

DE LA MUERTE DE DIOS AL PENSAMIENTO ABISMAL DEL ETERNO RETORNO

Claudia Marleen Velázquez Sánchez
Universidad de Guanajuato

Resumen/*Abstract*

Nietzsche expone la propuesta del eterno retorno como la revelación demoniaca del *peso más pesado*, la cual se refiere a la repetición incondicional e infinita de todas las cosas, en donde se libera la noción de instante del tiempo lineal y en donde se permite, a través del juego, la afirmación de la vida en constante devenir. El devenir hace del eterno retorno el pensamiento abismal y el *abismo* contiene en sí otra gran revelación: la muerte de Dios. Pero, ¿en qué consiste esta noción abismática? El abismo es la imagen que da cuenta de la pérdida de referentes, ¿qué referentes? ¿Cuál es el horizonte que ha sido borrado según la revelación del loco de *La gaya ciencia*? ¿Qué nos dice de fondo la sentencia *Dios ha muerto*?

Palabras clave: muerte de Dios, eterno retorno, devenir, nihilismo.

From the death of God to the abysmal thought of the eternal recurrence

Nietzsche exposes the proposal of the eternal recurrence as a demoniacal revelation of the heaviest weight, which refers to the unconditional and infinite repetition of all things, where the notion of the instant of linear time is liberated and where the affirmation of life in constant becoming is allowed, through play. The becoming makes of the eternal recurrence the abysmal thought and the abyss contains in itself another great revelation: the death of God. But what does this abysmal notion consist of?

The abyss is the image that shows the loss of referents, what referents? What is the horizon that has been erased according to the revelation of the madman of *The gay science*? What does the sentence *God has died* tell us in the background?

Keywords: death of God, eternal recurrence, becoming, nihilism.

Claudia Marleen Velázquez Sánchez

Licenciada y maestra en Filosofía por parte de la Universidad de Guanajuato en donde fue becaria del programa CONACYT para realizar la investigación *Consideraciones sobre el eterno retorno en Friedrich Nietzsche*. Realizó una estancia académica en la Universidad Autónoma de Zacatecas bajo la dirección del Dr. en Filosofía Sergio Espinosa Proa, con el apoyo de Becas Mixtas Nacionales CONACYT y Dirección de Apoyo a la Investigación y al Posgrado de la Universidad de Guanajuato. Actualmente es estudiante del doctorado en Filosofía de la misma universidad en donde lleva a cabo la investigación: *Oposición, contradicción y diferencia en la voluntad de poder y la dialéctica hegeliana*.

Y extraviado el cielo
me vuelvo loco.
Georges Bataille

Desde las primeras obras de Nietzsche podemos encontrar una crítica a la tradición del pensamiento metafísico en su sentido trascendente. Más que buscar un fundamento de la vida superior o externo a ella o transformarla en un objeto estático de estudio que pueda ser representado por un método y un lenguaje que no perezcan, Nietzsche apuesta por un saber que se encuentre en constante desgarramiento; un saber jovial que se arriesgue a asumir todo aquello que no puede ser conceptualizado. Tal como el devenir de Heráclito nos muestra una tierra en constante temblor o tal como la sabiduría dionisiaca desbarata todo fundamento establecido, la *gaya ciencia* es aquella cuya raíz no se encuentra en una verdad fija que sirva para sustentar el conocimiento del mundo, tampoco es la alegría vacía por un entretenimiento superfluo suscitado por la indiferencia nihilista, sino que contiene en ella toda la profundidad del saber trágico y este saber es el que da cuenta de la transvaloración y la apertura de las grietas desde las cuales se vislumbra el *abismo* (*Abgrund*).

Agobiante situación: las posibilidades abiertas de nuevos cuestionamientos suscitados por este saber jovial hacen también que aquel que lo experimente enferme de vértigo, de desazón, de aislamiento, e inmerso en ello puede pasar mucho tiempo. Aquel cuerpo que se sumerge en tal experiencia es ejemplificado por el loco del fragmento 125 de *La gaya ciencia*, es también, el Zarathustra del *mediodía* y el Zarathustra convaleciente y en él se halla la constatación vital por excelencia: la muerte de Dios. Pero, ¿qué es este *gran acontecimiento*? La muerte de aquel Dios, que decía ser el único, es en sí misma plural: “la muerte de Dios es un acontecimiento de sentido múltiple. Por eso Nietzsche no cree en los

‘grandes acontecimientos’ ruidosos, sino en la pluralidad silenciosa de los sentidos de cada acontecimiento”.¹ Así, Nietzsche no nos presenta una versión única sobre este fallecimiento: lo muestra en *La gaya ciencia* y lo manifiesta de nuevo en *Así habló Zaratustra* a través del *Jubilado*, *De los compasivos* y *El más feo de los hombres*, siempre con distintos tintes: Dios ha sido asesinado por todos o por un solo hombre, pero también ha muerto de piedad.

