

Elizabeth Muñoz Barquero

Eterno retorno e historia: El caso de Nietzsche

Las consecuencias de nuestras acciones nos agarran por los cabellos, harto indiferentes a que digamos que, entre tanto, nosotros hemos "mejorado".

(Más allá del bien y del mal, # 179).

Summary: *The way to and from eternal recurrence is reviewed. If history is understood as conscious and modifying human action upon becoming, which moves during an irreversible time and without a predetermined purpose, the eternal recurrence taken as absolute criterion means paralysis; as a characteristic of an archaic mentality (apud Mircea Eliade), irreversibility of time ceases; as a mere hypothesis, it would be useful as life rule, so that human beings face the "here" without concessions, without transcendence. From the latter point of view some Nietzschean elements could be rescued for a philosophy of history.*

Resumen: *Se revisa el camino hacia el eterno retorno y desde él. Si se entiende la historia como acción humana consciente y modificadora en el devenir, que transcurre en un tiempo irreversible y sin una meta predeterminada, el eterno retorno, tomado como criterio absoluto, significa parálisis; como rasgo de una mentalidad arcaica (apud Mircea Eliade), se anula la irreversibilidad del tiempo; como mera hipótesis serviría como regla de vida, para que los humanos se enfrenten al "acá" sin concesiones, sin transcendencia. Desde esta últi-*

ma perspectiva, pueden rescatarse elementos de Nietzsche para una filosofía de la historia.

I. El camino hacia el eterno retorno

De la caída de la metafísica a la muerte de Dios; de la muerte de Dios al nihilismo; del nihilismo al eterno retorno.

Según Nietzsche, la metafísica es la ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre, pero como si éstos fueran verdades fundamentales'. Uno de esos errores consiste en establecer un mundo 'real' opuesto a un mundo -éste- concebido como 'aparente'. Platón, el cristianismo y Kant representan tres blancos favoritos, dado que, desde la perspectiva nietzscheana, han falsificado la realidad. Así, por ejemplo, en *El ocaso de los ídolos* afirma que las bases sobre las que 'este' mundo ha sido declarado como aparente, más bien establecen su realidad, ya que otra clase de realidad es totalmente indemostrable; que el 'mundo verdadero' ha sido construido por oposición al mundo real, pero que ciertamente el primero es el aparente porque no es más que una ilusión óptico-moral; que 'otro' mundo no tiene sentido a menos que domine en nosotros una especie de recelo, un

“afán de calumnia” frente a la vida: en este caso nos vengamos de la vida mediante la fantasmagoría de ‘otra’ vida, una vida ‘mejor’. También afirma que el dividir el mundo en ‘real’ y ‘aparente’ (como lo hacen el cristianismo y Kant) es tan sólo un síntoma de *décadence*, de una vida en descenso. Por otra parte, argumenta Nietzsche, no podemos tener deberes hacia un mundo que no podemos conocer. El ‘mundo verdadero’ es una idea que ha llegado a ser inútil y, por lo tanto, debe ser abolida (Platón “se sonroja de vergüenza”...). Queda abolida también el ‘mundo aparente’². La decadencia, una regresión fisiológica, una vitalidad disminuida, produce un asco por la vida y una huída a otro mundo, inventado. Mas igualmente el sufrimiento que genera ‘este’ mundo -sufrimiento debido a la contradicción, la ilusión y el cambio- es lo que ha inspirado la idea del ‘mundo verdadero’³. Si se anula el “platonismo”, se anula la diferencia entre un mundo aparente y uno verdadero; luego, no tiene sentido hablar de la existencia de Dios. En efecto, para Nietzsche el más importante de los acontecimientos recientes es que “Dios ha muerto” y la fe en el Dios cristiano ha sido aniquilada⁴. Pero sucede que con la muerte de Dios se ponen en entredicho, pierden su crédito los valores supremos que sobre él se sostenían; la consecuencia es el nihilismo. “Los valores supremos, a cuyo servicio consagraba la vida el hombre (...) fueron considerados como mandamientos de Dios (...) como verdaderos mundos, como esperanza y vida futuras. Hoy, que conocemos la mezquina procedencia de estos valores, el universo nos parece desvalorizado, ‘falto de sentido’...”.⁵

El nihilismo es el reconocimiento de que se han despilfarrado las fuerzas, la incertidumbre, la falta de ocasión de rehacerse de algún modo⁶; pero el nihilismo tiene matices: el nihilismo “radical” es la creencia en una absoluta desvalorización de la existencia⁷. Por otra parte, hemos de distinguir entre el nihilismo activo -aumento de poder en el espíritu- y el nihilismo pasivo -decadencia y retroceso del poder del espíritu-. Ambos reconocen que los fines y valores preconizados hasta ese momento son impropios, pero el nihilismo pasivo ya no ataca. Entonces todo lo que alivia, todo lo que tranquiliza pasa al primer plano, ora como religión, ora como moral, ora como política⁸.

Nietzsche, nihilista activo, ataca: le dice “sí” a este mundo, el “de acá”, que es el único que hay; le dice sí a la existencia tal cual es. ¿Y cómo es?

