

ANTONIO GARCÍA NINET

EL PROBLEMA DEL ETERNO RETORNO EN F. NIETZSCHE

Si resulta exagerada la afirmación de Jolivet, según la cual toda la filosofía de Nietzsche se construye en función del problema de Dios ¹, al menos es cierto que éste es negativamente el punto de arranque para llegar a las nuevas tablas de valores no sólo de Nietzsche, sino también —y a través de dicho autor— de la ética posterior atea.

El tema de la «muerte de Dios», tratado en distintos fragmentos de la obra de Nietzsche, es el símbolo de la autosupresión de la creencia humana en cualquier tipo de trascendencia. Tanto W. Kaufmann como A. Camus señalan como nota más destacada el hecho del *descubrimiento* fáctico por parte de Nietzsche de la muerte de Dios en la mentalidad del hombre del siglo XIX. Kaufmann la interpreta como «an attempt at a diagnosis of contemporary civilization, not a metaphysical speculation about ultimate reality» ²; y Camus, por su parte, nos dice lo siguiente: «Contrariamente a lo que piensan algunos de sus críticos cristianos, Nietzsche no ha concebido el proyecto de matar a Dios. Lo ha encontrado muerto en el alma de su época. Es el primero que ha comprendido la inmensidad del acontecimiento y decidido que esta rebelión del hombre no podía llevar a un renacimiento si no era dirigida... Nietzsche no ha formulado, por lo tanto, una filosofía de la rebelión, sino que ha edificado una filosofía sobre la rebelión.» ³ Pero el hecho es que para la filosofía nietzscheana la muerte de Dios tiene un valor intrínseco, y no sólo el de ser el descubrimiento de una crisis religiosa.

A la muerte de Dios se llega dialécticamente por la propia evolución de la moral y, dentro de ella, por el desarrollo de la virtud de la veracidad. «Zaratustra creó ese fatal error que se llama la moral» ⁴, la cual, a su vez, prescribía como máxima virtud la veracidad. Tal es la causa de que el profeta, siendo veraz en máximo grado, tenga que llegar al conocimiento de su

¹ JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas*, Ed. Gredos, Madrid, 1962, p. 66.

² KAUFMANN, W., *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton Univ. Press, 1969, p. 100.

³ CAMUS, A., *El hombre rebelde*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1967, p. 170.

⁴ NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1961, t. IV, p. 719.

moral como error y, con ello, a su autodisolución y a la disolución de la creencia en todo tipo de trascendencia.

Como contraria a la veracidad sitúa Nietzsche la virtud de la «fe», que es considerada como «la mentira a toda costa»⁵. «La fe significa no querer saber qué es la verdad.»⁶ La fe representa el refugio de los débiles que no son capaces además de forjarse su destino: «El hombre de la fe, el 'creyente' de todo género es necesariamente un hombre que depende, un hombre que no puede ponerse como fin, que no puede, en general, poner fines sacándolos de sí.»⁷

Es interesante hacer algunas observaciones sobre la gran importancia que el problema de la verdad tuvo en Nietzsche desde los primeros momentos de su filosofía. En una carta a su hermana, fechada en Bonn, 11 de junio de 1865, tratando el problema de la relación fe-conocimiento, dice lo siguiente: «... Para el verdadero buscador, ¿no es el resultado de su búsqueda algo del todo indiferente? ¿Buscamos paz, tranquilidad y dicha? No; buscamos sólo la verdad, aunque ésta fuese repulsiva y horrible... Aquí se separan los caminos de los hombres: ¿quieres paz espiritual y felicidad?, cree; ¿quieres ser un apóstol de la verdad?, entonces busca.» Es de resaltar la gran afinidad entre Nietzsche y Unamuno en lo que a esta cuestión se refiere, y como ejemplo de ello no hay más que recordar la gran lucha, «agonía» del filósofo español, entre su razón negadora y destructora, que le apartaba de la trascendencia, y el sentimiento, la voluntad de Unamuno con ansias de inmortalidad. El lema unamuniano *veritas prius pace* es ya por sí sólo buena expresión de este paralelismo.

