos y hacia arriba y hacia fuera: yo volaba, estremeciéndome ciertamente de espanto, como una flecha, a través de un éxtasis embriagado de sol: [...]

112 “Semejante filosofía experimental, como yo la vivo, anticipa a modo de ensayo incluso las posibilidades del nihilismo radical: sin que con ello se haya dicho que permanezca en un no, en una negación, en una voluntad de no. Más bien esa filosofía quiere llegar hasta lo opuesto –hasta el *dionisiaco decir sí* al mundo tal como es, sin excepción, descuento ni selección- quiere el ciclo eterno,- las mismas cosas, la misma lógica e ilógica de los nudos. El estado más alto que un filósofo puede alcanzar: tener una actitud dionisiaca con la existencia:- mi fórmula para ello es *amor fati* [...]” (FP IV, p. 677).

113 “Pero masticar y digerir todo -¡esa es realmente cosa propia de cerdos! Decir siempre sí -¡esto lo ha aprendido únicamente el asno y quien tiene su mismo espíritu!” (Za, p. 271).

hacia allí donde todo tiempo me pareció una bienaventurada burla de los instantes, donde la necesidad era la libertad misma ¹¹⁴, que jugaba bienaventuradamente con el aguijón de la libertad. (Za, pp. 274-275)

Ese sabio anhelo es como una flecha, que debe tensarse hacia atrás para salir disparada hacia adelante. El superhombre es ese anhelo, esa flecha, que reapropiándose del azar, tomándolo por los pelos¹¹⁵, se lanza hacia su ocaso. No es la voluntad lo que nos permite querer hacia atrás, esta es una tarea que ella no puede realizar, según vimos que decía Zaratustra en el capítulo “De la redención”. El pasado es una piedra demasiado pesada que ella no puede remover. El querer no puede ir hacia atrás. Es el anhelo el que permite evocar el pasado, reapropiarlo y reafirmarlo como “querido”. Es este anhelo el que nos mantiene en la proximidad de lo lejano en tanto que lejano, y no como representificación de lo lejano, a la vez que permite tensar el arco de la flecha que es arrojada hacia el futuro.

El *Übermensch* es siempre como esa cuerda que se tensiona hacia atrás, esperando el momento oportuno para ser lanzado hacia adelante como una flecha en busca de su destino, su superación, su ocaso. Y en busca de mares terribles sobre los cuales poder volar

114 “Oh alma mía, he apartado de ti todo obedecer, todo doblar la rodilla y todo llamar «señor» a otro; te he dado a ti misma el nombre «viraje de la necesidad» y «destino»” (Za, p. 306) / “Cuando no tenéis más que una sola voluntad y ese viraje de toda necesidad [*Wende aller Not*] se llama para vosotros necesidad [*Notwendigkeit*]: allí está el origen de vuestra virtud” (Za, p. 120). Como señala Sánchez Pascual en una nota a su traducción, aquí Nietzsche realiza un juego de palabras que es prácticamente imposible de reproducir en castellano. La palabra *Not* significa necesidad en general, mientras que *Wende* significa viraje en el sentido de dar la vuelta, girar una cosa y volverla hacia atrás para rechazarla o apartarla. De ahí que en alemán se produce la paradoja de llamar *notwendig* (necesario) a lo que aparta o aleja (*wenden*) la necesidad (*Not*). A lo que alude entonces Zaratustra en estas citas, a nuestro entender, es a que el rechazar la necesidad (el pasado) por medio de la voluntad o el destino (futuro) debemos llamarlo también necesidad. Es necesario rechazar la necesidad. De ahí que Zaratustra nos diga que haya libertad en la necesidad. Por eso, como dice Fink, debemos entender que “[...] la doctrina del eterno retorno no aniquila la libertad, sino que la libera del límite que –como inmutabilidad de lo pasado– la coartaba hasta ahora” (Fink, 1976, p. 125).

115 Esta es la expresión que utiliza Nietzsche en el parágrafo 274 de *Más allá del bien y del mal* al que ya referimos, en el que se explaya sobre el *καίρως*. No hay que subestimar la importancia de esta idea en *Así habló Zaratustra*, la idea de un “momento oportuno”, de un instante que tiene ciertas características particulares, en el que se abren distintas puertas, diferentes oportunidades. Se trata de una noción cualitativa del instante, que se aleja de la idea del tiempo cronológico como conjunto de horas, cada uno igual al otro en sucesión indiferenciada. Todo tiene su tiempo, y así culmina la cuarta parte de la obra, con Zaratustra anunciando que su tiempo ha llegado: “¡Bien! El león ha llegado, mis hijos están cerca, Zaratustra está ya maduro, mi hora ha llegado” (Za, p. 433). Asimismo, ya desde el prólogo se hace hincapié en que es momento de hacer nacer al superhombre, ya que después será demasiado tarde: “Es tiempo de que el hombre plante la semilla de su más alta esperanza. / Todavía es bastante fértil su terreno para ello. Más algún día ese terreno será pobre y manso, y de él no podrá ya brotar ningún árbol elevado. / ¡Ay! ¡Llega el tiempo en que el hombre dejará de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar!” (Za, p. 38). Resulta inevitable volver a pensar también en la imagen de las rocas que se entrechocan y la flecha atravesándolas, si es lanzada en el momento oportuno.

siempre un poco más allá¹¹⁶. Pero es también arrojándose a su ocaso, al futuro, como puede volver sobre el pasado para reafirmarlo como querido. He ahí el anillo del eterno retorno. El superhombre está en el instante como ese lugar donde futuro y pasado convergen. En cada instante retorna esta tensión que produce la proximidad de la lejanía, pasado y futuro acechando el presente. La proximidad de lo no presente acechando la presencia del ahora. Este es el gran anhelo que habita las almas: “¡Oh alma mía, en ninguna parte hay ahora un alma que sea más amorosa y más comprensiva y más amplia que tú! El futuro y el pasado ¿dónde estarían más próximos y juntos que en ti?” (Za, p. 306).

