



La reformulación del concepto de crítica a partir de las implicancias ontológicas del eterno retorno en Nietzsche

Gabriel M. Torres¹

Introducción

En una esquemática caracterización del pensamiento moderno hay al menos dos elementos que merecen destacarse: la relevancia otorgada a la cuestión de la historia y la temporalidad tanto de las representaciones de la realidad como de la realidad misma, y, vinculado a esto, la emergencia del problema de la autonomía como ideal cultural básico. Es así que la modernidad constituye una época donde se plantea el problema de cómo puede una época establecer su propia normatividad, con el reconocimiento de la historicidad inherente a la realidad tanto natural como cultural como trasfondo.

Este cruce de los conceptos de tiempo, historia y realidad social constituyó el escenario en el cual se desarrollaron los principales problemas de la producción filosófica decimonónica, y que no han perdido vigencia a lo largo del siglo XX. En este sentido, el concepto *crítica* resulta un privilegiado hilo conductor para reconstruir significativos tramos del itinerario teórico de la modernidad. Tal cuestión de la historicidad de la realidad, signo distintivo de la modernidad, no sólo es uno de los temas más frecuentados en la obra de Friedrich Nietzsche, sino que puede incluso considerarse una notable guía en el séguimiento de la evolución de su pensamiento.

Nietzsche desarrolló un concepto de crítica que tomó como objeto a las tendencias que constriñen las potencias vitales, y que conducía a una reconceptualización del tiempo en estrecha relación con la proyección de una ética post-metafísica. En la medida en que para Nietzsche la dinámica de negación de la vida se sustenta en la depreciación del plano sensible a través del detenimiento del cambio y de la reducción de la pluralidad, los conceptos que resultan claves para una comprensión tanto del accionar de la crítica como de las dinámicas de afirmación de la vida son los de *devenir* y *diferencia*, nociones imbricadas en el pensamiento del eterno retorno.

Las particularidades de tal concepción de crítica pueden esclarecerse a partir de la articulación entre cuestiones implicadas en la doctrina del “eterno retorno”, tales como el conocimiento y la existencia concreta. Debido a que en el desarrollo de la crítica la ciencia moderna resulta ligada a las dinámicas negativas, un problema que cabe plantearse es la viabilidad del saber para la potenciación de la vida. Tal problema puede ser desplegado a través

¹ lubary@hotmail.com



de la exploración de las tensiones que surgen entre la afirmación de una *ontología* positiva y pluralista y el intento por superar las limitaciones del *conocimiento* positivo.

En virtud de la importancia del trabajo realizado por Gilles Deleuze a la hora de esclarecer las implicancias ontológicas del eterno retorno en Nietzsche, en el presente informe se apelará especialmente a los aportes de aquel autor francés.

La base ontológica de la crítica en Nietzsche

El problema en el cual se inserta la crítica en el último período intelectual de Friedrich Nietzsche puede decirse está planteado a partir de la relación entre conocimiento, pensamiento y vida. La idea directriz de dichas obras es cómo desarrollar un saber sobre la vida humana dispuesto para el favorecimiento de esta.

Un concepto determinante en este proyecto es el de vida, y a su vez, el primer principio orientador es el que sostiene que la vida es voluntad de poder.²

Respecto a este oscuro concepto, en primer lugar puede decirse que condensa la característica política o polémica de lo existente. En la obra *Así habló Zaratustra* el profeta homónimo puntualiza las conclusiones de su inquisición sobre la vida señalando que ésta tiene una elemental heterogeneidad, expresada en las tendencias al mando u obediencia. Si bien todo ser viviente es de por sí un ser obediente, se les dan órdenes a las formas de vida que no saben obedecerse a sí mismas. Es decir que dentro de la obediencia como rasgo básico de lo viviente, las posibilidades son de auto-obediencia (mandarse a sí mismo) o de obediencia hacia el mando de otra voluntad. Esta alusión al mando y obediencia expresa la tesis de Nietzsche de que existe un gobierno entre las fuerzas que integran toda forma de vida.

Tal voluntad es algo propio tanto del mando como de la obediencia: “En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor”.³ Si en el primer caso se trata de querer que una orden sea cumplida, en la obediencia se trata también del deseo de ordenar sólo que en una dirección diferente: gobernar el instinto de obediencia, adueñarse en todo lo posible de la debilidad, de la posición donde se recibe la imposición de cumplir una orden.⁴ Si en el obedecer hay voluntad de poder hacia la debilidad, y en su expresión más agudizada se dispone a una subordinación respecto a un exterior (otra voluntad), es éste el caso del deseo de un gobierno prudente, ya que se experimenta una imposición pero no la violencia de una lisa y llana lucha. Por el contrario,

² Cfr. Nietzsche, Friedrich, *Así Habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1980, p. 172.

³ *Ibid.*, p. 171

⁴ “A que sirva al más fuerte, a eso persuádele al más débil su voluntad, la cual quiere ser dueña de lo que es más débil todavía: a ese sólo placer no le gusta renunciar” *Ibidem*



cuando la voluntad de poder que anhela el mando alcanza su máximo nivel expone su vida, arriesga su existencia por su tendencia a gobernar sobre todo lo posible. Por lo tanto, mandar es más difícil que obedecer ya que implica poner en juego la propia vida.

Asimismo, este concepto puede esclarecerse recurriendo sucintamente a los aforismos de la primera sección de la obra siguiente a esta, *Más allá del bien y el mal*, en la cual Nietzsche retoma el discurso expositivo, y donde se registran una de las pocas aclaraciones de dicha noción que tal autor publicó en vida.

En el aforismo 19 de dicha obra el autor alemán señala que los atributos de la voluntad son pluralidad dinámica, reflexividad, jerarquía y una gobernabilidad. Para desarrollar esto primero establece que en toda volición hay una pluralidad dinámica de sentimientos, ya que siempre están en relación el sentimiento del estado del cual nos alejamos y del estado al cual nos acercamos.⁵ Asimismo, Nietzsche sostiene que en todo acto de la voluntad no se puede separar la volición de un pensamiento, como tampoco de una correlativa actividad corporal:

...en toda volición hay, en primer término, una pluralidad de sentimientos, a saber, el sentimiento del estado de que nos *alejamos*, el sentimiento del estado a que *tendemos*, el sentimiento de esos mismos 'alejarse' y 'tender' y, además, un sentimiento muscular concomitante...⁶

Por último, la voluntad es además de un complejo de sentir y pensar, un "afecto de mando", el afecto de la superioridad respecto a un inferior que obedece. Si las fuerzas nunca están en iguales condiciones, es a partir de tal asimetría como se manda y obedece, debido a que siempre se está en uno u otro estado. La relación entre las fuerzas expresa entonces el predominio de una sobre otra, pero especialmente el resultado de la disposición entre las fuerzas, que Nietzsche identifica con la acción de la voluntad: "Un hombre que realiza una *volición* – es alguien que da una orden a algo que hay en él, lo cual obedece o él cree que obedece".⁷ Es así que la pluralidad es inseparable de una jerarquía entre las fuerzas.