Es devenir (porque el ser, recordemos, se atribuía al ex “mundo verdadero”), sin sentido y sin finalidad. El devenir -dice- no tiene ninguna meta, no desagua en un “ser” ni es un estado de apariencia⁹. Esta existencia es la que el autor desea que vuelva constantemente de una manera inevitable, sin un desenlace en la nada: el eterno retorno, la más “científica” de todas las hipótesis posibles¹⁰. Sin duda, nuestro autor intentó, con poco éxito como se verá, darle una base científica. Para tales efectos, sus tesis más importantes son que el tiempo es infinito y que todo lo que puede transcurrir en el tiempo es finito:

“La cantidad de fuerza que obra en el universo es determinada, no es ‘infinita’ (...). Por consiguiente, el número de las posiciones, variaciones, combinaciones y desarrollos de esta fuerza es ciertamente enorme y prácticamente ‘incalculable’, pero siempre determinado y nunca infinito. Pero el tiempo en que esta fuerza se desarrolla es infinito, es decir esta fuerza es eternamente igual y eternamente activa; hasta este momento ha transcurrido ya un infinito, esto es, ya se han verificado todos los posibles desarrollos de dicha fuerza. Por consiguiente, también todos los desarrollos momentáneos deben ser repeticiones (...) y así sucesivamente, hacia delante y hacia atrás.”¹¹.

Se desprende que el mundo carece de la facultad de renovarse eternamente y que dado que las combinaciones posibles de la fuerza finita, son finitas, en un tiempo infinito, aquellas se repiten infinitas veces. El correlato poético de lo anterior lo encontramos en lo que Zarathustra, el maestro del eterno retorno, le dice al enano:

“¡Mira este instante! Desde este pórtico del momento va *hacia atrás* una larga y eterna calle: detrás de nosotros hay una eternidad.

Todo lo *capaz* de correr ¿no debe haber recorrido ya alguna vez esta calle? Todo lo que *puede* suceder ¿no debe haber sucedido (...) ya alguna vez?

¿Y no están todas las cosas trabadas de tal modo que este instante atrae en pos de sí todo lo venidero? (...)

¡Porque todo lo *capaz* de correr *debe* recorrer también una vez más esta larga calle que sube!”¹².

Según nuestro autor, entre las combinaciones mencionadas más arriba y su próximo retorno deben desarrollarse todas las combinaciones aún posibles y cada una de estas condiciona toda la sucesión de combinaciones de la misma serie; con esta idea asegura demostrar un círculo de series absolutamente idénticas, que el mundo es un círculo

que ya se ha repetido infinitas veces y que lo seguirá haciendo ¹³.

Nótese que Nietzsche rechaza la hipótesis de un mundo creado (y, como se ha mostrado ya, que tenga una meta). El mundo deviene, pero no comenzó nunca a devenir ni a pasar; en un tiempo infinito, si el mundo pudiera fijarse, perecer o si pudiera alcanzar un estado de equilibrio y si tuviera una finalidad, ya debería haber alcanzado tales estados. Pero no han sido alcanzados ¹⁴ (luego aquellas suposiciones son falsas).

El devenir no es creativo, es decir, no produce novedades, porque un devenir siempre nuevo hasta lo infinito es una contradicción: supondría una fuerza que creciese hasta lo infinito ¹⁵. Zarathustra enseña

“(…) que todas las cosas vuelven eternamente y nosotros mismos con ellas, que nosotros hemos existido ya infinidad de veces y todas las cosas con nosotros (...), que hay un gran año (...) que a semejanza de un reloj de arena, tiene siempre que darse vuelta al revés para volver a correr y vaciarse de nuevo”. ¹⁶

Mas las nociones anteriores presentan problemas. Se ha señalado, con todo fundamento, que Nietzsche no indica criterios para distinguir un círculo de repeticiones anterior de otro posterior (con lo cual no habría eterno retorno) y que si se tratara de un único círculo aún sin cerrar, al hacerlo tendría que detenerse (y tampoco habría eterno retorno) ¹⁷. También se ha establecido, con gran acierto, que no es intrínsecamente necesario que entre una combinación y su retorno deban ocurrir todas las otras posibles combinaciones y, que aunque fuera así, de ello nada se desprende directamente acerca del orden en que ocurrirían las combinaciones ¹⁸. Así las cosas, si se toma como criterio absoluto, el eterno retorno está en quiebra.