5.2 Tiempo y eternidad: breve historia de una escisión

El análisis del símbolo que Zaratustra nos presenta en “De la visión y del enigma”, nos llevó a pensar en la idea de eternidad como ese portón llamado “Instante” sobre el cual pasado y futuro convergen chocando de cabeza. Esta visión se oponía a la del enano que acompaña a Zaratustra, quien no puede ver más allá del instante porque no está en él, sino que está fuera, como un espectador que ve pasar un ahora tras otro. Para este personaje el tiempo es algo que está pasando en el afuera, algo exterior. De allí que nos hayamos visto redirigidos a la pregunta acerca de quién sí era capaz de posarse en el instante, quién tenía la valentía necesaria para atravesar el portón. Así, luego de un largo recorrido, nos encontramos con que el *Übermensch*, entendido como flecha de anhelo [*Sehnsucht*], es quien está en el instante. Pero ya no como un ahora fugaz y escindido de cualquier otro ahora, sino como ese lugar de tensión donde pasado y futuro están siempre encontrándose,

116 “¡Nosotros, los aeronautas del espíritu! — Todas esas aves audaces que vuelan lejos, lejísimos, — habrá un momento, sin duda, en que ya no puedan seguir y tendrán que posarse en algún poste o en alguna mísera peña — ¡agradecidos, además, por haber encontrado tan precario refugio! Más ¡quién podría deducir de eso que ante ellos *no* se abra todavía un inmenso espacio libre, que hayan volada todo lo lejos que se *pueda*! Todos los grandes maestros y precursores nuestros han acabado por detenerse, y el gesto con que el cansancio se detiene no es el más noble ni el más agraciado de los gestos: ¡también a ti y a mí nos pasará lo mismo! Pero eso, a ti y a mí, ¡qué nos importa! ¡Otras aves habrá que vuelen más lejos! Esta intuición y esta convicción nuestra volará con ellas, compitiendo en altura y en lejanía, subirá en derechura sobre nuestras cabezas, sobre nuestra impotencia, muy alto, y desde allí mirará a lo lejos, y preverá bandadas de aves mucho más poderosas que nosotros que se dirigen allí donde nosotros nos dirigíamos, donde todo es mar, mar, solamente mar! — ¿A dónde pretendemos ir, entonces? ¿Más allá del mar? ¿A dónde nos arrastra ese deseo tan poderoso, más importante para nosotros que cualquier placer? ¿Por qué precisamente en esa dirección, allí donde hasta ahora se han *puesto* todos los soles de la humanidad? ¿Se dirá acaso algún día que también nosotros, *navegando hacia el oeste, esperábamos encontrar las Indias*, — y que la suerte quiso que naufragáramos en lo infinito? ¿O no, hermanos míos? ¿O no? (M, p. 387)

siempre retornando. Debemos ahora, por lo tanto, volver sobre la idea de eternidad para reflexionar sobre su relación con el tiempo.

Según una tradición que podríamos remontar hasta Platón, generalmente se opone el tiempo a la eternidad. Esta última estaría asociada con el ámbito de las ideas, que sería un mundo sin tiempo, no generado y extraño al devenir temporal. Por otro lado, en el mundo sensible, se encontraría todo lo generado y sujeto a la corrupción del tiempo. Podemos observar lo antedicho en el siguiente pasaje del *Timeo*:

Cuando su padre y progenitor vio que el universo se movía y vivía como imagen generada de los dioses eternos, se alegró y, feliz, tomó la decisión de hacerlo todavía más semejante al modelo. Entonces, como éste es un ser viviente eterno, intentó que este mundo lo fuera también en lo posible. Pero dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad [αἰώνος] y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo [χρόνον]. (*Tim.* 37c-e)

En este relato que hace Timeo, que se encuentra dentro del contexto de la descripción de la creación del universo por parte del Demiurgo, se contraponen el tiempo a la eternidad. Mientras que esta última es la característica del mundo ideal, del modelo, no puede serlo de lo generado. De ahí que el Demiurgo haya procurado crear en el mundo sensible una “imagen móvil” de la eternidad. Esto es lo que llamamos tiempo, que marcha según el número, es decir, cronológicamente, y está dividido en pasado, presente y futuro. La eternidad, por el contrario, permanece siempre en un punto, inmóvil y en unidad consigo misma. Reforzando lo antedicho, el relato de Timeo continúa de la siguiente manera:

Antes de que se originara el mundo, no existían los días, las noches, los meses ni los años. Por ello, planeó su generación al mismo tiempo que la composición de aquél. Éstas son todas partes del tiempo y el «era» y el «será» son formas devenidas del tiempo que de manera incorrecta aplicamos irreflexivamente al ser eterno. Pues decimos que era, es y será, pero según el razonamiento verdadero sólo le corresponde el «es», y el «era» y el «será» conviene que sean predicados de la generación que procede en el tiempo —pues ambos representan movimientos, pero lo que es siempre idéntico e inmutable no ha de envejecer ni volverse más joven en el tiempo, ni corresponde que haya sido generado, ni esté generado ahora, ni lo sea en el futuro, ni en absoluto nada de cuanto la generación adhiere a los que se

mueven en lo sensible, sino que estas especies surgen cuando el tiempo imita la eternidad y gira según el número. (*Tim.* 37e-38a)

Al leer esto, no podemos más que decir que la definición del tiempo que da Aristóteles como número del movimiento según el antes y el después, es idéntica a la que ya ofrecía Platón. El tiempo es comprendido por ambos filósofos como una sucesión de horas pasible de ser dividida en distintos compartimentos (días, meses, años) según la cantidad de horas. El tiempo está sujeto al cálculo, en el que todo se determina en relación a la presencia del ahora. Del ahora que es, es decir, que está presente.

Más adelante, con la irrupción del cristianismo, el concepto de eternidad quedó reservado como una de las cualidades de Dios. Uno de los testimonios paradigmáticos de ello lo podemos encontrar en las *Confesiones* de San Agustín:

Que por esto entienda el alma, cuya peregrinación se ha hecho larga, si ya tiene sed de ti o no; si ya sus lágrimas se han vuelto su pan, mientras le dicen cada día “¿Dónde está tu Dios?”; si ya te pide una sola cosa y sólo ésta busca, habitar en tu casa todos los días de su vida. ¿Y cuál es su vida sino Tú? ¿Y cuáles son tus días sino tu eternidad, como tus años que no pasan, porque eres el mismo? Entienda, pues, por aquí el alma –la que puede hacerlo- cuán por encima de todos los tiempos eres eterno, cuando esa casa tuya, que no ha peregrinado, aunque no te es coeterna, sin embargo, adhiriéndose a ti de manera incesante e ininterrumpida, no padece ninguna vicisitud temporal. (San Agustín, 2011, p. 364)

También Descartes, ya entrando en la modernidad, en sus *Meditaciones Metafísicas*, propone la eternidad como uno de los atributos de Dios:

Además, la idea por la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipotente y creador universal de todas las cosas que están fuera de él; esa idea, digo, tiene ciertamente en sí más realidad objetiva que aquellas otras que me representan sustancias finitas (Descartes, 2004, pp. 136-137).

Esta tradición que ya habíamos encontrado en Platón¹¹⁷, por lo tanto, ha insistido en la escisión entre tiempo y eternidad, es decir, entre mundo sensible y mundo suprasensible.