Sin embargo, la dialéctica presentada en Nietzsche por esta tensión hacia la verdad se radicaliza llegando a la problematización de la verdad misma. La tensión hacia el máximo de veracidad hace que llegue a cuestionarse incluso el valor de la misma verdad, subordinándolo, en último término, al de la vida. En *La voluntad de poder* llega a decir: «La verdad es aquella clase de error sin el cual no puede vivir un ser viviente de una determinada especie. El valor para la vida es lo que decide en último término.»⁸ Así como en este momento el valor de la verdad queda subordinado al de la vida, en otros de la misma época e incluso en la misma obra, lo subordina al valor del arte, que es considerado como la actividad metafísica de la vida. Así, escribe: «Pero la verdad no es la más alta medida del valor y aún menos la más alta potencia. Aquí la voluntad de apariencia es considerada como más profunda... Este libro... enseña algo más "divino" que la verdad: esto es, el Arte.»⁹

En relación con esta problemática, se encuentran sus críticas al valor de

⁵ NIETZSCHE, F., *El anticristo*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1961, t. IV, af. 47, p. 490.

⁶ *Ibidem*, af. 52, p. 494.

⁷ *Ibidem*, af. 54.

⁸ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1961, t. IV, af. 492.

⁹ *Ibidem*, af. 852.

la ciencia que es puramente pragmática y nunca llega a alcanzar la verdad. El conocimiento científico, la verdad científica es una mentira; así lo expresa Nietzsche en su corta obra *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral* y en diversos aforismos de *La voluntad de poder*; así por ejemplo en el 625: «Es una ilusión creer que conocemos alguna cosa cuando tenemos una fórmula matemática de lo que sucede.» Sus críticas llegan en algún momento al escepticismo total: «Parménides había dicho: “No se puede pensar lo que no es”; nosotros estamos en el otro extremo y decimos: “Lo que es pensado debe ser seguramente una ficción.”»¹⁰

Hay, pues, en el pensamiento de Nietzsche oscilaciones no sólo respecto a su valoración de la verdad, que en un principio ocupaba un primer plano, pasando luego a quedar subordinado al del valor de la vida y del arte, sino también respecto a la misma posibilidad de alcanzar esta verdad que científicamente queda negada como tal y filosóficamente admitida únicamente en lo que se refiere al conocimiento de la voluntad de poder, del devenir como realidad última y del eterno retorno.

El conocimiento de estas verdades radicales es lo que libra a Nietzsche del escepticismo total; pero, por otra parte, hace de la verdad un gran peso para cuya carga pocos hombres se encuentran preparados: «Para conquistar la verdad hay que sacrificar casi todo lo que es grato a nuestro corazón, a nuestra confianza en la vida. Para ello es necesario grandeza de alma: el servicio de la verdad es el más duro de todos los servicios.»¹¹ Y pasamos aquí al otro aspecto de la cuestión: el de la *veracidad*. Si en cuanto a la *verdad* como tal se dan valoraciones bastante dispares, no ocurre lo mismo cuando se trata de la verdad como *cualidad humana*. Para Nietzsche el valor del hombre se mide por su mayor o menor capacidad para soportar un margen de verdad, de esa verdad terrible y sublime que convierte en héroe y en superhombre al que la soporta, la verdad del Eterno Retorno que sólo en los últimos momentos llega al conocimiento de Zaratustra.

Habíamos anticipado ya que por el desarrollo de la veracidad se llegaba a la disolución de la moral, pues «ésta —la veracidad— acabó por volverse contra la moral, descubrió su “teleología”, su consideración “interesada”»¹². Por la misma veracidad se llega a la muerte de Dios y a la pérdida de la creencia en todos los valores admitidos hasta el momento. Con ello nos encontramos ya en «pleno» nihilismo.