El primer sentido se halla en el fragmento de *El loco*. Éste arremete en el espacio público más concurrido del pueblo preguntando algo de lo que él mismo ya sabe la respuesta: ha tenido una revelación y ahora quiere probarla. Lleva consigo una linterna encendida en plena mañana, acción carente de sentido que deja ver el carácter de *locura* que posee: ¿por qué iluminar lo que ya está iluminado en sí mismo? El sol ya nos es dado de manera irremediable y, por tanto, no necesitamos reforzar su luz con algo cuya potencia es evidentemente mucho menor, o, en otras palabras, si ya se tiene un sustento vasto y fuerte que desde su luminosidad puede darnos cuenta de todo lo que *es*, ¿qué sentido tiene semejante herramienta pequeña que no alcanza a iluminar todos los rincones existentes?

El loco revela que todos hemos asesinado a Dios y ello conlleva entonces un hacerse cargo. Hay una responsabilidad de esa muerte en todos aquellos que participaron de ella: ¿hemos asesinado a Dios siendo plenamente conscientes?, ¿la revelación que tiene el loco es un darse cuenta de sus propias acciones? O, en otras palabras, ¿no hay causas externas más que su propio atrevimiento? ¿Ya se tenía previsto el asesinato como una *grande* hazaña que resquebrajaría la firmeza de la Tierra o hay más bien cierto grado de ceguera, de imposibilidad de ver el porvenir o hay una apuesta? El loco es el único que parece generar nuevas preguntas y afirma incluso la incertidumbre contenida en sus acciones. Por ello es el único que en ese momento tiene un enfrentamiento con el abismo e inmerso en él sus cuestionamientos contienen cierto tinte de vacilación, pero también de éxtasis creciente: ¿qué hemos hecho? Sin Dios en el

panorama, ¿en dónde estamos colocados? Sin él, ¿qué consuelo queda? No hay ya consuelo metafísico. Luego de la sucesión agitada de preguntas, se llega al punto más denso: ¿qué juegos sagrados tendremos que inventar para limpiarnos la sangre de este asesinato? ¿No tendremos acaso que transformarnos ahora en dioses para estar a la altura de este terrible acontecimiento?

El segundo sentido de la muerte de Dios se halla en el fragmento de *El más feo de los hombres*, de la Cuarta parte del *Zaratustra*. Tal hombre, descubre Zaratustra, es el que asesinó a Dios porque no toleró la suprema compasión de ser visto por *algo* que todo lo ve:

Pero Él —*tenía que morir*: miraba con unos ojos que lo veían *todo* —veía las profundidades y las honduras del hombre, toda la encubierta ignominia y fealdad de éste. Su compasión carecía de pudor: penetraba arrastrándose hasta mis rincones más sucios. Ese máximo curioso, super-indiscreto, super-compasivo, tenía que morir. *Me veía siempre*: de tal testigo quise vengarme —o dejar de vivir. El Dios que veía todo, también al hombre: ¡ese Dios tenía que morir! El hombre no *soporta* que tal testigo viva.²

Se ha cometido tal crimen intentando borrar todo rastro de aquello que busca y afirma un sentimiento tan vil como la piedad, y esta concepción se halla intensificada en el fragmento *De los compasivos* ya no como una acción de una fuerza sobre otra. Es decir, el asesinato como el enfrentamiento de dos fuerzas en donde una, el fallecido o la fuerza débil, termina cediendo frente a otra, el asesino o la fuerza dominante, sino como el desvanecimiento de Dios a causa de su propia compasión: fuerza que se agota en sí misma: “‘También Dios tiene su infierno: es su amor a los hombres’. [...] ‘Dios ha muerto; a causa de su compasión por los hombres ha muerto Dios’”.³ Más adelante, en el fragmento del *Jubilado*, Zaratustra mantiene un diálogo más extenso con el último papa, a quien le pregunta si es verdad que Dios murió de esa manera:

Tú le has servido hasta el final, preguntó Zaratustra pensativo, después de un profundo silencio, ¿sabes cómo murió? ¿Es verdad, como se dice, que fue la compasión

la que le estranguló – que vio cómo el hombre pendía de la cruz, y no soportó que el amor al hombre se convirtiese en su infierno y finalmente en su muerte?⁴