117 Se podría cuestionar que la posición de Platón sea la de sostener esta escisión total entre el ámbito eidético y el ámbito del devenir, ya que es fundamental para la filosofía platónica la llamada participación de uno en el otro. Sin embargo, la lectura que se ha impuesto de Platón, como vimos aquí que sucede con San Agustín o Descartes, sí ha sostenido y profundizado esta escisión. El propio Nietzsche era consciente de esta cuestión y lo dejó reflejado en esa brevísima historia de la metafísica llamada “Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula”. Allí, el primer punto, que se refiere justamente a Platón, dice lo siguiente: “El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, -él vive en ese mundo, *es ese*

La eternidad sería, según el filósofo griego, lo característico del mundo eidético, quedando así establecida como lo contrario al tiempo que podemos observar en el ámbito del devenir. El tiempo, de esta manera, es pensado como mero número, se vuelve un objeto más de cálculo y queda escindido de un sujeto que lo observa desde afuera, como un mero pasar y transcurrir de horas. Dicho sujeto, el sujeto moderno, el último hombre del que habla Zarathustra, queda fuera del tiempo, observándolo de lejos como el enano que mira el portón y no comprende el enigma. Este sujeto no vive más que el tiempo del ahora fugaz, a sus ojos el presente es la única dimensión del tiempo, y pasado y futuro no son más que presentes ya-sidos y aún-no-sidos. Por lo tanto, tampoco se comprende a sí mismo como una flecha de anhelo, que debe volver sobre el pasado para arrojarlo hacia el futuro.

A nuestro entender, Zarathustra y la doctrina del eterno retorno buscan romper con esta tradición que ha dado lugar a la comprensión cronológica del tiempo, llamando la atención sobre quienes ven en él una continuidad de horas que se suceden como un espectáculo para los ojos de quienes estarían por fuera, como meros observadores.

Para explicar cómo salir de esta interpretación cronológica, podemos comenzar por señalar cómo aparecía la cuestión del tiempo con anterioridad a Platón, particularmente en un fragmento de Heráclito, un filósofo en muchos sentidos admirado por Nietzsche: “El tiempo [αἰών] es un niño que juega, buscando dificultar los movimientos del otro¹¹⁸: reinado de un niño” (Heráclito, 22 B 52). Debemos llamar la atención aquí en que la palabra griega que en este fragmento de Heráclito se traduce por “tiempo”, es la misma que en el *Timeo* encontramos traducida como “eternidad”: αἰών. De manera que podemos suponer que aún no se había producido esa separación que vimos en el diálogo platónico entre tiempo y eternidad y de la cual la doctrina del eterno retorno busca distinguirse.

mundo” (GD, p. 57). Si bien para Nietzsche, este es el comienzo de la historia de un error, el “mundo verdadero”, el suprasensible, es todavía alcanzable aquí y ahora, aunque no para cualquiera, claro está. En el segundo momento de esta historia, observamos cómo estos dos mundos ya aparecen escindidos: “El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso” (GD, p. 57). Pero esta ya no es la doctrina de Platón. Por eso, como sostiene Heidegger, Nietzsche está aquí criticando a quienes interpretaron equivocadamente el pensamiento del filósofo de Atenas: “Lo suprasensible no está ya presente en el entorno de la existencia humana, no está presente para ella y para lo sensible que le corresponde, sino que la totalidad de la existencia humana se convierte en el lado de acá en la medida en que lo suprasensible se interpreta como más allá [...] Si comparamos este segundo período de la historia con el primero veremos cómo en la exposición de este último Nietzsche distingue conscientemente a Platón de todo platonismo y lo defiende frente a él” (Heidegger, 2001, p. 193-194).

118 Los traductores aclaran que traducen como “buscar dificultar los movimientos del otro” la palabra *petteúon* porque la *petteutiké* era un juego con fichas o piezas de piedra donde lo más característico era bloquear el juego del adversario. Pero, en esencia, era un juego que consistía en poner y sacar fichas. Otra traducción posible sería “quitando y poniendo piedras”.

De acuerdo con un pasaje de *El nacimiento de la tragedia*, podemos concluir que Nietzsche conocía este fragmento:

Pues ahora comprendemos qué quiere decir el que en la tragedia nosotros queramos mirar y a la vez deseemos ir más allá del mirar: en lo que respecta a la disonancia empleada artísticamente, habríamos de caracterizar ese estado diciendo que nosotros queremos oír y a la vez deseamos ir más allá del oír. Ese aspirar a lo infinito, el *aletazo del anhelo* [*Flügel Schlag der Sehnsucht*] dentro del máximo placer por la realidad claramente percibida, nos recuerdan que en ambos estados hemos de reconocer un fenómeno dionisiaco, el cual vuelve una y otra vez a revelarnos, como efluvio de un placer primordial, la construcción y destrucción por juego del mundo individual, de modo parecido a como la fuerza formadora [*weltbildende Kraft*] del mundo es comparado por Heráclito el Oscuro a un niño que, jugando, coloca piedras acá y allá y construye montones de arena y luego los derriba. (GT, pp. 198-199)

Aquí ya podemos observar, por una parte, cómo en uno de los primeros escritos de Nietzsche ya aparece el tema que más adelante será profundizado en *Así habló Zaratustra*¹¹⁹ y del que nos hemos ocupado en esta sección, pero en este caso asociado al fenómeno de la disonancia musical en la tragedia griega: el anhelo, caracterizado aquí bajo la forma de un aletazo, un movimiento de pájaro, algo que permite volar alto, que aspira a lo infinito, a lo eterno: “Oh, cómo no iba yo a anhelar la eternidad” (Za, p. 314).

La palabra αἰών, por otra parte, es comprendida por Nietzsche en este pasaje como “fuerza formadora del mundo”. Aunque originalmente esta palabra quería decir “tiempo”, “edad”, “período”, “era”, “tiempo de vida”, “ciclo de vida”, “destino” o “suerte”. Recién

119 Es cierto que Nietzsche renegó con posterioridad de muchas cosas que había escrito en *El nacimiento de la tragedia*. Sin embargo, su posición sobre la filosofía de Heráclito siempre se mantuvo. De hecho, en el capítulo de *Ecce homo* (autobiografía intelectual que escribió en sus últimos años de lucidez) dedicado a este escrito de juventud podemos observar el siguiente comentario: “La afirmación del fluir y del aniquilar, que es lo decisivo en la filosofía dionisiaca, el decir sí a la antítesis y a la guerra, el *devenir*, el rechazo radical incluso del concepto mismo de «ser»- en esto tengo que reconocer, en cualquier circunstancia, lo más afín a mí entre lo que hasta ahora se ha pensado. La doctrina del «eterno retorno», es decir, del ciclo incondicional, infinitamente repetido, de todas las cosas- esta doctrina de Zaratustra *podría*, en definitiva, haber sido enseñada también por Heráclito. Al menos la Estoa, que ha heredado de Heráclito casi todas sus ideas fundamentales, conserva huellas de esa doctrina” (EH, p. 79). También podemos observar en el citado fragmento de Heráclito la idea de presentar al αἰών como un niño caracterizado por su inocencia. Como vimos en el apartado anterior, Nietzsche utiliza la misma figura para caracterizar el azar y la existencia en general. La inocencia es algo que ha sido olvidado por las teorías que buscan una causa y una voluntad en todo acontecer, instalando así el espíritu de venganza que Zaratustra intenta desterrar: “el ser humano ha privado a la existencia en general de su inocencia: con el siguiente procedimiento, remitiendo todo ser de tal y tal manera a la voluntad, a intenciones, a actos de responsabilidad. La teoría entera de la voluntad, esta *falsificación* que es la más funesta de la psicología que ha habido hasta ahora, se inventó esencialmente para fines de venganza” (FP IV, p. 636).