En función de estos elementos Nietzsche señala que el accionar de la voluntad puede describirse como una forma de gobierno social, por lo cual no se corresponde a un mecanismo cuyo autor sería un individuo soberano, *una* voluntad, (la idea de "Yo" como entidad homogénea y permanente) sino que se trata más bien de la organización política de una comunidad:

⁵ Cfr. Nietzsche, Friedrich, *Más Allá del Bien y el Mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2001, p. 42

⁶ *Ibidem*. En función de este pasaje es factible suponer que el pensamiento inseparable de la volición se trata del conocimiento de los sentimientos, la determinación de lo sentido.

⁷ *Ibid.*, p. 42



...-nuestro en cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas-. *L'effet c'est moi* [el efecto soy yo]: ocurre aquí lo que ocurre en toda colectividad bien estructurada y feliz, a saber: que la clase gobernante se identifica con los éxitos de la colectividad.⁸

Esto indica que todas las características que caben asignarse a la realidad social y política, a un cuerpo social, no son en absoluto categorías accidentales respecto a otro plano de mayor jerarquía ontológica sino que constituyen los atributos de toda forma de vida, es decir, de toda realidad.

Retomando el desarrollo expositivo de *Así habló Zaratustra*, los atributos de la vida mencionados (pluralidad dinámica, reflexividad, jerarquía y gobernabilidad) Zaratustra los expone en su descripción del cuerpo, la instancia de la cual surgieron las idealidades. Según el eremita todo cuerpo es “una pluralidad dotado de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y pastor”.⁹ Un cuerpo es entonces la materialización de una voluntad, de un conjunto de fuerzas que logra unificar su pluralidad bajo algún gobierno y tras un objetivo o sentido, sucediéndose la lucha y distensión.¹⁰ Es posible sostener que la forma de vida mínima que integra la naturaleza es para Nietzsche el cuerpo, asumido como relación de fuerzas, por lo que puede considerarse como la última unidad de medida de lo viviente. Podría suponerse que ante la marcada impronta “biologicista” del pensamiento de Nietzsche la fuerza sería la unidad mínima de lo real, entendiendo lo real como vida. No obstante, Nietzsche descarta esta opción ya que corre el riesgo de conducir a un atomismo, y en rigor, a una concepción homogéneamente monista. Es por esto que este autor enfatiza el pluralismo, el carácter de relación de las fuerzas, de modo tal que no pueda pensarse “una” fuerza sin otra, pudiendo así ser estimada.¹¹ Según Zaratustra, si la vida es voluntad de poder, la actividad fundamental de la voluntad de poder es valorar.

Para Nietzsche, en la articulación entre la dimensión más directamente biológica del ser humano, sus necesidades fisiológicas, y su dimensión simbólica, las manifestaciones culturales, se encuentran las valoraciones. Son estas las disposiciones afectivas que tienen al cuerpo como condición de posibilidad y, a su vez, lo que hace posible que existan costumbres,

⁸ *Ibid.*, p. 43. A continuación Nietzsche agrega: “Toda volición consiste sencillamente en mandar y obedecer, sobre la base, como hemos dicho, de una estructura social de muchas ‘almas’...” La alusión a la frase de Luis XIV (“El estado soy yo”) evidencia aún más la connotación política que Nietzsche asigna a la voluntad de poder (y por eso a la vida misma) a través del énfasis puesto en las nociones de pluralidad y jerarquía.

⁹ Cfr. Nietzsche, Friedrich *Así Habló Zaratustra*. Op. Cit p. 60

¹⁰ “En el hombre, el cuerpo es el que ofrece la perspectiva más amplia para referirse a la voluntad de poder”. Cragnolini, Mónica, *Nietzsche, camino y demora*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 129.

¹¹ Cfr. las objeciones al atomismo materialista en *Ibid.* pp. 35-36 y 40-41 (aforismos 12 y 17)



instituciones, obras, valores. Es así que Nietzsche entiende por “valoraciones” exigencias concretas que conservan especies de vida a través de jerarquías, ordenando instintos y acciones humanas.¹²

En el capítulo “De las mil metas y de la única meta” Zaratustra sostiene que las producciones culturales, los “valores”, son los objetos de apreciaciones que se actualizan en las acciones cotidianas de un cuerpo social y que distinguen a un pueblo. Estas creencias o costumbres son la expresión de la voluntad que logró disponer las fuerzas restantes para el mayor provecho de un modo de vida: “Muchos países ha visto Zaratustra, y muchos pueblos: así ha descubierto el bien y el mal de muchos pueblos. Ningún poder mayor ha encontrado Zaratustra en la tierra que las palabras bueno y malvado”, y a continuación agrega: “Una tabla de valores está suspendida sobre cada pueblo. Mira, es la tabla de sus superaciones; mira es la voz de su voluntad de poder”.¹³

En función de este pasaje puede señalarse que para Nietzsche los valores son formas contingentes ya que fueron los hombres quienes se dieron a sí mismos sus “bien” y “mal”. A su vez, todo “valor” remite a un “valorar” como su instancia previa y condicionante, ya que “sólo por el valorar existe el valor...”.¹⁴ Aquí Zaratustra distingue entre el “valor”, el objeto o producto que es señal de una voluntad, y “valorar”, la acción que constituye la condición de posibilidad de aquel. Por lo tanto, toda valoración no se trata del descubrimiento de realidades trascendentes que fuese realizado por facultades humanas universales, sino de una actividad creadora.¹⁵ Dentro de esto, “valorar” es la acción fundamental de la vida ya que sin él “la nuez de la existencia estaría vacía”.¹⁶ Incluso fue para conservarse que el hombre implantó valores y sentidos en las cosas, debido a que según el profeta “ningún pueblo podría vivir sin antes realizar valoraciones”.¹⁷

Proceder y objeto de la crítica: genealogía y nihilismo

Tomando como base tal principio, el proceder básico de la crítica consiste en desarrollar una evaluación de los valores en función de su potencial vitalista, si afirman o