¿Qué es, pues, la piedad? El nihilismo tiene aquí dos sentidos: por un lado, se refiere no tanto al valor de no-ser, sino al valor de *nada*, esta nada es la negación del devenir. Desde aquí se establece lo fijo que niega la pluralidad, es decir, el pensamiento metafísico, la ciencia o el cristianismo. Esto es enunciado como *voluntad de nada*. Por otra parte, el nihilismo también es la anulación de los propios valores suprasensibles desde sí mismos: *nada es verdad*, no hay Dios, ni lo *bueno*, ni lo *verdadero*, pero a partir de una desvaloración generada por un tedio, un creciente cansancio; así, lo único que queda es la vida, pero una vida depreciada y todo ello es expresión de las fuerzas reactivas.⁵ La piedad es una afirmación de este tipo de vida: amor a lo enfermo y débil. Así que, cuando se dice que Dios es asesinado o muere por piedad al asfixiarse con ella, quiere decir que

todo sucede como si la vida reactiva se le metiese por la garganta. El hombre reactivo da muerte a Dios porque ya no soporta su piedad [...] ya no soporta ningún testigo, quiere estar solo con su triunfo, y únicamente con sus fuerzas. Se pone en el lugar de Dios: ya no conoce valores superiores a la vida, sino únicamente una vida reactiva que tiene bastante con ella misma, que pretende secretar sus propios valores.⁶

Es la vida la que constantemente está en juego, pero, primero, como depreciada desde la larga sombra de Dios y de sus templos, la que encontraba su camino a través de los valores suprasensibles y que buscaba encontrar su estabilidad a pesar del devenir. Luego, la vida que elimina la figura de Dios para colocarse en su lugar con sus propios valores contruidos desde el tedio, aquella que prefiere no querer antes que querer algo sobre ella. En este vaivén y sucesión de valores, lo que sigue estando de fondo es la visión nihilista, y ésta no es más que aquello que impulsa la historia. Nietzsche muestra la noción de valores imperecederos que sólo van trasladándose sin ser puestos en duda: lo que alguna vez se lla-

mó Sustancia, en otro momento fue la divinidad, la Razón o la Ciencia, es decir, el fundamento sigue estando continuamente presente.

La revelación más profunda y más abismática sobre la muerte de Dios es aquella que remueve por completo tal sustrato, nada ocupa su lugar porque no hay lugar que deba ser ocupado. Dios no representa sólo la figura bíblica sino la firmeza misma y el carácter trascendente del pensamiento metafísico. Su muerte es la asimilación de que no hay un principio único de donde nazcan los valores fijos que fundamentan el conocimiento, también es la asunción de que tal fundamento no se encuentra fuera ni de quien conoce ni de la vida como tal, sino dentro de ellos, desde su potencia inmanente: la muerte de Dios es el desprendimiento de la objetividad.

Este fallecimiento es la revelación de que la metafísica no representa ningún sustento, de que no hay nada fijo en ella y, por tanto, deja ver que estamos completamente desamparados. En el parágrafo *En el horizonte de lo infinito* previo a la revelación del loco, se muestra un breve instante en el que aún se puede navegar en un mar inmenso, y el horizonte, aunque sea terrible en su infinitud, abre interminables posibilidades de acción. Una vez embarcándose, la tierra detrás se desmorona, lo que imposibilita el regreso y la nostalgia por aquello ni siquiera tiene ya lugar. Pero con la muerte de Dios todo esto desaparece por completo: no hay sol como punto de referencia, e, incluso, la barca desde la que se navegaba apaciblemente también se difumina; el horizonte se borra, el mar se vacía y la noche es cada vez más oscura. Es por ello que vagamos por el vacío sin noción espacial alguna, y carecemos también de las nociones temporales: no sabemos ahora cómo ha empezado todo esto, si existe algún origen y si alguna vez todo terminará. Ese es el vértigo que experimenta el loco.

Este acontecimiento de la pérdida de lo suprasensible como único referente, nos muestra de manera implícita la pérdida de lo sensible, es decir, el mar que se ha vaciado se ha llevado con él también todo mundo aparente. No quedan lugares que deban ser llenados una vez más, no hay tal cosa como espacios reservados para colocar nuevas figuras: el horizon-

te que ha desaparecido, lo ha hecho total y absolutamente: “¿qué mundo ha quedado?, ¿el aparente quizá?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!”⁷

Este desarraigo no trae consigo la idea de que todo deba ser sustituido, sino que es la manifestación de una ruptura, la discontinuidad irrumpe, Dioniso, que es la fragmentación misma, arremete: *al perderse la meta, se pierde también el camino*.⁸ Si, por un momento hay un vacío de valores, ¿no surge con esto un tercer significado de nihilismo? Es decir, la desaparición del fundamento trae consigo una forma de nihilismo implícita en la fuerza del devenir: desvanecimiento absoluto de valores fijos y por tanto *aniquilación* que posibilita la creación.