¿Qué es el nihilismo? Demos la palabra al mismo Nietzsche: «El “nihilismo radical” es la creencia en una absoluta desvalorización de la existencia, cuando se tratan de los supremos valores que se reconocen, añadiendo a esto la idea de que no tenemos el más mínimo derecho a suponer un más allá o un

¹⁰ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1961, t. IV, af. 538.

¹¹ NIETZSCHE, F., *El anticristo*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1961, t. IV, p. 492.

¹² NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1961, t. IV, af. 5.

en-sí de las cosas que sea "divino", que sea "norma viva".»¹³ Dentro del nihilismo se distinguen dos momentos graduales: *activo* y *pasivo*. El primero tiene un carácter positivo y es signo de fuerza, de vigor del espíritu a la conclusión de que sus fines y valores anteriores eran inpropios, por lo que actúa con ímpetu violento destruyéndolos. El segundo más bien es expresión de debilidad para superar la crisis que supone el descubrimiento de que el mundo no tiene ningún sentido ni finalidad alguna, sino que todo sentido y finalidad son intramundanos y, por tanto, englobados por un universo al margen de cualquier teleología y más allá del bien y del mal. La situación del nihilista es la del hombre que descubre la falta de sentido del universo y no tiene capacidad para asumir como propia y con optimismo esa realidad. Es también la situación del que comprende que su mundo ideal de valores y creencias era sólo eso: mundo ideal, pero no objetivo. Desde ambos puntos de vista el nihilista tiende a rebelarse contra la existencia, contra su vida concreta.

El nihilismo tiene, sin embargo, un valor positivo: el de servir de tránsito para que, una vez despojados de los valores antiguos, lleguemos a la adquisición de los valores nuevos. Por ello, el mismo Nietzsche nos dice que él ha sido el primer nihilista y que ya ha superado esa situación.

La superación del nihilismo no puede venir más que de uno mismo, afrontando una radical inversión de valores. Como Sísifo, hemos de enfrentarnos a nuestro destino y estar por encima de él. Y esta superación la tendremos que volver a realizar eternamente. El heroísmo consiste en la superación del nihilismo y en la aceptación de la realidad. Una aceptación que tiene mucho en común con el fatalismo estoico y con el mismo Heráclito, pero llevada con gran optimismo. Hace unos cuantos años que Camus, en *El mito de Sísifo*, volvía a manifestar una concepción de la existencia muy similar a la de Nietzsche, aunque en el filósofo alemán queda acentuado el valor creador del individuo con un sentido artístico y lúdico, mientras que en Camus la existencia está simplemente rodeada de absurdo, de sufrimiento que se acepta sin llegar a saber por qué; en *La peste*, la existencia adopta el carácter de compromiso, de «honradez», que nos lleva a compartir el destino de nuestro prójimo sin buscar para esto una ulterior fundamentación.

Nietzsche, más que aceptar un destino, quiere crearlo: «No ocultéis por más tiempo la cabeza en el polvo de las cosas celestiales; llevad la cabeza erguida, llevad una cabeza de tierra, que engendre el sentido de la tierra.»¹⁴ Por otra parte, su concepción de la libertad es semejante a la hegeliana, libertad como necesidad conocida, y necesidad que en el caso de Nietzsche proviene del eterno retorno de lo mismo. ¿Cómo, pues, aceptar la ilusión de que el hombre se pueda crear un destino? Claramente queda planteada aquí la antinomia necesidad-libertad, que Nietzsche intenta solucionar mediante el con-

¹³ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1961, t. IV, af. 3.