¹² “Allí donde tropezamos con una moral, encontramos una valoración y una jerarquía de instintos y acciones humanas.” Tales valoraciones son expresión de las necesidades de la comunidad, “el más alto criterio para el valor de todos los individuos.” Nietzsche, Friedrich, *La ciencia Jovial*. Op cit., p. 111

¹³ Nietzsche, Friedrich *Así Habló Zaratustra*. Op. Cit, p. 95. Mónica Cragnolini afirma al respecto que según Nietzsche “el espíritu libre debe romper con la más sólida de todas las ligaduras: la moral, ya que la moral es, en última instancia, la estructuradora de todo el mundo inteligible.” Cragnolini, Mónica, *Nietzsche, camino y demora*. Op. cit., p. 88

¹⁴ *Ibid.*, p. 96

¹⁵ “Valorar es crear: ¡oidlo creadores! El valorar mismo es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas”. *Ibidem*

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ *Ibid.*, p. 95



niegan la vida.¹⁸ Nietzsche desarrolla ampliamente su crítica en la obra *La genealogía de la moral*,¹⁹ focalizada en las condiciones de surgimiento y variación de los valores de la tradición occidental. De los diversos elementos que integran el contenido global de esta obra, en principio es necesario destacar aquellos que aluden a la valoración que se mantuvo continua en la historia de Occidente.

En el primer tratado Nietzsche señala que, desde un plano formal, toda génesis de valores reside en dos elementos: por un lado son frutos de la actividad de sujetos que producen valoraciones, estimaciones y, por otro lado, surgen a partir de una diferencia básica de perspectiva.²⁰ Esta diferencia en el origen de toda moral Nietzsche la llama “el sentimiento de distancia”. Asimismo, en lo que refiere al nivel propiamente histórico, este autor sostiene que la génesis de los valores conservados en la cultura occidental tuvo lugar a partir de una revolución moral designada “transvaloración”. Esto consistió en la inversión realizada entre dos formas de valorar: una propia de castas guerreras y la otra de estratos sacerdotales.

La primera valoración tiene como condición previa un poder corporal, un bienestar físico y una fuerte inclinación a la acción, sean recreativas o bélicas. Esta moral designa espontáneamente “bueno” al noble y poderoso, razón por la cual es una moral de autoafirmación, y con “malo” refiere, por contraste, secundariamente, a quien difiere por proceder de la plebe. Por su parte, la valoración sacerdotal nace de un delicado estado de salud que los aproxima a la pasividad pero que se compensa con un potente e imaginativo odio. Desde esta condición, el sacerdote desprecia la inocente vitalidad propia del pueblo guerrero y aprecia en cambio la prudencia y la conservación.

Ante tal status quo, la transvaloración se trató de una inversión y a la vez de una recreación: los referentes de los términos fueron intercambiados en simultáneo a una mutación de su contenido. El resentimiento de los impotentes construyó una nueva moral en la cual, por un lado, el término “malo” se reemplazó por “malvado”, cuyo referente pasó a ser el “bueno” de la

¹⁸ “Se puede considerar a esas audaces extravagancias de la metafísica, especialmente sus respuestas a la pregunta por el valor de la existencia, por lo pronto y siempre, como síntomas de determinados cuerpos; y aun cuando tales afirmaciones o negaciones del mundo hechas en bloque, evaluadas científicamente, carecen del más mínimo sentido, entregan sin embargo, al historiador y al psicólogo importantísimas señales en cuanto síntomas, según hemos dicho, del cuerpo, de sus aciertos y fracasos, de sus represiones, cansancios, empobrecimientos, de su presentimiento del fin, de su voluntad de final.” Nietzsche, Friedrich, *La Ciencia Jovial*. Op. Cit., pp. 3-4.

¹⁹ Nietzsche, Friedrich, *La Genealogía de la Moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1997

²⁰ La atribución de “bueno” a ciertas acciones no derivó de quienes las recibían sino de quienes así actuaban; asimismo, en tal auto-consideración, el factor determinante fue el sentimiento de diferencia respecto a individuos de otro rango social: “¡el juicio ‘bueno’ no procede de aquellos a quienes se dispensa ‘bondad’! Antes bien, fueron los ‘buenos’ mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres, de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos (...) en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo.” *Ibíd.*, p. 37



moral previa, el individuo jubilosamente activo pero ahora denostado desde la óptica del débil. Por el otro lado, con el término “bueno” se procedió a designar al “malo” visto por la moral guerrera, pero trastocada la lisa y llana realidad de su debilidad en una meritoria señal de bondad. Es así que el nuevo concepto “bueno” alude a quien elige no ceder a la acción:

Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un ‘fuera’, a ‘otro’, a un ‘no-yo’; y *ese* no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores – este *necesario* dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí- forma parte precisamente del resentimiento: para surgir la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, - su acción es, de raíz, reacción.²¹

Tras esta rebelión moral de los esclavos la tendencia a la espontaneidad en la acción comienza a despreciarse a través del sentido de “malvado” y, asimismo, gracias al nuevo sentido de “bueno” se difumina la creencia (inseparable de una apreciación positiva) en una acción que puede contenerse, una acción separada de lo que puede.

Dicha revolución tiene una importancia fundamental ya que según Nietzsche es a partir de tal movimiento de idealización (al suponer la existencia de formas previas a toda acción, como el Yo) que comienza el patrón axiológico dominante de la cultura judeocristiana. Esto se trata de la orientación de la vida en función de un ideal por encima de la corporalidad, que Nietzsche designa “ideal ascético”.

Si en la génesis específica de ese ideal su creación consistió en la ficción de un sujeto libre, y por eso mismo de una fuerza que puede separarse de su potencia, en el tratado segundo de esta obra Nietzsche establece que dicha dinámica de la fuerza desdoblada fue prolongada a partir de la interpretación religiosa de las disposiciones fisiológicas en su segunda gran creación: la culpa.