Sin consuelos metafísicos y sin sumergirse en la total indiferencia de la voluntad de la nada, se abre la posibilidad inagotablemente creadora de la *voluntad de poder*, o, mejor dicho, de las voluntades de poder. La muerte de Dios deja ver que éstas no son más que la pluralidad de fuerza activa (creativa) en toda su expresión y, como tal, se encuentra en constantes encuentros y relaciones de fuerzas en multiplicidad. Pero ¿qué significa aquí *poder*? No sólo dominio, sino creación, capacidad de afectar y ser afectado.

Voluntad de poder es la potencia apolínea-dionisiaca, aquello que no se deja comprender ni atrapar como concepto ni como valor inamovible. Es el constante desbaratamiento de lo que se concibe como Uno, como idéntico y homogéneo. Es el elemento genealógico que nos muestra las escisiones, la ruptura, la diferencia y la distancia. Es el abismo ya no de la nada sino de lo múltiple. La voluntad o sentimiento de poder como la capacidad de afectar y ser afectado no implica de ninguna manera pasividad, sino más bien sensibilidad, es, entonces, un *pathos*.⁹

En la voluntad de poder confluye la multiplicidad de fuerzas desde donde no sólo se quiere o se afirma la pluralidad, sino que, por esa afirmación, se posibilita la creación; en eso consiste la noción de poder: en la transformación a partir del sí dionisiaco. La genealogía, al sacudir o desprenderse de los fundamentos metafísicos, posibilita que la voluntad

de poder se muestre desde su inocencia como un juego entre el querer y el ser capaz de hacer, de crear, y este juego no es más que la expresión misma del azar en su discontinuidad, en sus fragmentos y en su heterogeneidad.

El azar puede ser representado como un juego de dados, los cuales, al ser lanzados, contienen en sí todas las posibilidades que podrían resultar y que, al mostrar una combinación, entonces ésta se afirma una vez y definitivamente. El lanzar los lados una y otra vez esperando una mejor combinación no es más que la manifestación de la fuerza reactiva a través del resentimiento, es la negación casi caprichosa del azar mismo; si se acepta con entereza el curso que los dados han seguido, entonces se ha asentido a la multiplicidad y, por tanto, no hay lugar para la culpa en la voluntad. Hay en todo ello una *voluntad de suerte*, como lo expresa Bataille.

La apertura del mundo, luego de la muerte de Dios, es inmensa y la afirmación del azar sin especulación implica una entrega completa al juego, al movimiento múltiple de la voluntad de poder. Es decir, los dados pueden ser echados, al menos, desde dos posturas, una, la que especula con la probabilidad, la que ata su resultado a la ganancia y concibe el futuro encadenado a las posibilidades pasadas, por tanto, es una postura cerrada y limitada en la medida en que permanece dentro de los rangos de lo que no tiene oportunidad de ser diferente; y otra, la que lanza desinteresadamente y acepta el riesgo de lo desconocido, acción sin tintes utilitarios que no espera nada y, por tanto, juega en el presente con la posibilidad ilimitada, va más allá de los contornos del ser al afirmar y comprometerse con lo que aún no es.¹⁰ Jugar coloca constantemente al jugador en un equilibrio precario suscitado por el borde del abismo: “Entretanto vago todavía por mares inciertos; el azar me adula, el azar lisonjero; hacia adelante y hacia atrás miro —aún no veo final alguno—”.¹¹

Los modos de valorar la vida desde la genealogía, la gaya ciencia y el pensamiento trágico, son valoraciones desde lo abismático, y, por tanto, quien es capaz de afirmar todo ello lo hace desde la ligereza representada por la figura del pájaro en el Zaratustra: “Y quien no es pájaro no debe hacer su nido sobre los abismos”.¹² Esto es, que la muerte de Dios se

asume no sólo desde el horror de perder de vista toda referencia, toda certeza y toda finalidad, sino que hay alegría en ese espanto, jovialidad trágica. Hay sencillez e ingenuidad en esa alegría, en esa risa que afirma desde sí lo espantoso de la existencia.