II. Eterno retorno de lo mismo: pensamiento selectivo, regla de vida y ascesis

Hasta qué punto Nietzsche se dio cuenta de las limitaciones de su justificación científica del eterno retorno, no lo podemos decir. Ha de observarse, sin embargo, que él consideró que el círculo de las repeticiones podría no ser más que una probabilidad, pero que, incluso como tal, dicho pensamiento podría conmovernos y configurarnos (como ha obrado la posibilidad de una condenación

eterna) ¹⁹. Tomando en cuenta lo anterior, si Nietzsche planteó la repetición eterna como mera hipótesis, sería entonces muy consecuente, pues para nosotros es obvio que decirle sí a la vida, “a la existencia tal como es” en el sentido apuntado más arriba, no implica necesariamente la tesis del eterno retorno (aunque este no estuviera quebrado). Mas para el autor, ese decir sí significa una prueba; *soportar la idea del eterno retorno* es como una demostración de fuerza, de poder (y el que no pasa la prueba cae en el nihilismo pasivo o en el nihilismo radical). El eterno retorno constituye un pensamiento selectivo: los que no lo acepten - los que no pasen la prueba - desaparecerán ²⁰. El eterno retorno será rechazado como una maldición por los débiles y, posiblemente, será abrazada por los más fuertes, los que están a la altura de la mayor desgracia y que, por esto, no le temen a la desgracia porque están seguros de su poder ²¹.

La idea de la repetición de lo mismo se presenta como un reto y como una noción que puede educar, transformar al que la asuma: es una doctrina que pasa a los hombres por el tamiz, que lanza a todos -débiles y fuertes- a decisiones ²². El reto exige un imperativo: “Vive de modo que desees volver a vivir...” ²³. Y he aquí la pregunta que debe formularse ante todo lo que se disponga uno a hacer, la que representará la más grande fuerza: “¿Es esto de tal naturaleza que yo lo quisiera hacer por toda una eternidad?” ²⁴

“No viváis contemplativamente esperando bienaventuranzas y gracias desconocidas, sino de modo que quisiérais vivir otra vez y vivir del mismo modo eternamente. Nuestro deber se nos presenta a cada momento.” ²⁵

Vemos pues que la tesis del eterno retorno se presenta como una suerte de imperativo categórico kantiano, como una regla de vida o como una “fuerza reguladora”.

Para soportar el pensamiento del eterno retorno -dice Nietzsche- se requiere la transmutación de todos los valores: preferir la incertidumbre a la seguridad, la voluntad de potencia a la voluntad de conservación; se requiere asimismo encontrar nuevos remedios contra el hecho del dolor, entender éste como un instrumento, como padre de la alegría ²⁶. Con esto en mente, Nietzsche no podía menos que aspirar a naturalizar de nuevo el ascetismo, así: en lugar de un propósito de negación, el de robustecimiento, una gimnástica, una educación de la fuerza de la voluntad. No cabe duda de

que el autor pensaba que la prueba es dura y larga; no nos extraña pues lo que quiere para su tipo de discípulos:

“(...) les deseo sufrimientos, abandono, enfermedad, malos tratos, desprecio; (...) no tengo compasión de ellos, porque deseo para ellos la única cosa que hoy puede revelar si un hombre tiene o no valor: ¡que aguante con firmeza!”.²⁷

Habría que haber nacido sin olfato para no percibir aquí un fuerte aroma estoico (con el perdón de Nietzsche). Pero volvamos al sí y a la “gran prueba”. Mantenerse en el sí comporta aceptar una nueva concepción del mundo a la vez que practicar una determinada actitud hacia él. Una extática afirmación del carácter complejo de la vida, la eterna voluntad de creación, de fecundidad, de retorno; una afirmación dionisíaca del mundo, como es, sin detracción ni elección: para Dionisos la existencia es lo bastante sagrada para justificar el más grande sufrimiento (a diferencia del “Crucificado”); Dionisos despedazado es una promesa de vida. Debemos entonces querer el círculo eterno, las mismas cosas, ser, en fin, dionisíacos frente a la existencia. En este punto -afirma Nietzsche- su fórmula es “amor fati”. Seres dionisíacos para este mundo, también dionisíaco (en el que quizás algunos logren instalarse), que debe llamarse voluntad de dominio²⁸ (evangelio del futuro...).

III. Excursus

1. Lo que percibió Nietzsche en 1881, “a 6000 pies por encima del hombre y del tiempo”, la idea del eterno retorno, tiene muy ilustres antecedentes. El autor mismo dice que *podría* haber sido enseñada ya por Heráclito, pero -continúa- al menos la Stoa tiene trazas de ella y los estoicos heredaron casi todas sus nociones principales de Heráclito²⁹. Que los estoicos enseñaban tal doctrina es efectivamente cierto. Pero hemos de notar que si de filiación se tratara, habría que retroceder al menos hasta Jenófanes, Pitágoras y Empédocles. El primero afirmaba que el todo es uno, increado y eterno; el segundo, que periódicamente lo que ha sucedido se repite, y nada es absolutamente nuevo. El tercero que las cosas no dejan nunca de transmutarse, ya confluendo en un único orden o separadas; nacen y no es durable su vida pero también cambian ininterrumpidamente y por ello son inmutables a lo largo del ciclo (gran año)³⁰. Los es-

toicos antiguos pensaban que el mundo es increado e indestructible. La materia prima del cosmos, el fuego, se transmuta en diversos estados físicos merced a la actividad del *lógos*, principio racional universal. En la transmutación se produce el recurso de un ciclo regular que vuelve una y otra vez a la conflagración, en la cual el fuego original termina un ciclo e inicia otro (esta es la tesis que se supone heredaron de Heráclito). Cada uno de estos períodos es idéntico y así, todo suceso del universo se repite una y otra vez³¹. Ideas parecidas se encuentran en la India, Irán (con influencia de Babilonia) y también entre los mayas del Yucatán y los aztecas mexicanos³². Es difícil no atender a esta presencia casi universal de la noción del eterno retorno de lo mismo y deseamos ofrecer algunas explicaciones, basándonos en las tesis de Mircea Eliade, como sigue.