más adelante, para la época en que escribió Platón, comenzó a utilizarse para referirse a “eternidad”. Se encuentra vinculada a la raíz indoeuropea *aiu* y da paso al latín *aeternus*. Esta raíz también quería decir “energía vital” o “fuerza vital”. De ahí quizás la traducción que propone Nietzsche en este texto. Por último, debemos tener en cuenta que de la misma raíz indoeuropea deriva el adjetivo alemán *ewig* y el sustantivo *Ewigkeit*, palabras que se utilizan en *Así habló Zaratustra* para referirse a la idea de eternidad.

Por lo tanto, teniendo en cuenta esta semántica de la palabra *αἰών*, lo que se desprende de este fragmento de Heráclito que Nietzsche conocía es que no había, para el pensador presocrático, una distinción tan tajante entre tiempo y eternidad como la que posteriormente propondrá Platón. No se pensaba la eternidad como una quietud fuera del tiempo fluctuante y móvil. Más bien, *αἰών* era la manera de referirse al tiempo, pero un tiempo que es como un niño que juega, poniendo y sacando fichas a su antojo. Lo cual se contrapone a la previsibilidad y calculabilidad del tiempo cronológico que, como dice Platón, “gira según el número”. Allí cada instante es un número más y el tiempo se vuelve una sumatoria de instantes que se van añadiendo uno a otro sin cesar. Y la eternidad quedaría por fuera de este tiempo cronológico, sería un “más allá” del tiempo, un no-tiempo. En cambio, *αἰών* en el pensamiento de Heráclito es parte de lo que luego el *Timeo* llamará el mundo de lo generado, el mundo temporal. Es un niño que juega, que se involucra en este mundo.

Retomando esta influencia heraclítica, Nietzsche nos invitará a pensar de otro modo la relación entre tiempo y eternidad, reintroduciendo esta última en la temporalidad que propone la doctrina del eterno retorno y dejando de lado esa separación establecida desde Platón a partir de la cual la eternidad se convirtió en algo por fuera del tiempo, es decir, en el no-tiempo, en un mundo divino al que no tienen acceso los mortales. La eternidad deberemos buscarla ahora entonces en lo sensible, en la temporalidad, y no en ese mundo suprasensible que, en la época de la muerte de Dios, ya no existe. Tiempo y eternidad no podrán ser dos elementos totalmente separados, sino que serán pensados conjuntamente en el eterno retorno. De manera que tendremos que encontrar la eternidad en el tiempo o, para usar las palabras de Platón, en lo sensible.

5.3 Eternidad e instante

“Pues todas las cosas están bautizadas en el manantial de la eternidad”

F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*¹²⁰

Para empezar a ahondar en esta búsqueda comenzaremos señalando que, según Nietzsche, los opuestos no existen. Así lo expresa en un fragmento póstumo del otoño de 1887: “No hay opuestos: tenemos el concepto de oposición sólo a partir de los opuestos de la lógica – y de ellos los hemos trasladado falsamente a las cosas” (FP IV, p. 260). A esto apunta justamente la figura del mediodía o, como muchas veces aparece en *Así habló Zaratustra*, el gran mediodía: “El gran mediodía saturado de contrarios conciliados” (FP III, p. 362).

Este gran mediodía es anunciado en distintas ocasiones por Zaratustra¹²¹. Funciona como metáfora de un tiempo o instante donde no existen los contrarios, es el momento exacto en el que el sol se encuentra en su cenit, ni ascendiendo ya, ni descendiendo aún. Este gran mediodía, de hecho, también es medianoche:

En este instante se ha vuelto perfecto mi mundo, la medianoche es también mediodía,-
el dolor es también placer, la maldición es también bendición, la noche es también sol,- idos o aprenderéis: un sabio es también un necio.
¿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,-
- ¿habéis querido en alguna ocasión dos veces *una sola* vez, habéis dicho en alguna ocasión «¡tú me agradas, felicidad! ¡Sus! ¡Instante!»?
¡Entonces quisisteis que *todo* vuelva!
- todo de nuevo, todo eterno, todo encadenado, trabado, enamorado, oh, entonces *amasteis* el mundo,-
- vosotros eternos, amadlo eternamente y para siempre: y también al dolor decidle: ¡pasa, pero vuelve! *Pues todo placer quiere - ¡eternidad!* (Za, p. 428)

120 Za, p. 235

121 “¡Ay de esta gran ciudad! - ¡Yo quisiera ver ya la columna de fuego que ha de consumirla! /Pues tales columnas de fuego deben preceder al gran mediodía. Más este tiene su tiempo y su propio destino” (Za, p. 251). “Mas para todos ellos llega ahora el día, la transformación, la espada del juicio, *el gran mediodía*: ¡entonces se pondrán de manifiesto muchas cosas!” (Za, p. 267).

“Esta es mi mañana, mi día comienza: *¡asciende, pues, asciende tú, gran mediodía!*” (Za, p. 433)

La figura del mediodía, como vemos en este pasaje, es también un símbolo de la eternidad¹²². En la eternidad todo está encadenado, trabado, enamorado. El placer es también dolor¹²³, la noche es también día, la maldición es también bendición, se trata del “momento de las bodas entre luz y tinieblas” (JGB, p. 260).

El anillo que decreta estas bodas es justamente la doctrina del eterno retorno, el “nupcial anillo de los anillos” (Za, p. 314). Podemos comprender ahora esa pregunta que dejamos pendiente al comienzo de nuestra indagación acerca de por qué Nietzsche califica al eterno retorno como una “fórmula suprema de afirmación” (EH, p. 103). Todo el placer y todo el dolor son afirmados en esta doctrina, en ella se expresa:

[...] el ideal del hombre totalmente petulante, totalmente lleno de vida y totalmente afirmador del mundo, hombre que no sólo ha aprendido a resignarse y a soportar todo aquello que ha sido y es, sino que quiere volver a tenerlo *tal como ha sido y como es*, por toda la eternidad, gritando insaciablemente *da capo!* [¡que se repita!] no sólo a sí mismo, sino a la obra y al espectáculo entero, y no sólo a un espectáculo, sino, en el fondo, a aquel que tiene necesidad precisamente de ese espectáculo –y lo hace necesario: porque una y otra vez tiene necesidad de sí mismo – y lo hace necesario - - ¿Cómo? ¿Y esto no sería – *circulus vitiosus deus* [dios es un círculo vicioso]? (JGB, p. 81)

Como dice Heidegger, aquí “*vitium* alude al defecto, al sufrimiento, a lo destructivo; *circulus vitiosus* es el anillo que vuelve a traer necesariamente ese *vitium*” (Heidegger, 2001, p. 263). Este sufrimiento, como ya vimos, no es un sufrimiento cualquiera, sino que es ese sufrimiento que envuelve todo lo viviente. El *amor fati* es la *Stimmung*, la tonalidad del alma para poder relacionarse con este sufrimiento. Dionisio es el nombre del dios que expresa esta doctrina.