El asentimiento al azar es lo que Nietzsche expresa como *amor fati*, y no amor al destino en un sentido estoico y mucho menos de resignación, sino amor a la posibilidad de que todo sea de *esta* manera, no sólo una, sino infinitad de veces. Es el enfrentamiento que Zaratustra tiene con el espíritu de la pesadez en el fragmento *De la visión y del enigma*: “¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!”.¹³ Sólo el pensamiento abismal podría ser capaz de soportar tremendo peso, tremenda afirmación de la multiplicidad de fuerzas que es la voluntad de poder. En otras palabras, el eterno retorno es la propuesta ante la inmensidad y el vértigo que deja la muerte de Dios, pues es el decir sí precisamente a esa inmensidad y a ese vértigo, es colocarse en la inmanencia de la propia vida y no buscar un sustento fuera o sobre ella. *Amor fati* es “tener una actitud dionisiaca con la existencia”,¹⁴ es, no sólo poder asumir que todo lo que *fue*, fue de esa manera porque *así lo quise*, sino, mejor aún, *así lo querré*. Esa, nos dice Nietzsche, es la única redención: llevar la afirmación incluso a todos los abismos.¹⁵

Los constantes encuentros entre las fuerzas son las expresiones *concretas* del azar, aunque no expresiones continuas, sino diversas. Así, por ejemplo, en el lanzamiento de dados no hay una necesidad específica que anteceda al tiro, no hay, tal como lo plantea Bataille, una especulación que busque una probabilidad, pero sí hay, como lo dice Deleuze, una afirmación necesaria del resultado. Es decir, el azar no contiene en sí forma ni estructura, pero una vez que una potencia se encuentra con otra, sí se genera un resultado específico y no queda más que afirmarlo completa y absolutamente en su multiplicidad.

En contraposición a esto la ciencia se expresa a partir de abstracciones que siempre buscan la igualdad y la compensación en una unidad, y, con ello, se elimina la diferencia contenida en ésta. Nietzsche toma distancia de la ciencia, la cual, al mantener al margen toda noción de pluralidad,

centra su labor en la pura fuerza reactiva. En otras palabras, la ciencia busca el utilitarismo y la igualdad, centra sus preceptos en: “la identidad lógica, [...] la igualdad matemática [y] el equilibrio físico”.¹⁶ Es decir, en las *tres formas de lo indiferenciado*, todo lo contrario a los caminos escabrosos de la diferencia y lo heterogéneo de la voluntad de poder.

Al seguirse esto, podemos ver que la propuesta del eterno retorno no se expresa como un precepto científico ni tiene pretensiones de serlo, en el sentido de que no se refiere a lo idéntico ni busca la compensación de cantidades en las fuerzas. Más bien, al ser el pensamiento abismal, es la afirmación de lo múltiple y, por tanto, no busca un perpetuo estado de equilibrio. En el eterno retorno lo que regresa no es lo idéntico, sino la repetición de lo diferente. La subversión de los valores metafísicos permite plantear ahora que al *ser puede dársele el carácter del devenir* y al *devenir el carácter del ser*. Es decir, el *ser* de las cosas ya no es lo fijo, lo suprasensible y lo inmutable, sino es el hecho de que *pasen*, es que constantemente dejen de ser, pero ello no implica que haya desaparición, sino transformación, heterogeneidad, diferencia. Al darle al ser el carácter del devenir, es decir, del *pasaje*, posibilita la afirmación del instante presente que en sí mismo es total y eterno. El eterno retorno es, entonces, la afirmación de la voluntad de poder: no hay ya mundo suprasensible al cual adherirse.

Luego, ¿no dice Nietzsche a través de la revelación del demon de *La gaya ciencia*, que todo regresará de la misma manera en que se presenta en este instante? ¿El mismo rayo de luz, la misma araña e incluso él mismo haciendo esta revelación? ¿No se refiere esto a un principio de identidad? Sin duda, no puede hablarse del eterno retorno separado a estas nociones de lo idéntico, pero a partir de ahí, se establecen bifurcaciones. En primer lugar, cuando el demon sugiere el *qué pasaría si* esta vida regresara tal como la has vivido, está abriendo la posibilidad a la afirmación de la existencia tal como se manifiesta, y, por tanto, nos revela el *Amor fati*: el decir sí incondicionalmente al presente constante, producto del azar. No es que la misma araña o el mismo claro de luna

regresen como copias de objetos exactos y precisos, no hay objeto sino la pura afirmación de que ese instante *sea*, no sólo en ese momento, sino quererlo inocentemente como si fuera a repetirse infinitas veces.