¹⁴ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1961, t. III, p. 257.

cepto del *amor fati* y el recurso de considerar el eterno retorno no bajo el aspecto de la *repetición de lo que ya ha sido*, sino haciéndolo depender del *instante presente*: «La idea del eterno retorno —precisa Fink— tiene dos aspectos: el fatalista desde la consideración del *pasado* respecto al cual todo ha de volver a ser igual y el del *instante* presente desde el que proyectamos para las eternas repeticiones del *futuro*: de ahí la importancia decisiva del *instante*.»¹⁵

El superhombre no es otra cosa que el hombre que rechaza las falsas concepciones sobre la realidad y llega a enfrentarse y a asumir la idea del eterno retorno. Lukacs interpreta la concepción nietzscheana del superhombre de un modo político y racista: «Con esta construcción (del superhombre), Nietzsche se anticipa lo más concretamente posible tanto al hitlerofascismo como a la ideología moral del "siglo norteamericano".»¹⁶ Otros críticos, por su parte, se han encargado, a su vez, de criticar esta exagerada visión de Lukacs, aunque en muchos momentos el pensamiento de Nietzsche da pie a que se le interprete como antecesor ideológico del nacionalsocialismo; así, en *La voluntad de poder*, aforismos 734, llega a lanzar la idea de la depuración de la raza por medio de «restricciones a la libertad, y hasta, si es preciso, castraciones». Sin embargo, en otros momentos se nos muestra como adverso al racismo: «¡Cuánta falsía y cuánto cieno se necesita para inmiscuirse en el actual pestilente problema de la cuestión de las razas de Europa!» Paul Roubiczek aduce otros motivos que nos hacen ver hasta qué punto se debe tener precaución al juzgar el pensamiento de Nietzsche de modo político: «Cuando la Asociación Pangermánica de su tiempo, especie de anticipo de los nazis, deseó hacerle su presidente, se creyó que esto le halagaría; él decepcionó a los admiradores de su "bestia rubia" —que se habían tomado lo de "rubia" demasiado a la letra— con su despreciativa "definición del teutón: obediencia y piernas largas.» Igualmente, el matrimonio de su hermana con el dirigente del movimiento antisemita no fue de su agrado: «La manera de pensar de tu marido difiere por completo de la mía», escribe Nietzsche en carta a su hermana fechada a 20 de mayo de 1885. En otra carta, 26 de diciembre de 1887 —nos dice Roubiczek—, Nietzsche «se quejaba con amargura de que, últimamente, se le malentendiera más a menudo por el hecho de haber enparentado con un conocido antisemita»¹⁷. Es también elocuente por sí el hecho de que Popper, en su obra *La sociedad abierta y sus enemigos*, en ningún momento mencione a Nietzsche al hablar de los enemigos de la democracia, de los partidarios del totalitarismo, entre los cuales sitúa como máximos representantes a Platón y a Hegel.

Lo que es claro es que para Nietzsche el hombre como tal no era visto como un ser muy diferente de las demás formas de la realidad. Para Nietzsche el hombre puede convertirse en *instrumento*, en *medio* para unos fines más

¹⁵ FINK, E., *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Ed., Madrid, 1966, p. 126.

¹⁶ LUKACS, G., *El asalto a la razón*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1968, p. 286.

¹⁷ ROUBICZEK, P., *El existencialismo*, Ed. Labor, Barcelona, 1968, p. 53.

altos. La sociedad es vista, al igual que el hombre, no como fin en sí misma, sino también como medio para llegar a una realidad superior: el superhombre. «La sociedad —nos dice Nietzsche— no debe existir para la sociedad, sino solamente como una subestructura y un andamiaje, gracias al cual otros seres elegidos podrán elevarse hacia una tarea más noble y llegar, en general, a una existencia superior.»¹⁸

La dureza de estas ideas queda en parte aminorada cuando comprendemos la importancia que juega en el pensamiento de Nietzsche el concepto de *jerarquía*. «El elemento superior no debe rebajarse a ser el instrumento del elemento inferior...»¹⁹, ya que, para Nietzsche, de los hombres superiores depende el destino de la humanidad. Las tareas de los hombres valiosos no pueden ser realizadas por otros; por ello, para Nietzsche, sería una inmoralidad el hecho de que tales hombres dejaran de cumplir su deber para rebajarse a tareas inferiores como las de los hombres bajos. La tarea más alta es la de la formación del superhombre.