Según este investigador, en las sociedades “primitivas” la vida se desarrolla en el tiempo pero no lleva la carga de éste; no registra en la conciencia la irreversibilidad de los acontecimientos; existe en la mentalidad arcaica una negativa a conservar la memoria del pasado y, por lo tanto, de los acontecimientos inusitados (i.e., sin modelo arquetípico) que constituyen la duración concreta. Señala que las fases de la luna -aparición, crecimiento, mengua, desaparición seguida de reaparición- han desempeñado un papel importantísimo en las concepciones cíclicas: así como la desaparición de la luna nunca es definitiva, tampoco lo es la del hombre ni la de la humanidad³³.

Todavía más interesante es su afirmación de que esta concepción cíclica se ha conservado también en las culturas históricas. El factor dominante en todas las concepciones cósmico-mitológicas lunares es el retorno cíclico de lo que antes fue, el eterno retorno. Este delata una ontología no contaminada por el tiempo y el devenir. Para él el mito del eterno retorno en los griegos -variante última del mito arcaico de la repetición- buscaba satisfacer su sed metafísica de lo óntico y de lo estático:

“Desde el punto de vista de lo infinito, el devenir de las cosas que vuelven sin cesar en el mismo estado es, por consiguiente, implícitamente anulado y hasta puede afirmarse que el ‘el mundo queda en su lugar’.”³⁴

De igual manera, el “primitivo” al atribuir al tiempo una dirección cíclica, anula su irreversibilidad. Ningún acontecimiento es irreversible, ninguna transformación es definitiva.

Los profetas hebreos son los que por primera vez superan la visión cíclica y descubren un tiempo con un sentido único. Se afirma y progresa la idea de que los acontecimientos históricos tienen un valor en tanto que determinados por Dios, un Dios que ya no es una divinidad oriental creadora de hazañas arquetípicas, sino una personalidad que interviene sin cesar en la historia. La revelación es un acontecimiento histórico, ya no es reversible. Sin embargo, el mesianismo no supera la valoración escatológica del tiempo, ya que el futuro regenerará a éste. Para el pensador rumano, las creencias mesiánicas acusan igualmente una actitud antihistórica. Como ya no se anula periódicamente la historia, esta se soporta con la esperanza de que cesará definitivamente en algún momento. Así, la irreversibilidad de los acontecimientos históricos y del tiempo, es compensada por la limitación de la historia en el tiempo (lo cual se aplica tanto al judaísmo como al cristianismo, que de ese modo se vuelven a acercar a la mentalidad arcaica)³⁵.

2. De acuerdo con Eliade, el sufrimiento (sequía, inundación, enfermedad, muerte) equivale a "historia", desde la perspectiva de pueblos o clases ahistóricas. Estaría constituida aquella por acontecimientos inesperados, inexplicables. El primitivo no puede concebir un sufrimiento no provocado y debe ser atribuido a la maldad del vecino, la voluntad de un dios, etc. El primitivo lucha contra aquel por medios mágico-religiosos pero lo soporta porque no es absurdo: interviene el brujo o el sacerdote que descubren una causa; entonces el sufrimiento adquiere sentido. Por su parte, el mesianismo (en realidad -creemos- el pensamiento judeocristiano en general) también le da sentido al sufrimiento, mas le confiere una dimensión nueva porque, dada su concepción lineal del tiempo y su escatología, se anula la posibilidad de la repetición³⁶.

3. Sean los dos "ritmos" siguientes del mundo:
- a) no es creado, se transforma, se repite;
 - b) es creado, se destruye y se renueva.

Nietzsche propone a) como lo hacen los estoicos, por ejemplo (el mundo no ha comenzado nunca a devenir). Sin embargo, en sus tesis no encontramos catastrofismo cósmico. Por otra parte, vale señalar que él admite que todo retorno es el acercamiento extremo de un mundo del devenir al mundo del ser³⁷. Sólo en ese sentido podríamos hablar de "ser" en Nietzsche, pero de ningún modo comparte la irrealidad de este mundo con el

"mundo primitivo". Insiste en rescatar el devenir, pero ciertamente, si se asume el criterio de Eliade, "el mundo queda en su lugar", porque anula la irreversibilidad del tiempo. Sin reticencia ninguna en este punto podemos ver en el intento de Nietzsche un arcaísmo (a lo mejor todos tenemos o ese u otro rasgo de la mentalidad arcaica). Ahora pensemos en el Nirvana, cuyo acceso permite al individuo salir de la cadena del tiempo, o sea, trascender esta existencia, cesar de ser lo que se es. Obviamente ese no es el caso de nuestro autor. El *quiere esta existencia*, no trascenderla, quiere seguir siendo lo que es. El eterno retorno es la fórmula suprema de la afirmación de la existencia (¿y acaso un disfraz de la inmortalidad?).