Ahora bien, esta fórmula de suprema afirmación, esta doctrina que rechaza toda lógica oposicional, debe expresarse fundamentalmente también en relación al tiempo. Volvamos, por lo tanto, a ese símbolo del portón “Instante” y los dos caminos que convergen en él, la visión que presenta Zarathustra frente al enano que lo acompaña al subir un sendero de montaña.

122 De hecho, Nietzsche dejó anotado en algunos apuntes el título de una posible obra, finalmente nunca escrita, que llevaba como título: “Mediodía y eternidad. *Filosofía del eterno retorno*. De Friedrich Nietzsche” (FP III, p. 616).

123 Como vimos que ocurría también en la experiencia dionisiaca, donde el máximo sufrimiento es a su vez el mayor gozo.

Frente a ese portón, Zaratustra le preguntaba al enano: “Pero si alguien recorriese uno de ellos – cada vez y cada vez más lejos: ¿Crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?” (Za, p. 226). El enano, como sabemos, se toma las cosas demasiado a la ligera, propone que los caminos se vuelven a encontrar, que el tiempo corre en forma circular. Pero el problema del enano es que “no ve nada de lo que Zaratustra, de modo ciertamente extraño, dice: que en el portal los dos callejones «se chocan de cabeza»” (Heidegger, 2001, p. 255). Esto no lo puede ver quien está fuera de ese instante, fuera de ese choque. Quien observa el tiempo como un transcurrir, como una sucesión de momentos no es capaz de percibir y de sentir esto que dice Zaratustra.

¿Cómo habría de ocurrir esto [el choque] si todas las cosas no hacen más que correr una detrás de la otra, tal como lo muestra ya el tiempo mismo, en el que el todavía-no-ahora se convierte en ahora, y ahora mismo es un ya-no-ahora, y todo esto en un continuo «así sucesivamente»? Los dos callejones, futuro y pasado, no se chocan, corren uno detrás del otro. (Heidegger, 2001, p. 255)

Pero los caminos no corren uno detrás del otro en la visión de Zaratustra. Esos caminos que aparentemente, a primera vista, se contraponen, en realidad “chocan derechamente de cabeza:- y aquí, en este portón, es donde convergen [*wo sie zusammen kommen*]” (Za, p. 226). En el instante es donde pasado y futuro convergen, se encuentran, se reúnen. Hay en el instante un choque de pasado y futuro:

Pero sólo para quien no se queda en observador sino que *es él mismo* el instante, instante que actúa adentrándose en el futuro y, al hacerlo, no abandona el pasado sino que, por el contrario, lo asume y lo afirma. Quien está en el instante está girando en dos direcciones: para él, pasado y futuro corren *uno contra otro*. Hace que lo que marcha en direcciones opuestas llegue en él a un choque y sin embargo no se detenga [...] Ver el instante quiere decir: estar en él. El enano, en cambio, se mantiene fuera se acurruca al margen. (Heidegger, 2001, p. 255)

Ese instante en el que convergen pasado y futuro es el instante de la eternidad. Aquí ya no se pueden oponer ambos caminos como si corriesen uno detrás de otro sin tocarse nunca. Aquí pasado y futuro corren “uno *contra* otro”, y no abandonamos el pasado cuando nos adentramos en el futuro. Ya no se puede oponer la presencia del ahora a la no-presencia del ya-no-ahora y el todavía-no-ahora, sino que la presencia del instante está constituida y producida desde la fantasmática no-presencia de pasado y futuro. Toda la eternidad está en

el instante, no sólo el presente del puro ahora, sino también pasado y futuro presentes como lejanos, próximos bajo el modo de la lejanía. Cada instante, por lo tanto, está atravesado por la eternidad, en cada instante retorna toda la eternidad, todo el pasado y todo el futuro se chocan en él:

Esto es lo más grave y lo propio de la doctrina del eterno retorno, que la eternidad *es*¹²⁴ en el instante, que el instante no es el ahora fugaz, no es el momento que se desliza veloz para un observador, sino el choque de futuro y pasado (Heidegger, 2001, p. 256).

La eternidad, por lo tanto, la encontramos en el tiempo, en el instante. No hay tiempo por un lado y eternidad por el otro como ese punto estático del cual el tiempo es una imagen móvil. La eternidad está en el instante y el instante es la eternidad: “Eternidad y temporalidad no son distintas: son verdaderamente una misma cosa: como eterno retorno, *el tiempo es lo eterno*” (Fink, 1976, p. 107). En el mismo sentido se expresa Duarte cuando destaca que en el eterno retorno el instante deja de ser un mero ahora aislado de pasado y futuro. El instante al que se refiere Zaratustra, por el contrario, es un “instante inflado de realidad” (Duarte, 2015, p. 44), y la eternidad “ya no es una eternidad inmóvil contrapuesta al tiempo” (Duarte, 2015, p. 44) sino que “la eternidad ahora se ve desde el tiempo, *es el instante*” (Duarte, 2015, p. 44). Y es con esta idea de eternidad que pasado y futuro se confunden hasta adquirir uno rasgos del otro:

La idea del retorno elimina la contraposición de pasado y futuro; o mejor, otorga al pasado el carácter abierto de posibilidad del futuro, y a éste, la estabilidad del pasado. Ambas cosas se trastruecan de manera extraña. El tiempo es lo fijo y a la vez lo abierto, lo ya decidido y lo todavía por decidir; el pasado tiene caracteres de futuro, y el futuro caracteres de pasado. La voluntad puede ahora no sólo querer hacia adelante; al querer hacia adelante quiere también, a la vez, hacia atrás. (Fink, 1976, p.106)

Como comentamos anteriormente, el arrojarse al ocaso, hacia el futuro y hacia lo que Nietzsche llamaba el país de los hijos era lo que permitía redimir todo lo pasado, el ser hijos de nuestros padres. Desde el querer hacia adelante de aquellos que aman hundirse en su ocaso es que el pasado es reafirmado y redimido, siendo posible así el “querer hacia atrás”. Pero a su vez, también debemos apoyarnos en el pasado para poder asumirlo y

124 Este “es” que Heidegger señala con itálicas quizás sea más adecuado escribirlo tachado y decir que la eternidad *es* en el instante. Ya que la eternidad no es la pura presencia de un ahora eterno, sino más bien, pasado y futuro manifestándose en el instante, aunque no como una presencia más, si no como lo lejano que acecha. Pasado y futuro están próximos pero a la vez lejanos, ausentes.

afirmarlo, para poder arrojarnos hacia adelante. Por eso dice Fink que pasado y futuro se mezclan de manera extraña, el futuro tiene caracteres del pasado y el pasado caracteres del futuro. Ambos están trabados, entrelazados, unidos en matrimonio por el anillo del eterno retorno. Observamos entonces aquí que la redención para Nietzsche está en el tiempo, a diferencia de la redención en la muerte y en el más allá que propone la doctrina cristiana. La posibilidad de reasumir y reafirmar lo pasado sólo es posible en el tiempo mismo, siempre y cuando no se lo comprenda desde el punto de vista cronológico.