El movimiento necesario para la constitución de la sociedad fue la introyección de las fuerzas antes libres, pero el malestar provocado en este proceso fue interpretado por las religiones como el saldo por una culpa contraído por el individuo sufriente ante figuras divinas. La crueldad implicada en tal introyección de las fuerzas (es decir, en el repliegue de los instintos naturalmente orientados a la exteriorización) recibe una profundización indefinida una vez que la deuda de procedencia divina se considera impagable.²² De esta forma la tendencia a

²¹ Ibid., p. 50

²² Esto ocurre una vez que son trasladados atributos divinos, como la infinitud, a la deuda misma.



infligirse dolor se dilata indefinidamente sobre el hombre, concebido como deudor y sujeto culpable.²³ Nietzsche considera entonces que como resultado del establecimiento de la mala conciencia, en cada exteriorización del hombre que afirma lo infinito o a Dios debe advertirse una previa negación de sí mismo y de su naturaleza. Tal es la procedencia de los valores del desinterés, abnegación y autosacrificio, y es por eso que según Nietzsche si hay un placer asociado a ellos es el placer propio de la crueldad.²⁴

En sus diversas variantes, tales como el odio que necesita de una primera acción para manifestarse y la crueldad en la antinaturalidad de la fuerza vuelta sobre sí, el valor del ideal ascético consiste en la negación de los presupuestos más fundamentales de la vida. El ideal ascético expresa

un odio contra lo humano, más aún, contra lo animal, más aún, contra lo material, esa repugnancia ante los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, ese anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo...²⁵

Al ser este ideal el único sentido que hubo en la historia, el vacío se revela como el auténtico sentido que la humanidad tuvo hasta ahora. Es decir que el hombre no ha tenido una meta.²⁶ Y debido a que negar la vida sólo puede resultar afirmar la nada, esta valoración también recibe el nombre de voluntad de nada o, más frecuentemente, “nihilismo”. Con el término *nihilismo* el autor alemán se refiere no sólo a un estado de la cultura moderna, sino más especialmente a la valoración que se mantuvo constante en la historia de la cultura occidental. En síntesis, se trata de la voluntad que niega los atributos básicos de la vida.²⁷

²³ El hombre de la mala conciencia “se ha apoderado del presupuesto religioso para llevar su propio martirio hasta su más horrible dureza y acritud. Una deuda con *Dios*: este pensamiento se convierte en instrumento de tortura”. *Ibid.*, p. 119

²⁴ “... sólo la mala conciencia, sólo la voluntad de maltratarse a sí mismo proporciona el presupuesto para el *valor* de lo no egoísta” *Ibid.*, p. 113

²⁵ *Ibid.*, p. 205

²⁶ “Si prescindimos del ideal ascético, entonces el hombre, el *animal* hombre, no ha tenido hasta ahora ningún sentido (...) justamente *esto* es lo que significa el ideal ascético: que algo *faltaba*, que un *vacío* inmenso rodeaba al hombre, - éste no sabía justificarse, explicarse afirmarse a sí mismo *sufría* del problema de su sentido” *Ibid.*, p. 204

²⁷ “La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de *poder*, donde falta la voluntad de poder hay decadencia. Lo que yo asevero es que a todos los valores supremos de la humanidad les *falta* esa voluntad, - que son los valores *nihilistas* los que, con los nombres más santos, ejercen el dominio” Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 2008, p. 35. Para designar esta voluntad Nietzsche también emplea el término “voluntad de nada”. Martin Heidegger y Gilles Deleuze, entre otros autores, coinciden en señalar que el nihilismo, en tanto cuestión relativa a los valores, es el problema básico al que se enfrenta el pensamiento de Nietzsche. Cfr. Heidegger, Martin, *Nietzsche*. T. I. Trad. Juan Luis Vermal. Destino, Barcelona, 2000, pp. 35, 152 y



Sobre el final de la primer parte de *Así habló Zaratustra*, el eremita ruega a sus discípulos que se valgan del conocimiento como una virtud con la cual se mantengan lejos del camino tradicional, el extravío del espíritu hacia “mundos celestes”, y en cambio sirvan al “sentido de la tierra”. Según el profeta es necesario oponer nuevas valoraciones a las viejas, extraviadas en realidades supra-terrestres y borrar así los absurdos surgidos de tales desvíos de la tierra que se han incorporado en los hombres.²⁸ Zaratustra ruega a sus seguidores que sean creadores, y esta exhortación es a su vez es el mandato de asignarle al hombre lo que hasta el momento no ha tenido: “Mil metas ha habido hasta ahora pues mil pueblos ha habido. Sólo falta la cadena que ate las mil cervices, falta la *única* meta. Todavía no tiene la humanidad meta alguna.”²⁹

No obstante, el mayor obstáculo que tiene que vencer la tarea de creación de valores es el estado de limitación en que se encuentra la voluntad. Sobre el final del segundo libro se expone que el principal problema que encuentra Zaratustra es el aprisionamiento en que se encuentra el querer. Al término de dos milenios de conservación de una valoración negativa la disposición afectiva a la que ha llegado el hombre se caracteriza por un debilitamiento del querer.³⁰ Este cansancio, que es el signo distintivo del europeo moderno, se encuentra fuertemente ligado a la concepción del tiempo.

En principio, Zaratustra señala que la voluntad está limitada respecto al pasado, ya que es la instancia sobre lo que se considera que ella no puede actuar. La mayor tribulación de la voluntad es así no poder quebrantar la voracidad del tiempo. “la voluntad no puede querer hacia atrás”. En respuesta a este sentimiento de impotencia surge la venganza, y la pulsión se descarga en castigos. Concibiendo el pasado como si fuese una piedra irremovible, descarga su

155-156, y Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la Filosofía*. Trad. Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 2008, p. 53. Dentro de esto, un caso notable lo constituye Maurizio Ferraris, para quien este problema no surge en Nietzsche de un planteo axiológico sino estrictamente ontológico y gnoseológico. “... el nihilismo no es el itinerario inmemorable de la huida de los dioses y de la ocultación de la alétheia, sino un acontecimiento breve e identificable, relativo a la cuestión de las relaciones entre ontología y gnoseología; su interrogación no versa tanto sobre la ausencia de una finalidad de la vida, cuanto, más bien, sobre la cuestión de qué se conoce cuando se conoce...” Ferraris, Maurizio, *Nietzsche y el nihilismo*. Trad. Carolina del Olmo y César Rendueles. Akal, Madrid, 2000, p. 29

²⁸ “Vuestro espíritu y vuestra virtud sirvan al sentido de la tierra, hermanos míos: ¡y el valor de todas las cosas sea establecido de nuevo por vosotros! ¡Por eso debéis ser luchadores! ¡Por eso debéis ser creadores!” Nietzsche, Friedrich *Así habló Zaratustra*. Op. Cit., p. 121.