4. Dice Nietzsche:

"Quizás sé yo mejor que nadie por qué el hombre es el único animal que ríe: el hombre es el único animal que sufre tan intensamente que ha tenido que inventar la risa."³⁸

El "primitivo" le encuentra sentido al sufrimiento mediante el brujo o el sacerdote; el judío y el cristiano por medio de Dios.

¿Será el eterno retorno una salida para el "animal más desdichado y melancólico, pero el más alegre"? No, al menos no en sentido estricto. Recuérdese que, según nuestro autor, el sufrimiento es el que ha inspirado la idea del "mundo verdadero", producto a la vez del asco por la vida, por la decadencia. Que aceptar el mundo como es, sin meta, sin sentido, sin trascendencia, implica aceptar el dolor. Un dolor -el de ayer, este de hoy y el de mañana- que se repetirá por siempre, puesto que se ha postulado el eterno retorno. Que para soportar este último es menester hallar nuevos remedios contra el dolor, "entenderlo como padre de la alegría" y que ojalá sus discípulos ideales tengan bastante en su vida, para que sean firmes; que sientan el "amor fati". Si el mundo y su eterna repetición carecen de sentido, carecerá también de sentido el sufrimiento. No obstante, Nietzsche no propone la firmeza como indiferencia -y aquí radica la discrepancia fundamental con los estoicos- sino como alegría. Alegría que expresa la voluntad de poder, la cual sólo puede manifestarse cuando encuentra resistencia (luego, la busca). Es el carácter de Dionisos.

IV. Eterno retorno e historia

1. Que sepamos, el único escrito que dedicó Nietzsche por completo al tema de la historia es su

*Segunda consideración intempestiva*³⁹, elaborada cuando todavía no había experimentado su “visión”, aun cuando es posible advertir, en medio de la aguda crítica que dirige al historicismo, algunos síntomas. La crítica encañona la cultura histórica excesiva y la pretensión de la “historia como ciencia”. Como el autor mismo lo dice, pretendió hacer ver a sus contemporáneos que el “sentido histórico” propio de su siglo, era una enfermedad, una señal de decadencia⁴⁰. El problema fundamental es que la historia sirva de tal modo a la vida pasada que la vida presente quede minada; no se conserva ya la vida, sino que se la momifica, el hombre se paraliza. El conocimiento del pasado sólo es deseable cuando está al servicio del pasado y del presente y no cuando debilita al presente, desarraigando los gérmenes vivos del porvenir⁴¹. Ataca, decíamos, la pretensión de “la historia como ciencia”; al pragmatismo de la historia monumental que supone que los ejemplos del pasado se pueden repetir, cuando en realidad las acciones sólo pueden tener lugar en una atmósfera no histórica: el que actúa tiene que olvidar el pasado, no ser su esclavo, para no inmovilizarse. Curiosamente, argumenta contra la historia monumental como sigue:

“(…) lo que en aquel (un) tiempo fue posible no podrá serlo una segunda vez, a menos que los pitagóricos tengan razón (...). Pero probablemente esto no ocurrirá hasta que los astrónomos se hayan vuelto otra vez astrólogos”⁴².

La “cultura histórica” es como una especie de caducidad y los que llevan sus marcas seguramente creen en la “vejez de la humanidad” y por eso hablan de “juventud” también. Creen que los de entonces son los rezagados de generaciones fuertes. Nietzsche se pregunta si en el fondo de esas consideraciones no está el error de una concepción teológica y cristiana, legado de la Edad Media, la de un próximo fin del mundo, del juicio final. Opina que el gusto por la “historia” demuestra que todavía la gente está apegada a ese “memento mori”. Dirige entonces sus baterías contra una religión que de todas las horas de la vida humana, considera la última como la más importante. Esta religión le declara la guerra a todo lo perecedero, enunciando una mentira sobre el valor de la vida. Lo anterior conduce a la idea de que es bueno conocer el pasado, porque es demasiado tarde para hacer algo mejor; así es el sentido histórico que él

crítica, a ese es al que es necesario darle la espalda. A Nietzsche le parece que en ese aspecto todavía están viviendo en la Edad Media: la historia - continúa- es siempre una teología disfrazada. No tiene esperanza en el futuro de la existencia terrestre⁴³.

No somos -exclama- ni epígonos ni culminación:

“La creencia de que se es un ser rezagado en su época es verdaderamente paralizadora (...); pero cuando semejante creencia, por una inversión audaz —se refiere a la filosofía hegeliana— se dedica a divinizar este ser rezagado, como si verdaderamente fuese el sentido y el fin de todo lo que ha pasado antes que él, como si su miseria sabia equivaliese a una realización de la historia universal, entonces esa creencia nos parecería terrible y devastadora”⁴⁴.