La redención sólo es posible desde el instante comprendido como eternidad. Y sólo siendo en este instante, se logra el “querer hacia atrás”, sólo así se llega a esa reconciliación con el tiempo que es “superior a toda reconciliación” (Za, p. 206). Así entonces no se abandona el pasado, viéndolo alejarse cada vez más en el pasar sucesivo de los ahora, sino que retorna como asumido y afirmado para arrojarnos hacia el futuro, tal como dice el escritor japonés Yukio Mishima:

El pasado no sólo nos arrastra hacia atrás. Aunque son escasos, hay recuerdos del pasado provistos de resistentes y acerados muelles que, al ser tocados por los que vivimos en el presente, saltan de golpe y nos lanzan al futuro. (Mishima, 2020, p. 325)

La imagen del muelle que utiliza aquí Mishima es bastante similar a la flecha que propone Zarathustra, en el sentido de que en ambos casos se deben recoger hacia atrás para poder ser arrojados hacia adelante. Con dicha imagen de la flecha de anhelo hemos intentado caracterizar la relación entre la temporalidad que propone la doctrina del eterno retorno y el *Übermensch*, ya que si el tiempo no puede estar desligado de quien lo experimenta, a riesgo de convertirse en el puro espectáculo del pasar de los ahora, entonces debemos pensar el tiempo tal como se da en aquellos que lo viven. Sólo aquél que es una flecha de anhelo, aquél donde pasado y futuro están “más próximos y juntos” (Za, p. 306), donde pasado y futuro retornan como proximidad de lo lejano, puede “querer hacia atrás”, reafirmar y asumir el “fue”. No alcanza con el simple deseo de la voluntad porque ella no puede por sí sola quebrantar el paso del tiempo. De ahí que la doctrina del eterno retorno exija una transformación del sujeto que está en el tiempo, una nueva *Stimmung*, buscando producir “una humanidad capaz de querer la repetición, capaz de no vivir más el tiempo de manera angustiosa, como tensión hacia una culminación siempre por venir” (Vattimo, 1989, p. 187).

Esta nueva humanidad por venir, y que quizá esté siempre por venir (puesto que lo característico del *Übermensch*, como hemos visto, es estar siempre “más allá”) y hacia la cual somos un puente, es el superhombre. Este, entendido como flecha de anhelo, es ese lugar donde, al igual que en el instante, se encuentran y se chocan pasado y futuro. Por eso el *Übermensch* es en el instante, es en la eternidad.

Pero en una eternidad abierta, irresuelta, y que anhela siempre arrojarse a mares lejanos. Él es esa nueva *Stimmung* que no ve en el instante el mero ahora fugaz del tiempo cronológico, sino que lo ve como el instante de la eternidad porque está en él, está en la eternidad. Anhela la eternidad, de ahí que no pueda más que amarla:

Oh, ¿cómo no iba yo a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos,- el anillo del retorno?

Nunca encontré todavía la mujer de quien quisiera tener hijos, a no ser esta mujer a quién yo amo: ¡pues yo te amo, oh eternidad!

¡Pues yo te amo, oh eternidad! (Za, p. 318)

6 Conclusión

A lo largo de este trabajo hemos intentado poner de manifiesto la manera que propone la doctrina del eterno retorno de pensar la temporalidad. Manera que, a nuestro entender y como hemos tratado de demostrar en estas páginas, se opone a la forma de pensar el tiempo propio de la metafísica de la presencia. Esta privilegia, como su nombre lo indica, lo presente, el ahora, y piensa el tiempo como un esquema lineal de sucesión de instantes que serían todos iguales a sí mismos, todos medibles y calculables mediante el número. Hemos llamado a este modo de pensar lo temporal el “tiempo cronológico”

La obra fundamental en la que encontramos expresada esta doctrina del eterno retorno es *Así habló Zaratustra* y en ella nos hemos basado mayormente. En ese sentido, hemos comenzado por plantear el problema que presenta el propio Nietzsche en el capítulo de dicha obra llamado “De la redención”. Allí nos encontramos con la imposibilidad de redimir mediante la voluntad todo tiempo pasado, pues ella sólo puede querer hacia adelante, nunca hacia atrás. Esta imposibilidad de la voluntad deriva en el llamado espíritu de venganza en el que el hombre en tanto que sujeto se arroja a la caza de todo lo ente entendido como objeto. De ello es de lo que debemos redimirnos y para eso es necesaria una forma distinta de pensar la temporalidad.

De ahí nos dirigimos al análisis de la propuesta de Zaratustra, que se encuentra expresada en forma de visión y de enigma, un símbolo destinado a quienes aman el adivinar y odian el deducir. Señalamos la importancia de que este pensamiento sea abordado y permanezca como enigma. Pues, como todo gran pensamiento, debe estar abierto a distintas interpretaciones y posibilidades de reformulación y resignificación a lo largo de la historia, de ahí que no pierda su actualidad y su vigencia.

A partir de ahí, hemos recorrido una serie de respuestas que se han dado al enigma, algunas dentro del propio texto y otras posteriores, principalmente la de Gilles Deleuze, cuya interpretación del eterno retorno es ciertamente dominante hoy en día. La lectura que propone el filósofo francés de la doctrina nietzscheana como principio seleccionador se basaba en la oposición entre dos tipos de fuerzas que se distinguen por su cualidad afirmadora o negadora y que son llamadas activas y reactivas respectivamente. En este sentido, el eterno retorno operaría una selección por medio de la cual las fuerzas reactivas se convierten en activas. De ahí que Deleuze diga que el hombre pequeño no puede retornar

o, más bien, que si retorna debería hacerlo ya no bajo su forma reactiva, mezquina y negadora de la vida. Esta interpretación del eterno retorno nos hacía caer, como hemos mostrado, en la crítica que le hace Heidegger a Nietzsche, ya que encuentra en la vida la esencia de la técnica, es decir, la necesidad de afirmarse y acrecentarse cada vez más transformando las fuerzas reactivas en activas.