Todas estas ideas se encuentran relacionadas entre sí de tal forma que, si resulta concebible que hayan dado lugar a una ulterior interpretación racista, no lo es en modo alguno el pretender que el centro que daba unidad a las ideas de Nietzsche «es la repulsa del socialismo y la lucha por la creación de una Alemania imperialista»²⁰, como dice Lukacs. En *Ecce Homo* sale Nietzsche al paso de posibles ataques futuros: «El hecho de estar (*La voluntad de poder*) escrito en alemán es, por lo menos, intempestivo; desearía haberlo escrito en francés para que no pareciese un fortalecimiento de cualquier aspiración imperial alemana.»²¹

Nietzsche propone como un nuevo deber para el hombre el servir de puente para el advenimiento del superhombre, del mismo modo que todos los seres vivientes evolucionan hacia escalas de vida más superiores, esto es, hacia una mayor capacidad y voluntad de poderío, pues, como veremos, éste es, para Nietzsche, el trasfondo último de toda realidad, tanto animada como inanimada. «La importancia de un “progreso” se mide también por la grandeza de los sacrificios que le deben ser hechos; la humanidad, en cuanto masa sacrificada a la prosperidad de una sola especie de hombres “más fuertes”: esto es lo que sería un progreso...»²²

La supervaloración nietzscheana de los conceptos de *jerarquía* y *progreso*, tanto referidos a los *finés* como a los *individuos*, tiene como resultado fatal la pérdida de valor del individuo y de la sociedad como tales en tanto éstos no

¹⁸ NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1961, t. III, p. 568.

¹⁹ NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1961, t. III, p. 657.

²⁰ LUKACS, G., ob. cit., p. 262.

²¹ NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1961, t. III, p. 105.

²² NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1961, t. III, p. 629.

se sacrifiquen por el advenimiento del *superhombre*. Nietzsche fue demasiado lejos al rechazar la doctrina humanista que reconoce en cada hombre un fin en sí mismo. Cualquier meta, cualquier ideal trazado por la razón de un hombre puede contraponerse a los ideales de otro hombre igualmente racional. La solución racional de una alternativa igualmente racional entre dos teorías sobre *lo que debe ser realizado* ha de partir de un reconocimiento mutuo de la propia racionalidad y, por tanto, de la *libertad* de los individuos que confrontan sus puntos de vista; en caso contrario, tal solución dejará de ser racional para convertirse en *coercitiva*.

Así pues, en el conjunto de las teorías de Nietzsche no encaja la valoración del individuo como fin en sí mismo, ya que lo que verdaderamente le importa es el advenimiento del *superhombre*. La relación entre el *superhombre* y el universo es la misma que la que en *El origen de la tragedia* se establecía entre lo apolíneo y lo dionisíaco, pero con la diferencia de que, mientras que en aquella obra lo apolíneo y lo dionisíaco se veían como realidades antitéticas, en las últimas obras lo apolíneo es visto como englobado en el amplio fondo de lo dionisíaco. Dionisos queda identificado con el mundo. Lo dionisíaco es el mismo mundo en su unidad indiferenciada. Lo apolíneo debe ser considerado como el eterno juego de lo dionisíaco, que, saliendo de su indiferencia, adopta la apariencia de figuras concretas. El «juego», como categoría humana y cósmica, llega a adquirir una importancia enorme, de tal forma que, en último término, la evaluación de cualquier producto humano, e incluso de los mismos valores, debe ser referida a este juego dionisíaco, aunque en un sentido más esencial lo sea a la voluntad de poder. «El juego... —dice Nietzsche— puede ser considerado como el ideal del hombre sobrecargado de fuerza.»²³