Además, responsabiliza a Hegel de haber legado una admiración por el ‘poder de la historia’ que se convierte en una admiración del éxito y que conduce a la idolatría de los hechos.

Con todo, la crítica que hace a Eduardo von Hartmann, a la “bribonada más filosófica”, es la que nos parece más iluminadora. Hartmann, describe “(...) el comienzo y el fin del proceso universal, desde los primeros balbuceos de la conciencia hasta el retorno a la nada, incluida la misión de nuestra generación en este proceso...”⁴⁵. En medio de la andanada, destaca la siguiente cita que hace Nietzsche del “bribón”:

“Así como no habría armonía con la idea de la evolución si atribuyésemos al proceso universal una duración infinita en el pasado, porque entonces toda evolución imaginable habría sido ya efectuada -lo que no sucede (¡ah, pillo!)- tampoco podemos conceder al proceso una duración infinita en el porvenir: en ambos casos la idea de la evolución hacia un fin quedaría suprimida (...), y el proceso universal se parecería al trabajo de las Danaides. Pero la victoria completa de la lógica sobre el ilogismo (¡ah, pillo entre los pillos!) debe corresponder al fin terrestre del proceso universal, en el día del juicio”⁴⁶.

Dos asuntos deseamos hacer notar aquí. Primero, que Nietzsche debe haberse inspirado en el razonamiento de Hartmann, por la vía negativa, para elaborar no sólo parte de su fundamentación científica del eterno retorno, sino también la enunciación misma del último: compárense los textos de la combinatoria y el de la conversación entre el enano y Zaratustra, con el recién citado. Segundo, que Nietzsche, en este corto escrito, manifiesta

repetidamente su aversión a la idea de finalidad, de realización última en la historia. Es nuestro parecer que para él, el que la historia tenga un fin es caer en la nada. El temor a la nada -y no el sufrimiento- sería entonces una de las raíces de su elaboración final. De esta manera, si propone un tiempo sin dirección privilegiada se evita aquella. En efecto, quedará a salvo la vida con el eterno retorno.

2. Hemos intentado mostrar que, en el pensamiento de Nietzsche, el eterno retorno se presenta como un postulado. Cabe interpretarlo al menos como a) un criterio absoluto, o b) una mera posibilidad. ¿Dónde queda lo "por venir"? ¿Cuál sería el futuro de la humanidad? Vamos a suponer que fuera posible la tesis del eterno retorno. Tomemos a): como por definición no puede haber fuerza infinita, el mundo no es capaz de renovarse eternamente; así todo vuelve exactamente a ser igual. La fecundidad de la creación humana es una ilusión. Volveré con este sol, esta tierra, esta investigación, no para una vida nueva ni mejor o análoga sino eternamente para esta. El humano no puede evitar que todo vuelva a repetirse (y debe alegrarse de ello). El superhombre, por venir, vendrá, desaparecerá y volverá a venir, así como volverán a venir los últimos hombres, los hombres superiores, las decadencias. No hay cambio a la vista: ni el provocado por un poder extramundano ni el posibilitado por el hombre mismo. La libertad sería -como en tantos otros casos- conocimiento de la necesidad. Luego, queda descartado cualquier avance sociopolítico. Quedamos presos, paralizados en el devenir (¿o en el ser del devenir?). "Evolución"- "involución" de lo mismo *ad infinitum*. Eso sería la "historia". Tomemos ahora b). Entonces la noción del eterno retorno se convierte en regla de vida, mediante la cual el humano desarrolle su coraje; actuar como si todo fuera a repetirse puede significar actuar de mejor manera. El eterno retorno serviría para que el humano se valga paulatinamente de sus propias fuerzas, que se autovalore, valore la vida y no la nada.

V. Historia sin fin

En todo caso, si es posible interpretar la historia de la historia como la "progresiva inserción consciente del hombre en el devenir terreno"⁴⁷ -y opinamos que lo es- debemos decir que Nietzsche ha realizado una valiosa contribución en este aspecto.

Desde nuestro punto de vista la mera conciencia de la irreversibilidad del tiempo no es suficiente criterio para decidir si hay o no hay en alguien visión histórica. Tampoco es suficiente criterio la ausencia o el establecimiento *a priori* de la noción de un fin futuro, que habrá de cumplirse inexorablemente, sea trascendente o no lo sea. Por el contrario, creemos que esta última posición lleva implícito el final de la historia, se vea el tiempo como ciclo (figura "lunática"), curva, línea recta o cualquier otra figura. Vale insistir, por otra parte, en que diversas interpretaciones de la historia pueden sustentar -abiertamente o no- la inevitabilidad de los hechos, supongan o no una teleología. Tal es el caso de Hegel, de Spengler y de Nietzsche.