Para salir de esta problemática en la que queda encerrado el pensamiento de Nietzsche según Heidegger, propusimos pensar la vida, entendida como voluntad de poder, como aquello que en la búsqueda de su superación no quiere crecer sino más bien entregarse y regalarse sin conservarse a sí misma. Idea que también caracterizará a aquellos que aman hundirse en su ocaso sin querer conservarse a sí mismos.

De ahí también que, para pensar la temporalidad del eterno retorno, se volvió necesario proponer una idea de hombre que le correspondiera y fuera distinta del sujeto de la metafísica moderna que busca su seguridad y su comodidad en la permanencia del puro presente y del ahora fugaz. Ese hombre no deberá relacionarse con el tiempo de modo exterior, manteniéndose al margen y como estando fuera de un espectáculo que transcurre sin cesar frente a sus ojos, es decir, como un objeto más entre muchos.

La forma que propone Zarathustra para pensar el ser del hombre es el *Übermensch* o superhombre. Dijimos que el hombre es un tránsito, un puente hacia el superhombre y que este tránsito tiene la dirección de un ocaso, de un hundimiento. Pero ese hundimiento, ese ocaso, implica también un re-nacimiento, una resurrección en el sentido de una transformación.

En este sentido, la noción de superhombre se conecta con la manera que tiene Nietzsche de pensar la vida en general como voluntad de poder. Esta también contiene la idea de ocaso y transformación y la vida es eso que está justamente siempre mutando, superándose [*überwinden*] constantemente a sí misma.

Ahora bien, también vimos que la voluntad de poder exigía una reconciliación con el tiempo que sea superior a toda reconciliación en el sentido cristiano del término, es decir, en el que dos partes enemistadas se ponen de acuerdo, pero manteniéndose una distinta de la otra. Y que la solución al pasar del tiempo no podía darla la voluntad con un simple decir “así yo lo quise” resignado. Para redimirnos del “fue” del tiempo cronológico había que pensar otro modo de ser del hombre frente a lo temporal, en el cual no esté escindido del

tiempo como algo que le pasa por delante de sus ojos y por fuera de él. Para poder pensar esta cuestión propusimos la figura de la “flecha de anhelo”, a partir de la cual se intentó mostrar que el hombre es siempre un lugar de tensión donde pasado, presente y futuro retornan sin cesar.

Finalmente, luego de estos rodeos, volvimos al enigma que nos había dejado planteado Zaratustra para examinar la idea tan intrigante que había dado lugar a toda nuestra reflexión: la idea de eternidad y su relación con el tiempo. En oposición a una tradición que ha escindido estas dos nociones, tiempo y eternidad, vimos que Zaratustra proponía pensar la temporalidad desde un instante que no es un mero ahora, un puro presente, sino un instante donde pasado y futuro se chocan, donde convergen y se reúnen, es decir, un instante atravesado por la ausencia de los tiempos no-presentes, un instante atravesado por el presente, el pasado y el futuro. A esto lo hemos llamado el instante de la eternidad, en oposición al ahora fugaz del tiempo cronológico.

Cada instante es la eternidad y en cada instante retorna la eternidad. Sólo así es posible adentrarse en el futuro reafirmando y asumiendo el pasado, sólo así es posible redimir el espíritu de venganza, pues “*que el hombre sea redimido de la venganza: ése es para mí el puente hacia la suprema esperanza y un arcoíris después de prolongadas tempestades*” (Za, p. 151).

7 Bibliografía

Textos fuente:

- _ Nietzsche, Friedrich (2007), *Así habló Zaratustra*, trad. por Andrés Sánchez Pascual. Buenos Aires: Alianza editorial
- _ Nietzsche, Friedrich (2007B) *Más allá del bien y del mal*, trad. por Andrés Sánchez Pascual. Buenos Aires: Alianza editorial
- _ Nietzsche, Friedrich (2007C) *Crepúsculo de los ídolos*, trad. por Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza editorial
- _ Nietzsche, Friedrich (2008) *Fragmentos póstumos (1875-1882) Vol. II*, trad. por Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid: Editorial Tecnos
- _ Nietzsche, Friedrich (2008B) *Fragmentos póstumos (1885-1889) Vol. IV*, trad. por Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Editorial Tecnos
- _ Nietzsche, Friedrich (2010) *Fragmentos póstumos (1882-1885) Vol. III*, trad. por Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Editorial Tecnos
- _ Nietzsche, Friedrich (2010B), *Fragmentos póstumos (1869-1874) Vol. I*, trad. por Luis E. De Santiago Guervós. Madrid: Editorial Tecnos
- _ Nietzsche, Friedrich (2011) *Ecce Homo*, trad. por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial
- _ Nietzsche, Friedrich (2001B) *El anticristo*, trad. por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial
- _ Nietzsche, Friedrich (2012) *El nacimiento de la tragedia*, trad. por Andrés Sánchez Pascual. Buenos Aires: Alianza editorial
- _ Nietzsche, Friedrich (2012B) *La genealogía de la moral*, trad. por Andrés Sánchez Pascual. Buenos Aires: Alianza editorial
- _ Nietzsche, Friedrich (2016) *La gaya ciencia*, trad. por Juan Luis Vermal. Madrid: Editorial Tecnos
- _ Nietzsche, Friedrich (2017) *Aurora*, trad. por Jaime Aspiunza. Madrid: Editorial Tecnos

Bibliografía secundaria:

- _ Aristóteles (2007), *Física*, trad. por Guillermo R. De Echandía, Barcelona: Editorial Gredos
- _ Arola, Raimon (2008), *Alquimia y religión*. Madrid: Ediciones Siruela
- _ Baricco, Alessandro (2017), *City*, trad. por Xavier González Rovira, Barcelona: Editorial Anagrama
- _ Borges, Jorge Luis (2009), “Historia de la eternidad” en *Obras Completas I (1923-1949) Edición crítica*. Buenos Aires: Emecé
- _ Cacciari, Massimo (2002) “El Jesús de Nietzsche”, trad. por Mónica Cragolini, en *Instantes y azares* (2002), Nro. 2, Año 2, pp. 13-25.
- _ Cragolini, Mónica (2003), *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires: Editorial Biblos
- _ Cragolini, Mónica (2006), *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra

- _ Cragnolini, Mónica (2007), “Los caminos del sentido: entre un Nietzsche heideggeriano y un Nietzsche derridiano” en *Derrida un pensador del resto*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra
- _ Deleuze, Gilles (2008), *Nietzsche y la filosofía*, trad. por Carmen Artal. Barcelona: Editorial Anagrama
- _ Derrida, Jacques (1997), *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. por Manuel Arranz Lázaro. Valencia: Editorial Pre-textos
- _ Derrida, Jacques (1995), *Dar (el) tiempo*, trad. por Cristina de Peretti. Barcelona: Editorial Paidós.
- _ Descartes, René (2004), *Discurso del método/Meditaciones metafísicas*, trad. por Manuel García Morente. Buenos Aires: Terramar ediciones
- _ Descartes, René (2004), *Meditaciones metafísicas*, trad. por Manuel García Morente, Buenos Aires: Terramar ediciones
- _ D’iorio, Paolo (2000), “The eternal return: genesis and interpretation” en *Lexicon philosophicum*, 2014, pp. 42-96
- _ Duarte, James A. (2015), “Interpretaciones del eterno retorno” en *Revista de estudios filosóficos*, Vol. 16, Número 28, pp. 36-45
- _ Esperón, Juan Pablo (2013) “El eterno retorno de la diferencia: elementos para una crítica de la metafísica occidental a partir de las filosofías de Heidegger, Nietzsche y Derrida” en *Nuevo Pensamiento Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador*, Vol. 3, Año 3, pp. 34-56
- _ Eliade, Mircea (1960), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, trad. por Ernestina de Champourcin. México D.F.: Fondo de Cultura Económica
- _ Eliade, Mircea (2007), *Nacimiento y renacimiento*, trad. por Miguel Portillo. Barcelona: Editorial Kairós
- _ Eliade, Mircea (2009), *El mito del eterno retorno*, trad. por Ricardo Anaya. Madrid: Alianza editorial.
- _ Fink, Eugen (1976), *La filosofía de Nietzsche*, trad. por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial.
- _ Gadon, David R. (2007), “Nietzsche’s Doctrine of Eternal Return” en *Senior Honors Projects*, Paper 47
- _ Galparsoro, José Ignacio (2012), “Sobre el supuesto carácter circular del tiempo en el eterno retorno de Nietzsche” en *Daimón Revista Internacional de Filosofía*, No. 57, pp. 81-95
- _ Guénon, René (1995), *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Barcelona: Editorial Paidós.
- _ Gutmann, James (1954), “The "Tremendous Moment" of Nietzsche's Vision” en *The Journal of Philosophy*, Vol. 51, No. 25, pp. 837-842
- _ Heidegger, Martin (1994), “¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?” en *Conferencias y artículos*, trad. por Eustaquio Barjau, Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 91-112
- _ Heidegger, Martin (1994B), “Construir, habitar, pensar” en *Conferencias y artículos*, trad. por Eustaquio Barjau, Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 127-142
- _ Heidegger, Martin (1999), *El concepto de tiempo*, trad. de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Madrid: Editorial Trotta
- _ Heidegger, Martin (2001), *Nietzsche Tomo I*, trad. por Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino

- _ Heidegger, Martin (2001B), *Nietzsche Tomo II*, trad. por Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino
- _ Heidegger, Martin (2004), *Ser y tiempo*, trad. de José Gaos. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- _ Heidegger, Martin (2005), *¿Qué significa pensar?*, trad. por Raul Gabás. Madrid: Editorial Trotta
- _ Heidegger, Martin (2005B), “Regreso al hogar/A los parientes” en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, trad. por Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza editorial.
- _ Heidegger, Martin (2008) *Caminos de bosque*, trad. por Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza editorial
- _ Jara, José (2018) *Nietzsche, un pensador póstumo*, Valparaíso: Editorial UV de la Universidad de Valparaíso
- _ Jung, C.G. (2021), *El Zaratustra de Nietzsche Vol. 2*, trad. por Antonio Fernández Díez, Madrid: Editorial Trotta.
- _ Junger, Ernst (1998), *El libro del reloj de arena*, trad. por Andrés Sánchez Pascual, Barcelona: Editorial Tusquets.
- _ Kain, Philp J. (2007), “Nietzsche, Eternal Recurrence, and the Horror of Existence” en *The Journal of Nietzsche Studies*, 33 (2007), pp. 49-63
- _ Kant, Immanuel (2009) *Antropología en sentido pragmático*, trad. por Mario Caimi. Buenos Aires: Losada
- _ Kant, Immanuel (2011) *Crítica del juicio*, trad. por Manuel García Morente. Madrid: Editorial Tecnos.
- _ Kılıç, Sinan (2018), “The Eternal Recurrence as Difference in Nietzsche’s Metaphysics” en *Temaşa Felsefe Dergisi*, 9, pp. 19-38
- _ Klibansky, R; Panofsky, E.; Saxl, F. (2018), *Saturno y la melancolía*, trad. por María Luisa Balseiro, Madrid: Alianza editorial.
- _ Klossowski, Pierre (2004), *Nietzsche y el círculo vicioso*, Madrid: Arena libros.
- _ Krummel, John (1996), “The eternal recurrence of the same as the gift of Difference” en *Pomo magazine*, Vol. 2, No. 1, pp. 31-46
- _ Loeb, Paul (2006), “Identity and eternal recurrence” en *A companion to Nietzsche*, Blackwell publishing, pp. 171-188
- _ Löwith, Karl (1945), “Nietzsches’s doctrine of eternal recurrence” en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 6, No. 3 (Jun., 1945), pp. 273-284
- _ MacLaggan, Michael J. (2014), “Three readings of the eternal return”. *LSU Master's Theses*, 861
- _ Malabou, Catherine (2010) “The eternal return and the phantom of difference” (trad. de Arne De Boever) en *Parrhesia*, 10, pp. 21-29
- _ Mishima, Yukio (2020), *El pabellón de oro*, trad. por Carlos Rubio, Madrid: Alianza editorial
- _ Nehamas, Alexander (1980), “The eternal recurrence” en *The Philosophical Review*, Vol. 89, No. 3 (Jul., 1980), pp. 331-356
- _ Nehamas, Alexander (1983), “How One Becomes What One Is” en *The Philosophical Review*, Vol. 92, No. 3 (Jul., 1983), pp. 385-417
- _ Pérez Mantilla, Ramón (2000), “El eterno retorno de lo mismo” en *Ideas y Valores*, No. 114, pp. 3-19
- _ Platón (1992), *Filebo, Timeo, Critias*, trad. por María Ángeles Durán y Francisco Lisi, Barcelona: Editorial Gredos

- _ San Agustín (2011), *Confesiones*, trad. por Silvia Magnavacca, Buenos Aires: Editorial Losada
- _ Schmitt, Carl (2012), *La tiranía de los valores*, trad. por Jorge E. Dotti, Buenos Aires: Editorial Hydra
- _ Vattimo, Gianni (1989), *El sujeto y la máscara*, trad. por Jorge Binagui. Barcelona: Ediciones Península
- _ VVAA (1981), *Los filósofos presocráticos I*, trad. por Conrado Eggers Lan y Victoria Juliá, Madrid: Editorial Gredos
- _ Yelle, Roberth (2000), “The Rebirth of Myth? Nietzsche's Eternal Recurrence and Its Romantic Antecedents” en *Numen*, Vol. 47, No. 2 (2000), pp. 175-202