En cuanto al Eterno Retorno, realidad cuyo conocimiento es la esencial propiedad del *superhombre*, casi todos los críticos han hecho resaltar su inconsistencia científica. Meyerson, en *Identidad y Realidad*, realizó sus críticas basándose en el segundo principio de la termodinámica. Volviendo a las exageradas interpretaciones del pensamiento de Nietzsche por parte de Lukacs, vemos que también en el caso del eterno retorno presenta esta teoría como un medio de defensa del espíritu conservador dentro del capitalismo: «En Nietzsche, el eterno retorno es el concepto decisivo para nivelar el del devenir. Y la necesidad de esta nivelación se cifra en el hecho de que *el devenir no puede engendrar nada nuevo (frente a la sociedad capitalista)*, a menos que traicione a la función que desempeña en el sistema nietzscheano...»²⁴ Jaspers, por el contrario, resalta tres aspectos en esta teoría: el aspecto *físico*, que fracasa por su insuficiente base científica; el aspecto *metafísico*, que presenta un carácter dogmático, y el *existencial*, que significa el ateísmo y el nihilismo inicial del conocedor del eterno retorno. El sentimiento nihilista representa

²³ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1961, t. III, p. 262.

²⁴ LUKACS, G., ob. cit., p. 307.

sólo un momento de transición para los que logran situarse por encima de esta idea. Del mismo modo que el pastor de *Así habló Zaratustra*, venciendo su repugnancia, se atrevió a morder la cabeza de la serpiente, y quedó con ello transfigurado, así el eterno retorno transfigura al que soporta su conocimiento, convirtiéndole en superhombre y proporcionándole una nueva norma ética: «Vive de tal modo —escribe Nietzsche— que desees volver a vivir.»²⁵ Como medio para sobrellevar el conocimiento del eterno retorno sugiere Nietzsche «la transmutación de todos los valores..., no ya la humilde expresión “todo es solamente subjetivo”, sino “¡Es también obra nuestra! ¡Seamos altivos!”»²⁶.

Otto Pöggeler, en su obra *La pensée de Heidegger*, nos resume la interpretación que da Heidegger del eterno retorno; tal interpretación se muestra coincidente con la de E. Fink en cuanto al intento de salvar la *libertad*, haciéndola compatible con el eterno retorno; a través de ella el hombre decide de modo trascendental lo que ha de suceder eternamente. Esta libertad se realiza en el *instante*, el cual tiene por ello un valor eterno. El enano de *Así habló Zaratustra* no llega a comprender este valor del instante; Zaratustra, sin embargo, es capaz de superar el fatalismo por medio de este conocimiento, a través del cual procurará realizar su vida de modo que desee volver a vivir de nuevo.

También Granier, en *Le problème de la Verité dans la philosophie de Nietzsche*, se ocupa de la interpretación heideggeriana del pensamiento de Nietzsche, la cual se desarrolla desde las categorías escolásticas de *esencia* y *existencia*. Según Granier, esta interpretación nos sirve para conocer el pensamiento de Heidegger, pero es inadmisibile desde el punto de vista estrictamente nietzscheano.

Una nueva versión del eterno retorno es la que nos da G. Deleuze en su obra *Nietzsche*. Según Deleuze, el eterno retorno tiene un carácter selectivo, mediante el cual sólo lo *afirmativo*, lo grandioso, volvería eternamente, mientras que lo bajo, lo negativo, sólo tendría existencia una vez. Rechaza, por ello, Deleuze la interpretación del eterno retorno de modo circular, y dice además que éste mismo sería el motivo por el cual Nietzsche proclamaba que su doctrina no mantenía una semejanza estricta con la de Heráclito. Según Deleuze, en *Zaratustra* se daría el descubrimiento del eterno retorno mediante dos etapas: la primera —semejante a la teoría de Heráclito— supondría el pesimismo y el terror de enfrentarse a un conocimiento según el cual todo ha de volver eternamente, incluidos en ese todo los sufrimientos y la ignorancia superados; la segunda etapa lleva a un conocimiento más pleno, por el cual el eterno retorno se vería con ese carácter selectivo, como una rueda que gira y que con fuerza centrífuga va desprendiendo de sí todo lo que supone pesadez, todo lo negativo. El interés de esta interpretación reside en que, de ser

²⁵ NIETZSCHE, F., *El eterno retorno*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1961, t. III, af. 27.