Para nosotros, "conciencia histórica" incluye ciertamente el saber de la irreversibilidad del tiempo, en el sentido de que cada una de nuestras decisiones tiene su propio peso y no hay marcha atrás, y cuando digo *nuestras* me refiero a las propias y a las colectivas. Comporta, pues, el reconocernos como miembros de la especie, como pacientes y agentes en ella. Somos receptores del pasado -nos guste o no- y somos testadores del futuro; esto, aunque nos incomode, nos enfrenta a una responsabilidad. Por eso nos parece tan importante el presente: preñado de posibilidades y de imposibilidades. Si plantear -como lo hacemos- que la historia no tiene un fin predeterminado al cabo de un tiempo irreversible, nos saca de la filosofía de la historia, con gusto nos quedamos fuera. Preferimos seguir en la perspectiva de que el significado "oculto en el devenir" está presente en lo que hacemos o dejamos de hacer ahora, y en sus consecuencias.

Hemos hecho ver que si se toma el eterno retorno de Nietzsche como criterio absoluto, se paraliza la acción humana consciente en el devenir o, lo que es lo mismo, se paraliza la historia. Esto nos conduce a qué significa "hacer la historia", dado que la gente se indigna a menudo cuando un filósofo o una filósofa alborotan con sus tesis y se concluye que nadie hace la historia. ¿Y bien? A punto de precipitarnos en el vacío (o de que nos lancen en él), ¿qué significa hacer la historia? Presentimos que casi toda la *intelligentsia* se ha hecho panzona a fuerza de sólo pensar y nada de hacer (durante décadas; no había "caído" el marxismo todavía...). Los "organizados" se han dedicado a insultarse o a masacrarse mutuamente, como meta finalísima. Otros se han hecho ecologistas (no tenemos nada en contra de la defensa del am-

biente, tenemos todo en contra de la hambruna nacional e internacional). Si esto es hacer historia, pues se está haciendo. O acaso si la humanidad hace o no hace la historia sólo se juzgue *a posteriori*. Pero para nosotros eso no es hacer la historia. Hacer la historia no es dejarse llevar por la inercia y la carga del pasado (que es lo creemos que está sucediendo en muchas partes del globo, y ciertamente en nuestro país), o un paraíso futuro, que llegará solo. En ese sentido hablábamos antes de que el presente está preñado de posibilidades y de imposibilidades. Pero no queremos hablar de posibilidades, del propio esfuerzo. La gente está cansada (¿desde "illo tempore"?). La gente es mala, "esto no tiene remedio", dicen los apocalípticos.

Hay poco espacio para creer en lo positivo del ser humano, pero lo hay. Se nos ocurre que hacer la historia es asumir ese espacio, sin esperar milagros, ni paraísos al final: no habrá final. Proponerse fines conscientemente y luchar en la práctica por ellos -a sabiendas de que son transitorios- para hacer del planeta un lugar más vivible: nada justifica el hambre. Mas tampoco nada garantiza el progreso.

En teoría, a lo mejor habría que reiniciar la filosofía del "acá" sin concesiones, tomando en cuenta la veta nietzscheana de la pasión por esta vida y examinando el por qué preferimos no hacer que hacer, no saber que saber, el por qué de la idolatría de lo inevitable (Nietzsche y Freud se abrazan).

Notas

1. F. Nietzsche, *Obras Completas*, trad. E. Ovejero y Maury (Madrid, Aguilar, 1962) tomo I, *Humano, demasiado humano*, #18. En lo sucesivo citaremos *Obras Completas* como OC, tomo, título de la obra, sigla para esta y aforismo o párrafo #, o subtítulo, según sea el caso. Se indicará el uso de cualquier otra edición.
2. *Twilight of the Idols*, (TI) transl. R. J. Hollingdale (London, Penguin Books, 1981) "Reason in Philosophy", #6 y "How the 'Real World' at last became a Myth".
3. OC, tomo IV, *La voluntad de dominio* (VD), #576 y 582 A.
4. OC, tomo III, *El gay saber*, (GS) #343.
5. VD, #2 Y 7.
6. *Ib.*, #12 A.
7. *Ib.*, #3.
8. *Ib.*, #22 y 23; 582 B.
9. *Ib.*, #705.
10. *Ib.*, #55.
11. OC, tomo III, *El eterno retorno* (ER), #1.
12. *Así hablaba Zaratustra* (Z), trad. J. Fernández (Buenos Aires, Editorial ADE, 1966) "De la visión y del enigma", II, p. 122.
13. VD, #1065.
14. *Ib.*, #1061, 1065 y 705.
15. ER, #4.
16. Z, "El convaleciente", p. 174.
17. Véase el concluyente estudio de Luis Guillermo Coronado: "El eterno retorno en Nietzsche. 'Consideraciones cosmológicas'", *Revista Torrealba*, Universidad de Costa Rica, Centro Universitario Regional de Turrialba, diciembre de 1974, p. 41-51.
18. Véase el tratamiento que hace Richard Schacht de estos problemas en su obra *Nietzsche* (London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1983), p. 264-265.
19. ER, #30. G. Vattimo estima que los numerosos apuntes sobre el aspecto cosmológico del eterno retorno, hechos por Nietzsche, no prueban que este pensara que tal aspecto era lo fundamental de la doctrina. Ver, de Vattimo: *Introducción a Nietzsche*, trad. de J. Binaghi (Barcelona. Ediciones Península, 1987), p. 107.
20. VD, #1052-1055.
21. *Ib.*, #55.
22. *Ib.*, 56.
23. ER, #27.
24. *Ib.*, 28.
25. *Ib.*, #36.
26. VD, #1058 y 1059.
27. *Ib.*, #914, 915 y 909.
28. *Ib.*, #1049, 1051, 1040 y 1066.
29. *Ecce Homo* (EH). En *Basic writings of Nietzsche*, transl. W. Kaufmann (New York, The Modern Library, 1992), p. 729-730.
30. *Los filósofos presocráticos*, trad. C. Eggers Lan y V. Juliá (Madrid, Editorial Gredos, S. A., 1981) tomo I, p. 279 y 204; tomo II, p. 259-261, respectivamente.
31. Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos*, trad. J. Ortiz y Sainz (Barcelona, Editorial Iberia, 1962) tomo II, libro séptimo, #95 y 107.
32. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, trad. R. Anaya (Madrid, Alianza Editorial, S. A., 1972), p. 85 y 106-107. Las sociedades premodernas o tradicionales comprenden el mundo "primitivo" y las culturas antiguas de Asia, Europa y América (p. 13).
33. *Ib.* 82-84.
34. *Ib.*, p. 86.
35. *Ib.*, p. 104-105.
36. *Ib.*, p. 91-92; 100.
37. VD, #614.
38. *Ib.*, #91.
39. OC, tomo I. *Consideraciones intempestivas. Segundo fragmento. De la inutilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida* (CI,2).
40. *Ecce Homo*, p. 732.
41. CI, 2, p. 64-67.