²⁹ *Ibid.*, p. 97

³⁰ “Hoy, el gusto de la época y la virtud de la época debilitan y enflaquecen la voluntad, nada está tan en armonía como la debilidad de la voluntad...” Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y el mal*. Op. cit., p. 168. La imagen con que Zaratustra describe la moral que se corresponde en gran medida a tal cansancio de la voluntad es el “último hombre”, una caricatura del conformismo burgués decimonónico. Cfr. Nietzsche, Friedrich *Así habló Zaratustra*. Op. Cit., pp. 38-40.



ira contra todo lo demás. En esto es la vida y el querer lo que se vuelve objeto de castigo. Zaratustra señala el absurdo de tal secuencia: “ninguna acción puede ser aniquilada: ¿cómo podría ser anulada por el castigo!” Nietzsche se refiere aquí a la ficción de la culpa desarrollada por el ideal ascético por la cual al proyectar en el pasado la causa del malestar aquel pasa concebirse como una carga. Esta ficción se sostiene en una idea del pasado como realidad inmodificable y digna de desprecio. La vida bajo la culpa y el resentimiento, el desprecio hacia el pasado como responsable del sufrimiento presente, es el saldo de la interpretación del tiempo que opera en la valoración nihilista.

Asimismo, otro elemento que se complementa con la fatiga del (y hacia el) hombre moderno es la experiencia del tiempo propia de la modernidad decimonónica implícita en el “sentido histórico”. Este consiste según Nietzsche en la especial sensibilidad histórica de su época, y sirve así de mayor recurso para las cruzadas desmitificadoras de los espíritus libres.³¹ Si con el fin de afirmar la vida se alude a alguna instancia que supere el devenir y que esté así al margen de la decadencia y destrucción, de este modo se estaría volviendo a los planteos tradicionales de occidente, cautivos de la voluntad de nada. Sería una forma solapada de continuar el extravío respecto de la tierra. Por lo tanto, una voluntad que aspire a afirmar la vida habrá de estar *en* el tiempo, en el devenir. Pero el concepto de devenir implícito en el sentido histórico, que indica que es el sustrato último sobre el que se desarrolla todo lo existente y que todo lo que se conforma está sujeto al cambio (y nunca lo inverso) se muestra como un elemento pernicioso. Esto reside en el reconocimiento de los aspirantes a creadores de que si nada puede abstraerse del devenir, también los valores nobles cambiarán y perecerán. Si nuevos valores resultan a fin de cuentas absorbidos por el tiempo, entonces también lo bajo y vil volverá. Lo que genera saber esto es la gran náusea ante el hombre, el sentimiento de hastío ante la certidumbre de que lo pequeño y bajo del hombre habrá de volver. Surge así el interrogante de cómo se podría llegar a querer crear si el devenir se presenta como la dimensión indisoluble de todo lo existente. Es decir, el problema que emerge corresponde a cómo puede enfrentarse la idea de que todo perece a fin de cuentas, incluyendo en esto los valores más superiores.

Tanto la gravedad de la venganza sobre el pasado y la pesadez de la náusea respecto a la bajeza del hombre son facetas de una misma valoración y tienen al devenir como denominador común. En el análisis de Nietzsche esto no hace más que evidenciar la exigencia de indagar en la noción de devenir, y asimismo, desarrollar un pensamiento sobre el tiempo para resolver los problemas correspondientes a la cultura moderna

³¹ Cfr. Nietzsche, Friedrich, *Más Allá del Bien y el Mal*. Op cit., pp. 179-182 También, ver Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*. Op cit., pp. 196-197 (aforismo 337).



La convergencia entre valores y tiempo: voluntad de poder y eterno retorno

El capítulo “De la visión y del enigma” de *Así habló Zaratustra* el profeta relata una visión que es también una vivencia personal reciente. Esta comienza con Zaratustra ascendiendo un sendero en el crepúsculo. El eremita experimentaba una tensión entre su (propio) ascenso y el tirón hacia abajo, hacia el abismo, que impulsaba “el espíritu de la pesadez”, su “demonio y enemigo capital”, que el mismo Zaratustra cargaba. Este espíritu susurraba a Zaratustra el riesgo implicado en su ascenso en términos de fatalidad: “Te has arrojado a ti mismo hacia arriba, más toda piedra arrojada -*¡tiene que caer!* (...) A ti mismo te has arrojado tan alto, -más toda piedra arrojada- *¡tiene que hacer!*”.³²

Zaratustra enfrenta al demonio al mostrarle lo que llama “su pensamiento abismal”. Acto seguido, el espíritu de la pesadez abandonó a Zaratustra, por lo cual dejó de ser una carga. En el punto en que se habían detenido se encontraba un portón, cuyo nombre era “Instante”. Tal portón es la convergencia entre dos caminos eternos. Zaratustra sostiene entonces que el camino hacia delante (futuro) y el camino hacia atrás (pasado) no pueden contradecirse eternamente: “Pero si alguien recorriese uno de ellos –cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?”.³³ Es factible por lo tanto considerar tal camino como una imagen del tiempo.

Aquí Zaratustra indicaría el engaño que representa la creencia más tradicional en Occidente respecto al tiempo: el pasado no puede ser una línea infinita hacia atrás, y tampoco el futuro puede ser un camino sin límite. Ambas ideas anulan la realidad completa del devenir, limitándolo de algún modo, atribuyéndole un comienzo o un final.³⁴ La respuesta a esto del enano es que el tiempo es un círculo: “Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo”.³⁵ La primer parte de la respuesta del enano comparte con Zaratustra rechazar el concepto de tiempo como eternidad

³² *Ibíd.*, p. 224

³³ *Ibíd.*, p. 226

³⁴ La concepción del tiempo como suceder lineal es propia de la religión cristiana donde pasado y futuro se encuentran claramente diferenciados y enfrentados en referencia a un único instante como fue la encarnación. Cfr. Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*. Trad. Ricardo Anaya. Alianza, Madrid, 2006, p. 137. Esto lo revela ya el análisis psicológico nietzscheano del concepto de culpa –en su indefinida dilatación del pasado. A su vez, dicha linealidad pervivió en la concepción de historia presente en el pensamiento moderno a través de lo que puede considerarse una secularización de la noción cristiana “providencia”, que atribuye un sentido necesario a los sucesos históricos. Esto se encuentra en el supuesto de la historia como desarrollo necesario, inteligible y progresivo por obra de fuerzas espirituales o sociales, cuyos exponentes son respectivamente la filosofía de la historia de Hegel y la ley de los estadios de Auguste Comte. Cfr. Serreau, Rene, *Hegel y el hegelianismo*. Trad. León Sigal. Eudeba, Buenos Aires, 1964, pp. 41-43 y Cfr. Rama, Carlos, *Teoría de la Historia*. Nova, Buenos Aires, 1959, p. 23

³⁵ *Ibíd.*, p. 226



rectilínea. La segunda parte expresa la discrepancia entre ambos, ya que es lo que genera la ira de Zaratustra.³⁶ Éste acusa al enano de tomar las cosas con ligereza y continúa exponiendo su pensamiento. El resto del pensamiento abismal de Zaratustra, la parte en la cual discrepa con el demonio, parece basarse en tres interrogantes relativos al tiempo.