²⁶ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1961, t. IV, af. 1.058.

válida, la alegría de Zaratustra y el mismo *amor fati* tendrían un fundamento perfectamente comprensible. Sin embargo, los textos que aduce Deleuze para confirmar su teoría no consiguen su propósito; se trata, en especial, de los capítulos «El convaleciente» y «Los siete sellos» de *Así habló Zaratustra*. Basta una lectura detenida para darnos cuenta de que tales capítulos no sólo no nos dan una base para ver el «carácter selectivo» del eterno retorno, sino que además confirman la idea de que se trata de un retorno tanto de lo afirmativo como de lo negativo. En «Los siete sellos» se explica de modo poético los motivos por los que Zaratustra ama el eterno retorno; en este sentido, Nietzsche se da cuenta de la dificultad que entraña la aceptación y el amor hacia ese dionisiaco volver eternamente. ¿Por qué lo acepta y lo ama Zaratustra? Lo acepta no porque lo negativo desaparezca, sino porque considera que el valor de lo afirmativo es tan grande que bien vale la pena «volver a empezar», aunque lo negativo siga participando siempre en ese juego: «Si soy un grano de aquella sal redentora que hace que todas las cosas se mezclen bien en el jarro de las mixturas, pues hay una sal que combina lo bueno con lo malo, y aún lo peor es digno de servir de condimento y de hacer desbordar la espuma del cántaro, ¡oh, cómo no he de sentir anhelos de eternidad y del anillo nupcial de los anillos: el anillo del eterno retorno!»²⁷, «Si alguna vez me he sentado a la mesa de juego de los dioses para jugar con ellos a los dados hasta que la tierra temblase, y se abriese, y surcasen los aires ríos de fuego, pues la tierra es una mesa, para los dioses, que tiembla con las nuevas palabras creadoras y con el ruido de los dados divinos, ¡oh, cómo no he de sentir anhelos de eternidad...!»²⁸ Se expresa en este tercer sello el anhelo de embriaguez dionisiaca, de sentirse partícipe del juego del mundo. Un último motivo de aceptación puede encontrarse cuando en el sexto sello Zaratustra se considera capaz de transformar lo negativo en positivo: «Si este es mi alfa y omega; a saber: que todo lo pesado se hace ligero, todo cuerpo bailarín, todo espíritu pájaro... ¡Oh, cómo no he de sentir anhelos de eternidad...!»²⁹ Semejante transformación se realiza mediante un cambio dentro de la propia *voluntad*, que se lanzará a realizar activamente sólo aquello que pueda querer para toda la eternidad. Sin embargo, forzosamente, ha de tener la voluntad un límite en sus transformaciones: la imposibilidad de hacer agradables, de «poetizar» los sufrimientos físicos y psíquicos, de los cuales somos receptores pasivos, desgraciadamente incapaces de engañarnos acerca de su realidad. Dicha realidad queda interpretada, según la cita anterior, de modo estético. Debemos recordar aquí que para Nietzsche el *arte* es el modo de comprensión metafísica más profundo; en el aforismo 820 de *La voluntad de poder* afirma Nietzsche: «Tenemos el arte para no perecer a causa de la verdad.» Se trata, pues, de una transfiguración de la realidad a través del arte,

²⁷ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1961, t. III, p. 375.

²⁸ *Ibidem*, p. 375.

²⁹ *Ibidem*, p. 376.

pero no de una auténtica y definitiva superación de lo negativo, como interpreta Deleuze.