Y, en segundo lugar, está mostrando al instante como el punto en donde la afirmación se constata: no es posible asentir si no es en el presente, que es en donde confluye lo pasado y lo futuro. Es decir, el demon trae a colación lo entero de la vida, no es posible dividirla entre lo que ya fue, lo que es y lo que será como estados aislados o superados, pues en el instante se anula la noción lineal del tiempo: al afirmar ahora los dolores y las alegrías pasadas, se las hace actuales y, por tanto, se reconfiguran, tal como sucede con el decir sí al porvenir, reconociendo éste como lo desconocido y aceptando el azar contenido en él. Luego Nietzsche expresa que *las mismas fuerzas que te crearon, regresarán para crearte una vez más* y así indefinidas veces. En este sentido, no se habla que en el eterno retorno impere un principio de identidad como tal, sino que lo que regresa es el regresar mismo, y ese regresar es el paso del devenir, el cual es esencialmente múltiple:

Nietzsche ha intentado imprimirle el ser al devenir, lo que significa que *cada instante* es eterno. Eterno en su corrimiento, eterno en su emergencia, eterno en su desaparición. Lo eterno de cada instante es *su fuga*. Y el hecho de que “pueda correr” es precisamente su ser, es decir, su *potencia*, su *fuerza*. El pensamiento del ER es el modo en que Nietzsche trata de restablecer el valor de la vida *en todo su poder*. Su valor es su fuerza, es *la fuerza*.¹⁷

El eterno retorno como el pensamiento abismal en donde todo corre imparablemente es lo que asalta a Zarathustra en el fragmento de *El convaleciente*. Salta como un *loco* cuando una revelación lo arremete: en el eterno retorno *el abismo habla* y eso, de manera inevitable, le provoca a Zarathustra un vértigo tan grande que lo deja en cama durante siete días. Son sus animales, la serpiente y el águila, el orgullo y la inteligencia, los que al final posibilitan la asimilación de la revelación. Ellos son los que expresan que *todas las cosas bailan*, como ese juego de fuerzas que escapa

a la finalidad y a la intencionalidad; es en este fragmento en donde el eterno retorno se muestra en todo su esplendor, pues deja ver subvertidos los valores de *ser* y de lo *eterno*. El primero se dirige ahora hacia lo corruptible y el segundo no como lo perdurable, no como aquello que desde la ausencia de tiempo no sufre transformaciones, sino al contrario, lo eterno como las fuerzas incesantes que regresan desde lo diferencial del devenir:

Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser. Todo se rompe, todo se recompone; eternamente la misma casa del ser se construye a sí misma. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser. [...] El centro está en todas partes.¹⁸

Luego, Zarathustra nos dice que la náusea y el horror que lo invadieron cuando llegó a él la revelación del eterno retorno, no sólo provinieron de la apertura inagotable de lo múltiple, sino de la posibilidad de que incluso el más bajo de los hombres pudiese regresar eternamente. Un temor arremete de manera inevitable: si en el eterno retorno confluyen toda la fuerza activa y todo el querer de la voluntad de poder, y si hemos dicho que ésta es el encuentro incesante de las fuerzas reactivas y activas, o superiores e inferiores, ¿es posible que, dentro de la multiplicidad del devenir, el aspecto que regrese sea lo reactivo, es decir, lo que busca lo útil, lo igual, y, por tanto, lo nihilista, el resentimiento, lo que niega la vida? Y, entonces, Zarathustra rememora el fragmento *De la visión y del enigma*, en donde una serpiente negra entra por su boca asfixiándolo, símbolo de un profundo hastío y de un asco por la vida, por los hombres: ¿es esto lo que retornará? ¿Tanta angustia, tanta tristeza, tanto adormecimiento, perpetuo estrangulamiento? Zarathustra tiembla ante esa posibilidad: “en una oquedad se transformó para mí la tierra de los hombres, su pecho se hundió, todo lo vivo convirtiéndose para mí en putrefacción humana y en huesos y en caduco pasado”.¹⁹ Desde esta perspectiva, el eterno retorno se hace insoportable, dice Deleuze, incluso imposible, pues introduce la

contradicción: ¿cómo sería posible que se afirmara en un devenir reactivo, nihilista? Zaratustra muerde la cabeza de la serpiente y la arroja lejos de sí, con ello se muestra como hombre transformado, un hombre que ríe, pero no ríe como los demás.