El eremita pregunta al espíritu de la pesadez: “Cada una de las cosas que *pueden* correr, ¿no tendría que haber recorrido ya alguna vez esta calle? Cada una de las cosas que *pueden* ocurrir ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez?”³⁷ Estas dos preguntas parecen señalar que rechazar la idea de rectitud eterna implica replantear la relación entre pasado y presente. En principio, se disuelve la contradicción previa, al punto tal que ambos (pasado y futuro) resultan instancias diferentes pero relacionadas no en una estricta oposición (oposición infinita), sino enlazadas de un modo más estrecho. Esto sería así ya que se puede inferir que, de lo dicho por Zaratustra, toda posibilidad es tanto una realidad futura, algo por suceder, como también realidad pasada, algo que ha ocurrido.

Zaratustra añade a esas otra pregunta: “Y si todo ha existido ya, ¿qué piensas tu enano de este instante? ¿No tendrá también este portón que -haber existido ya?”³⁸ Profundizando el replanteo anterior, aquí parecería indicar que las instancias “pasado” y “futuro” también disuelven sus limitaciones con la tercera instancia, el presente. Esto sería así ya que toda posibilidad tiene *ya* –actualmente- un grado de realidad, en simultáneo a su posterior despliegue (su realidad futura) y su consumación (su realidad pasada). Las relaciones entre pasado y futuro no son de contradicción infinita, sino que ambos tiempos están íntimamente enlazados, y tendrían su “nudo” en el instante.

Zaratustra pregunta luego: “¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí *todas* las cosas venideras? ¿Por tanto ----incluso a sí mismo?”³⁹ El movimiento del tiempo, la sucesión de sus distintas instancias tendría entonces en el instante su propulsión o elemento activo (ya que éste “arrastra” todo lo que ha de ser). Luego de esto, Zaratustra afirma que todo lo que puede llegar a ser, toda posible realidad, tiene que volver a serlo, reafirmando la ligazón entre futuro y pasado en rechazo de la idea de eternidad rectilínea en el tiempo. Continuado esta afirmación y replanteo del tiempo Zaratustra lanza al enano la última de sus preguntas “...-¿no tenemos todos nosotros que haber existido ya?- y venir de nuevo y correr por aquella otra calle hacia delante (...) ¿no tenemos que retornar

³⁶ “Tú, espíritu de la pesadez, dije encolerizándome, ¡no tomes las cosas tan a la ligera!” Ibid., p. 226. Con esta expresión Zaratustra parecería indicar que incluso el espíritu más aparentemente profundo no indagó con la adecuada hondura, ya que falla por resolver la cuestión superficialmente (de modo ligero).

³⁷ Ibidem

³⁸ Ibidem

³⁹ Ibidem



eternamente?”⁴⁰ Zaratustra añade así la noción de “regreso” a su reemplazo de la concepción rectilínea del tiempo por una circular.

Al hacer confluir lo que antes se creían extremos de una recta el tiempo resulta no la contradicción entre dos instancias básicas, sino la sucesión de regresos. En función de tal concepción del tiempo, cualquier acción o suceso se lo comprendería de manera incompleta si se lo considerase terminado en sí mismo y estático. El complemento de tal visión sería el regreso de esa misma acción o acontecimiento, por lo cual el tiempo sería el fluir regresivo de hechos o eventos. El concepto de regreso pone en juego las nociones de “identidad” y “diferencia”, ya que afirmar que ocurre un regreso implica suponer que algo (aquello que regresa) una entidad suficientemente delimitada como para distinguirse pese a sus relaciones (y, también, con un grado de realidad pasada, ya existente) una vez ocurrida, realizada, adquiere otra vez la consistencia para nuevamente ser.

En una suerte de interludio de la narración Zaratustra relata que escuchó entonces el ladrido de un perro y que a partir de eso recordó un episodio similar de su infancia, donde oyó ladrar a un perro en una medianoche de luna llena. Para cuando se distrajo de tal recuerdo se había producido un cambio en los elementos del relato: tanto el enano como el portón habían desaparecido y el sendero de montaña se había reemplazado por unos peñascos. Zaratustra se encontró entonces solo ante una imagen nunca antes vista: un joven pastor retorciéndose en el suelo con una serpiente enroscada en su cuello. Una vez que fracasaron los intentos de auxiliar al pastor tirando del reptil, Zaratustra le gritó ordenándole que muerda el cuello de la serpiente para salvarse: “... ¡Arráncale la cabeza!, ¡Muerde!” – este fue el grito que de mí se escapó, mi horror, mi odio, mi náusea, mi lástima, todas mis cosas buenas y malas gritaban en mí con *un solo grito*”.⁴¹ En ese punto Zaratustra desafía a sus oyentes a que resuelvan el enigma: “¡Vosotros hombres audaces que me rodeáis (...) Resolvedme, pues, el enigma que yo contemplé entonces, interpretadme la visión del más solitario!”⁴² Para esto, el mismo Zaratustra aporta dos aspectos de tal enigma que es necesario precisar: lo que puede llamarse el “contenido” de dicho enigma (“¿qué vi yo entonces en símbolo?”) y el sujeto o agente (¿Y quién es el que algún día tiene que venir aún?”).

Concluyendo el relato de la visión, Zaratustra narra como el pastor finalmente siguió su consejo y mordió la cabeza del animal. Una vez escupida la cabeza del ofidio y salvado ya del ahogo, Zaratustra le oyó reír de un modo extraordinario. Se trató de una risa nueva, que nunca antes había ocurrido, y quien así reía resultó transfigurado: ya no era pastor y ni siquiera

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 226-227

⁴¹ *Ibid.*, p. 228

⁴² *Ibid.*, p. 228



hombre.⁴³ En el final del capítulo Zaratustra afirma que luego de la experiencia de esa visión la vida (y la muerte) son soportables ya que reír de esa forma constituye un intenso deseo.⁴⁴

Es factible suponer, por un lado, que la figura de quien aún tiene que venir se identifica con la del pastor y, por otro lado, que la imagen de la serpiente enroscada en la garganta equivale en cierta forma al sentimiento de la pesadez que Zaratustra experimentara y que comenta en el relato.⁴⁵ De esto puede suponerse que la acción de morder la serpiente y escapar del sentimiento de ahogo implica, a la manera del instante, la ligazón entre realidades pasadas y futuras: se trató del fin del pastor y la aparición de algo diferente en su lugar, un sujeto con una afectividad marcadamente diferente, capaz de reír como no se rió antes.