En relación con este tema se nos ocurre el planteamiento de dos cuestiones: por una parte, la cuestión de la repercusión que pueda tener en las demás ideas del sistema nietzscheano la refutación de la validez de su idea del eterno retorno, y, por otra, la de la compatibilidad entre los conceptos de eterno retorno y voluntad de poder.

En cuanto al primer punto es claro que con la invalidación científica de la idea del eterno retorno queda también invalidada la del superhombre, cuyo advenimiento se hacía depender del conocimiento de aquella idea. Igualmente, la superación del nihilismo se hacía depender de estas ideas, por lo que con su refutación sería necesario encontrar otra solución para esta crisis. Una tercera consecuencia surge por el hecho de que Nietzsche concebía el eterno retorno como un sustituto de Dios, hasta tal punto que llega a decir que «el que no cree en un proceso circular del todo, tiene que creer en el Dios caprichoso»³⁰. Plantea, pues, Nietzsche la alternativa Dios o eterno retorno; eliminado uno de estos conceptos por inconsistente, la solución de la alternativa debería encontrarse en el otro, al menos en el plano de las creencias; sin embargo, desde hacía muchos años, Nietzsche había rechazado la creencia en Dios, precisamente por ser creencia y por no ser absolutamente asequible a la razón —como vimos al comentar una de sus cartas.

La otra cuestión mencionada, la de la compatibilidad entre eterno retorno y voluntad de poder, nos lleva sin remedio a la conclusión de que esta voluntad de poder tiene el carácter de algo absurdo e inútil, ya que eternamente todo poder acumulado vuelve a desintegrarse sin permanecer para siempre. Es extraño que Nietzsche, al definir el fondo último de la realidad como voluntad de poder, no haya reflexionado sobre la paralización que sobre esta idea tenía que ejercer la del eterno retorno. La reconciliación entre estos dos principios, según la ve Fink, está en entenderlos relacionados «como el principio de lo limitado y el principio de lo ilimitado, como el ente y el mundo..., como lo apolíneo y lo dionisiaco... Todos los productos de la voluntad de poder son en verdad "apariencias"»³¹. Esta solución no resulta aceptable si tenemos en cuenta que para Nietzsche las conquistas de la voluntad de poder no son aparentes, sino reales, y que el mismo concepto de la voluntad de poder representa para Nietzsche «la esencia más íntima del ser», realizándose, por tanto, como categoría última de la realidad, no abarcable a su vez por otra. W. Kaufmann deja de lado la interpretación dualista de Fink, manteniendo como principio básico y único el de la voluntad de poder: «When Nietzsche introduced the will of power into his thought, all the dualistic tendencies which had rent it previously could be reduced to mere manifestations of this basic drive.»³²

³⁰ NIETZSCHE, F., *El eterno retorno*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1961, t. III, af. 16.

³¹ FINK, E., ob. cit., p. 250.

³² KAUFMANN, W., ob. cit., p. 178.

Sin embargo, no creo que ninguna de estas dos teorías solucione la aporía que se plantea cuando tenemos en cuenta que la voluntad de poder debe obrar sobre la realidad convirtiendo los procesos en algo irreversible y, por tanto, irrepetible, ya que Nietzsche no reconoce una contrafuerza que obligue a la desintegración de lo que se ha unido para formar un poder mayor. ¿Movimiento circular o vectorial? Nietzsche se inclina por el primero, siendo inconsecuente con su idea de la voluntad de poder. Tenía que hacer admitido, a modo de «maniqueísmo dinámico», una «voluntad de impotencia» que triunfara sobre el poder organizado en grado máximo y que, en lugar de la voluntad de poder, representara aquella «esencia más íntima del ser». Fácil es darse cuenta de que tal voluntad de impotencia podría estar implícita en el eterno retorno, en cuyo caso sería aceptable la interpretación de Fink; como resultado final, habría que reconocer la no esencialidad de la voluntad de poder y el hecho de que tal voluntad constituiría la presencia de un principio de absurdo en la realidad.