De aquí se desprende que el eterno retorno posee una doble selección: “de la actividad de la fuerza y de la afirmación en la voluntad”.²⁰ Es decir, el nihilismo, que es la voluntad de la nada y que se encuentra implícito en las fuerzas reactivas, se ha encargado de negar lo activo y, a través de ello, buscar su propia conservación: hacer del devenir un devenir reactivo y lo que perdura en éste es la debilidad, la vida disminuida. Pero ¿qué pasa cuando esta voluntad de la nada se refiere al eterno retorno? Entonces sólo así se aleja de las fuerzas reactivas: “Únicamente el eterno retorno hace del nihilismo un nihilismo completo, *porque hace de la negación una negación de 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”.²¹ Es por ello que Zaratustra apuesta siempre por quien desea su propio ocaso.

En otras palabras, el eterno retorno al moverse desde la voluntad de poder se mueve desde el *querer* más profundo, por tanto, de aquello que se quiera su regreso, incluso de los valores nihilistas, se querrá en completa afirmación y eso ya aniquila tales valores desde sí mismos al transformarlos. Esto quiere decir que el nihilismo es un *volverse contra sí mismo* mientras que el eterno retorno posibilita una *destrucción de sí mismo*. La diferencia estriba en que el primero es negativo, producto de fuerzas inferiores, no reconoce sus propias potencias cambiantes, mientras que el segundo es precisamente todo lo contrario, es la afirmación de la desestructuración: lo reactivo transmuta en activo al afirmarse.

El segundo aspecto deriva de lo anterior: en éste nunca regresan las fuerzas reactivas, por más profundas que sean. Esta segunda consideración es la curación de Zaratustra, el vencimiento del nihilismo desde sí mismo a través del eterno retorno. Este recobramiento de Zaratustra (su

curación fue inventar nuevas canciones estando sumergido en la convalecencia) se hace a manera de un restablecimiento (*Verwindung*) más que de una superación lineal (*Überwindung*), y así, ya estando repuesto (*verwindet*),²² no sólo puede dar nuevas respuestas a los problemas de la existencia, sino que, mejor aún, abre la posibilidad de plantear nuevas interrogantes.

La muerte de Dios se asume ahora, no ya desde el vértigo de encontrarse en un mar vacío y bajo un cielo sin sol, sino que Zaratustra, o el espíritu libre, encuentra la oportunidad para embarcarse de una vez por todas hacia lo desconocido y hacerlo ya no con miedo, sino con goce, incluso cuando el panorama parezca borroso, pues “es preciso derruir la trascendencia riendo”.²³ Que Dios muera parece generar una especie de alivio, parece traer el tipo de liberación que surge cuando fallece alguien que ha lidiado durante mucho tiempo con una enfermedad terrible, se ha difuminado la pesadumbre, Zaratustra es, pues, el filósofo de los pies ligeros, el primero que sabe bailar, el Dioniso que salta:

nosotros, filósofos y “espíritus libres”, ante la noticia de que el “viejo dios ha muerto” nos sentimos como iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón rebosa de gratitud, sorpresa, premonición, espera –por fin el horizonte nos parece de nuevo libre, incluso si no está claro, por fin podemos hacer que zarpen nuestros barcos, que zarpen hacia todos los peligros, todas las empresas arriesgadas del hombre de conocimiento están de nuevo permitidas, el mar, nuestro mar está de nuevo abierto, quizá no haya habido nunca un “mar tan abierto”–.²⁴

Este fragmento del Libro Quinto de *La gaya ciencia* nos guía ya hacia el *Así habló Zaratustra* como el libro de quien se sumerge en lo más extraño y peligroso, quien se embarca hacia los senderos desconocidos sin oponer resistencia. Ya desde el prólogo del libro, Zaratustra nos anuncia, a través de la figura del volatinero, que el hombre es precisamente una cuerda que se tensa (entre el animal y el superhombre) sobre el abismo. Hay en ello un constante peligro, un riesgo de perecer, y es precisamente por eso que, si hay algo de grande y digno de amarse en el hombre es el hecho de que no sea una meta, sino un puente, que no sea nunca

algo acabado ni definitivo, sino constante transición. Todo en el hombre tiene un carácter efímero, él es quien tiende al ocaso. El volatinero, aun sabiendo todo eso, no renuncia a esa profesión, por eso, cuando cae, Zarathustra es el único que no se aleja y, antes de morir, cuando por un momento teme por su destino, es reconfortado al anunciarle que todo lo que *es*, dejará de ser en ese instante: no hay alma, ni infierno; sin fundamento metafísico de la vida, todo lo que el volatinero ha sido, desaparecerá. Pero en ese momento decisivo que es la muerte, se ve a sí mismo como un vil animal que sólo fue amaestrado para bailar y se lamenta, Zarathustra lo contradice: caminar sobre el abismo es lo más digno de afirmarse.