La transfiguración de la voluntad y la cuestión de la eternidad

Zaratustra enfrentó su pensamiento abismal luego de la exposición de la visión, habiendo regresado ya a su hogar, a una caverna en la montaña. Convaleciente aún del dramático proceso, que llevó siete días de recuperación, cuando sus animales procuran ayudarlo el profeta les informa que él mismo era quien tuvo que vencer el ahogo y que el motivo de dicho hastío era saber el regreso del hombre pequeño.⁴⁶ Mientras el águila y la serpiente lo alientan a que se recupere lo llaman “el maestro del eterno retorno”, y exponen tal doctrina. En esta exposición el devenir del tiempo es concebido como el regreso de lo idéntico (visión compartida por el enano): “...tus animales saben bien, oh Zaratustra, quién eres tú y quién tienes que llegar a ser: *tú eres el maestro del eterno retorno*, - ¡ése es tu destino!”⁴⁷ Al exponer la doctrina los animales señalan que “todos estos años son idénticos a sí mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño, - de modo que nosotros mismos somos idénticos a nosotros mismos en cada gran año, en lo más grande y también en lo más pequeño.”⁴⁸ Sin embargo, Zaratustra se mantuvo en silencio mientras tanto y exhortó a su alma a que cante en su recuperación.

⁴³ “Ya no pastor, ya no hombre., - ¡un transfigurado, un iluminado, que *reía!* ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió!” *Ibidem*

⁴⁴ “...ahora me devora una sed, un anhelo que nunca se aplaca. Mi anhelo de esa risa me devora: ¡oh, cómo soporto el vivir aún!, ¡Y cómo soportaría el morir ahora!” *Ibidem*

⁴⁵ “¿Quién es el pastor a quien la serpiente se le introduce en la garganta? ¿Quién es el hombre a quien todas las cosas más pesadas, más negras, se le introducirán así en la garganta?” *Ibidem*

⁴⁶ “¡oh truhanes y organillos de manubrio!, respondió Zaratustra y de nuevo sonrió, qué bien sabéis lo que tuvo que cumplirse en siete días.- ¡Y cómo aquel monstruo se deslizó en mi garganta y me estranguló! Pero yo le mordí la cabeza y la escupí lejos de mí” *Ibid.*, p. 300, “El gran hastío del hombre – *él* era el que me estrangulaba y el que se me había deslizado en la garganta: y lo que el adivino había profetizado: “Todo es igual, nada merece la pena, el saber estrangula” *Ibid.*, p. 301

⁴⁷ *Ibid.*, p. 303

⁴⁸ *Ibidem*



Una vez superado el pensamiento abismal, el querer de la voluntad de Zaratustra logra liberarse del confinamiento nihilista y es así que en los tramos siguientes –finalizando el libro tercero- se expone lo que puede considerarse la simbolización de la transfiguración de su voluntad, la cual es descrita como el ascenso pasional del profeta que se vincula con el despliegue de su voluntad de creación. En esta secuencia adquieren una cierta articulación los elementos que según la prédica de Zaratustra aseguran la liberación de la voluntad: conocer, querer y crear.

Dentro de esto, entre crear y querer se establece una mutua estimulación. Es amando y no odiando cómo es posible la actividad creativa, y es a través de la creación como se supera el sufrimiento y se aligera la vida.⁴⁹ Debido a que la voluntad creadora de Zaratustra está orientada al hombre, el devenir real de una creación podría interpretarse como la incorporación de valores y sentidos a la vida. Es allí donde interviene el conocimiento, que puede volverse medio para la transvaloración si deviene actividad creativa.⁵⁰ El saber que así se conquista, aunando querer y creación, no será ya la contemplación ni de una realidad absolutamente originaria ni de una finalidad suprema que orienta toda la existencia.⁵¹ La sabiduría es simbolizada como una mujer a la cual Zaratustra ama por el amor que él le profesa a la vida, porque ambas se confunden y es por esto mismo que ambas le corresponden al profeta.⁵²

No obstante, en la canción que entona el alma de Zaratustra durante su recuperación el eremita le revela a la vida su secreto. Esto –algo que también la vida sabe- puede suponerse consista en el conocimiento de que hay algo superior al amor a la vida, una forma de unión más elevada. El final de tal canción señala lo que se correspondería a la valoración definitiva de Zaratustra: el placer se estima superior al dolor en virtud de su mayor profundidad, su anhelo de eternidad.⁵³ Lo más elevado en la vida es entonces el placer, pero en tanto es deseo de eternidad la traspasa. Un amor superior a la sabiduría y a la vida es el amor a la eternidad.

⁴⁹ En virtud del querer la imagen de la creación se vuelve real, para que “no quede sólo en imagen”. Cfr. *Ibíd.*, p. 182

⁵⁰ “El querer hace libres: esta es la verdadera doctrina acerca de la voluntad y la libertad- así lo enseña Zaratustra (...) También en el conocer yo siento únicamente el placer de mi voluntad de engendrar y devenir; y si hay inocencia en mi conocimiento, eso ocurre porque en él hay voluntad de engendrar” *Ibíd.*, p. 133

⁵¹ En el prólogo a *La ciencia jovial* Nietzsche sostenía que la sabiduría más acertada era aquella practicada por los griegos, donde se celebraba la vida sobre la superficie. Cfr. Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*. Op cit., pp. 6-7. Esto es lo contrario del anhelo de quitar todo los velos posibles a la naturaleza.

⁵² “Así están, en efecto, las cosas entre nosotros tres. A fondo yo no amo más que a la vida- y en verdad, ¡sobre todo cuando la odio! Y el que yo sea bueno con la sabiduría, y a menudo demasiado bueno: ¡esto se debe a que ella me recuerda totalmente a la vida! *Ibíd.*, pp. 163-164. Más adelante la vida responde a Zaratustra: “Si tu sabiduría alguna vez se apartase de ti, ¡ay!, entonces se apartaría de ti rápidamente mi amor” *Ibíd.*, p. 311

⁵³ “El placer - es más profundo aún que el sufrimiento. El dolor dice: ¡Pasa! Más todo placer quiere eternidad, ¡quiere profunda, profunda eternidad!...” *Ibíd.*, p. 313



Una vez compartido tal secreto se consuma el amor entre la vida y el profeta de nombre persa, que supera al amor a la sabiduría. Luego de esto Zaratustra contrae un enlace con la eternidad, en favor de la creación. Más que a la sabiduría y a la vida, el profeta ama la eternidad como la mujer seleccionada para desposar y de la cual tener descendencia.⁵⁴ Zaratustra se dispone de este modo como un medio para asegurar un futuro. La imagen del enlace matrimonial y en especial la atención puesta a los frutos de tal unión resulta notablemente próxima a la noción *síntesis*. Esto es así ya que la afirmación última y más alta de Zaratustra es un término que se relaciona con otro, el “sí” que responde a otro “sí”, dispuesto para un tercer término, la composición resultante, lo creado.