- 42. *Ib.*, 2, p. 61.
- 43. *Ib.*, p. 84-86.
- 44. *Ib.*, p. 71 y 87.
- 45. *Ib.*, p. 90.

46. *Ib.*, p. 92.

47. Ver la obra de Erich Kahler: *¿Qué es la historia?* (México, Fondo de Cultura Económica, 1966).

Francisco J. Valera
 Lo monstruoso y lo absurdo

Elizabeth Muñoz B.
 Apdo. postal 153-2070
 Sabanilla de Montes de Oca

Summary: My proposal in this work tries to show the convergence that exist between the concept of absurdity of Camus and the concept of monstrous of Rafael Ángel Herrera. Our world, as it is, seems to be unacceptable, and Herrera in *Lo Monstruoso y lo Bello*. The world, as it is made, is not bearable, and Camus in *Caligula*. Two concepts of the world held by two different authors, they describe the absurd through the irrationality of the world, the other describes the monstrous as a consequence of a world that hides itself, its own ugliness. The absurd is the man's consequence of having believed his own truth, the monstrous is the result of the deviation of the filth, invented by man in order to be transferred to the monster, the cause of all evil. In the daily sphere, the study of the study of the absurdity of the world. The man who hides his humiliations in the created monster of the man who lives and is part of the absurd of the world, that one who prefers to hide himself from the human suffering, that prefers to blame the created monsters thus hiding the real ones.

Resumen: Mi propuesta en este trabajo muestra la forma de relación y convergencia que existe entre el concepto de absurdo de Camus y el concepto de monstruoso de Rafael Ángel Herrera. Nuestro mundo, así como es, parece insoportable, dice Rafael Ángel Herrera en *Lo Monstruoso y lo Bello*. El mundo, tal y como está hecho, no es soportable, dice Camus en *Caligula*. Dos conceptos del mundo que tienen dos autores distintos. Uno describe mediante la irracionalidad del mundo, el otro, describe lo monstruoso como consecuencia de un mundo que oculta de sí mismo su propia fealdad.

El absurdo es consecuencia de haber creído las propias verdades; lo monstruoso es el resultado de la desviación de la mundicia inventado por el hombre para trasladarlo a la bestia, de sustituirlo de un animal. En el plano cotidiano, el estudio del monstruo es el estudio de la absurdidad del mundo. El hombre que oculta sus horripilaciones en el monstruo creado, es el hombre que vive y es parte del absurdo del mundo, que prefiere ocultarse al sufrimiento humano, que prefiere echarle la culpa a los monstruos creados, encubriendo las verdaderas.

Introducción

Existe un común denominador entre el concepto de absurdo que usa Albert Camus y el concepto de monstruoso que emplea Rafael Ángel Herrera en su libro *Lo Monstruoso y lo Bello*. Sin embargo, como advierte que el sentido con que trata de abordar lo monstruoso debe interpretarse sobre ciertos presupuestos y presunciones. Este artículo se propone mostrar y exponer en el presente escrito de manera crítica cada uno de los conceptos en la obra de los dos autores. Como resultado, veremos "el absurdo camusiano" y presuntamente "lo monstruoso" de R. A. Herrera, para terminar citando los aspectos en que establecen su convergencia desde de la cotidianidad de los hombres. Aunque esta conexión no aparece explícita, se puede determinar en la reproducción de estas ideas y relaciones que han concurrido a la homogeneidad más reciente que surge por las estructuras que resultarán a partir de la presencia de estos fenómenos.