El eterno retorno al ser la afirmación de la repetición y del instante libera al hombre de buscar más allá de la propia vida una finalidad inalcanzable, al mismo tiempo que lo libera de concebir su existencia como una carga que debe ser superada, pulveriza el servilismo y es la posibilidad de que se pueda pensar el mundo lejos de la historia que persigue fines. Pero esto no quiere decir que el eterno retorno, a partir del resquebrajamiento metafísico, puesto en evidencia con el análisis genealógico y con la gaya ciencia, pretenda encontrar un principio verdadero del que deba brotar un modo de existencia, sino que busca asumir el azar desde la fortaleza, *fortaleza trágica*. La afirmación del instante, de todo lo que *pasa*, querer su repetición y el amor al destino, muestran cierto grado de vulnerabilidad humana, y esto posibilita reconocer lo efímero en el hombre mismo y darse cuenta de que, precisamente, no puede dar cuenta de las cosas de una manera definitiva, pero puede amar y desear el devenir impreso en ellas.

Es probable que sea inevitable preguntar: ¿cómo es posible hacer la afirmación de un terrible desasimiento de esta índole? ¿Cómo escapar del nihilismo? Y más enigmático aún, ¿cómo es posible hacer tal afirmación con jovialidad y ligereza si se está sumergido en un vértigo imparable en donde los puntos de referencia constantemente pueden tambalear? Es quizá imposible responder esta pregunta si se plantea desde un ¿cómo afirmar?, pues al intentar contestarla se podrían estar estableciendo pre-

ceptos y, por tanto, imponiendo valores casi como recetas. Nietzsche nos ha mostrado los caminos de Zaratustra y éste mismo ha pedido que tales caminos sean olvidados. El pensamiento nietzscheano del eterno retorno funge, no como una respuesta definitiva a los problemas de la existencia, sino como la apertura al desgarramiento que, de hecho, es la existencia misma.

Notas

¹ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 11.

² F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 357.

³ *Ibid.*, p. 138.

⁴ *Ibid.*, p. 349.

⁵ Este tipo de fuerzas, las reactivas, es decir, las utilitarias, las que buscan finalidades concretas, las nihilistas, las que niegan los valores de la pluralidad (ciencia, metafísica, cristianismo), se hallan siempre en relación a las fuerzas activas, las que sobrepasan la conciencia, las creativas, las transformadoras, el juego de Heráclito, el *sí* trágico, el automovimiento de Gadamer.

⁶ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 211.

⁷ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2002, p. 58.

⁸ Cf. F. Nietzsche, “La sombra” en *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, p. 367.

⁹ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 91.

¹⁰ Cf. Bataille, Georges, *Sobre Nietzsche. Voluntad de Suerte*, Madrid, Taurus, 1984, p. 168.

¹¹ Nietzsche, “De la bienaventuranza no querida” en *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, p. 232.

¹² *Ibid.*, p. 158.

¹³ *Ibid.*, p. 225.

¹⁴ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889) IV*, Madrid, Tecnos, 2006-2008, p. 677.

¹⁵ F. Nietzsche, “Antes de la salida del sol” en *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, p. 235.

¹⁶ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 67.

¹⁷ S. Espinosa, *De la pernóctancia del pensar (ensayos sobre Nietzsche)*, México, Ediciones de Medianoche, 2008, p. 59.

¹⁸ F. Nietzsche, “El convaleciente” en *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, pp. 229-300.

¹⁹ *Ibid.*, p. 301.

²⁰ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 98.

²¹ *Ibid.*, p. 101.

²² Manuel Barrios Casares, “Nietzsche: la crítica de la metafísica como curvatura de la Ilustración” en F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, trad. de A. Brotons, Madrid, Akal, 1996, p. 11.

²³ Bataille, *op. cit.*, p. 77.

²⁴ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, *op. cit.*, pp. 260-261.

Referencias

- BATAILLE, Georges, *Sobre Nietzsche. Voluntad de Suerte*, Madrid, Taurus, 1984.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. de C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1998.
- ESPINOSA, Sergio, *De la pernoctancia del pensar (ensayos sobre Nietzsche)*, México, Ediciones de Medianoche, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- _____, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2002.
- _____, *Fragmentos póstumos (1885-1889) IV*, trad. L. Vermal, Madrid, Tecnos, 2006-2008.
- _____, *Humano, demasiado humano*, trad. A. Brotons, Madrid, Akal, 1996.
- _____, *La gaya ciencia*, trad. Luis Vermal, Madrid, Tecnos, 2016.



Recepción: 26 de noviembre de 2018

Aceptación: 3 de junio de 2019