Por lo tanto, la posibilidad de superar la circularidad asfixiante en la sucesión de pasiones por el conocimiento y la vida tendría como recompensa desposarse con lo eterno. El enlace con la eternidad a su vez puede considerarse como una imagen de la potencia de la creación: la voluntad se eleva en la creación en tanto gesto que eterniza el querer. La voluntad que logró conquistar el conocimiento, que ha devenido creadora puede de esta forma abandonar la vida (perecer). Pero sólo una vez que ha consumado su amor y en tanto la subordina a la eternidad mediante la creación, para así regalar sus obras a la vida (a las futuras vidas). Esta figuración de la superación del nihilismo y tránsito a la afirmación plantea el problema del concepto “eternidad”, y por eso alude al núcleo de la doctrina del eterno retorno.

Si la afirmación del puro devenir se considera la premisa suprema del pensamiento Nietzscheano, el concepto “eternidad” no cabe interpretarse como una sustantividad que es a su vez fijación absoluta, máximo estatismo, ya que tales ideas son en rigor ficciones.⁵⁵ Si al calificativo “eterno” se lo subsume al concepto “devenir”, entonces lo que designaría es la constancia del cambio. Lo eterno es un atributo del devenir; lo que permanece invariable es el devenir. Asimismo, el concepto “retorno” condensa la noción de diferencia, ya que en principio implica una identidad multiplicada al menos por una unidad; es decir, alude a una duplicación como mínima cantidad expresada en la reiteración de algo, aquello que regresa. El concepto “retorno” señala por eso la sucesión como predicación: algo retorna. De esta forma, la cuestión que surge ante la noción “eterno retorno” es la especificidad del sujeto de tal doble predicación. Tal cuestión alude al interrogante sobre si es una acaso cosa que retorna eternamente: si el devenir es devenir de algo que regresa sin cesar o, por el contrario, si se trata de un devenir eterno sin entidad previa ni adviniente. Este interrogante puede plantearse a partir de la díada identidad-diferencia: si lo que regresa eternamente es una identidad o una diferencia.

⁵⁴ “Nunca encontré todavía la mujer de quien quisiera tener hijos, a no ser esta mujer a quien yo amo: ¡pues yo te amo, oh eternidad!” *Ibid.*, p. 314

⁵⁵ En el primer tratado de *La genealogía de la moral* Nietzsche señalaba que en la recreación de “bueno” al desdoblar la fuerza se negaba el obrar, el devenir, postulando un alma o un ser, separado de su potencia y del cambio.



El eterno retorno como regreso de lo diferente en Gilles Deleuze

Gilles Deleuze sostuvo que es necesario considerar a la obra de Nietzsche como un trabajo que fue interrumpido abruptamente por la enfermedad de dicho autor.⁵⁶ Dentro de esto, el concepto *eterno retorno* (como también el de *voluntad de poder*) sólo llegó a esbozarse y no alcanzó el desarrollo que su autor había previsto. Deleuze sostuvo además que no se puede considerar al personaje Zarathustra el vocero de este pensamiento, ya que lo poco que se dice en *Así Habló Zarathustra* lo dicen los animales o el enano.⁵⁷ Es así que lo que Nietzsche publicó de ese concepto sólo fue un anuncio (expresado con horror o con éxtasis) sin nunca comunicar el contenido de este pensamiento sino sólo a través de dramatizaciones. Pese a esto, Deleuze llegó a precisar una significación a dicha doctrina, y es así que en la interpretación deleuziana del eterno retorno se presentan dos aspectos básicos. Uno refiere a su carácter de doctrina física o cosmológica; el otro alude a su carácter de selección, y se divide a su vez en una regla práctica y en una ontología.

Deleuze sostiene que el aspecto cosmológico del “eterno retorno” Nietzsche lo ideó como respuesta a la tendencia presente en la ciencia (tanto en el mecanicismo como en la teoría termodinámica) a anular la diferencia postulando la existencia de una identidad final en el término final al cambio.⁵⁸ Para esto Deleuze se remite a la exposición de la visión de Zarathustra.

En virtud de lo que llama “la infinitud del tiempo pasado” Deleuze infiere que según Nietzsche el devenir no es devenir *de* algo ni tampoco devenir algo. Esto implica, por un lado, que no hubo origen para el devenir, que éste no comenzó a devenir a partir de algo; y por otro lado que en tanto el pasar no tiene término, tampoco cabe suponer que el devenir dejará de devenir (para así llegar a ser algo que no deviene). Así se rechazan los supuestos que limitan el devenir, como los de “instancia inicial” e “instancia terminal” o “equilibrio final”.⁵⁹ De este

⁵⁶ Cfr. Deleuze, Gilles, “Conclusiones sobre la voluntad de poder y el eterno retorno”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Trad. José Luis Pardo. Pre-textos, Valencia, 2005, p. 155

⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 159

⁵⁸ Para Deleuze ambas posturas coinciden en sostener la conservación de la energía, expresada en su hipótesis compartida: la existencia de un estado final, idéntico, que es opuesto a la diferenciación del estado inicial. Cfr. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la Filosofía*. Op cit., p. 69

⁵⁹ “...decir que el devenir habría alcanzado su estado final si lo tuviera es lo mismo que decir que no habría salido de su estado inicial si lo tuviera. Si el devenir deviene algo, ¿por qué no ha acabado de devenir desde hace mucho tiempo? Si es algo devenido, ¿cómo ha podido empezar a devenir?” *Ibid.*, p. 70



modo el eterno retorno fundamenta el pensamiento del puro devenir.⁶⁰ La tesis básica de este pensamiento es que no hay ser distinto del devenir, y que el ser del devenir es el *retornar*.

Si la asimilación ser y devenir se sostiene en principio en la idea de la infinitud del tiempo pasado, a su vez la equivalencia entre devenir y retornar Deleuze la expone en la resolución al problema del pasar del tiempo que ofreció Nietzsche con esta doctrina.

Esto consistió en señalar la relación que tiene el presente consigo mismo, la cual puede describirse como su condición de reunir en sí una pluralidad de instantes: el presente es en simultáneo presente y pasado, presente y devenir, coexiste consigo mismo como pasado y futuro. Es decir que el instante se relaciona consigo mismo sintéticamente, como presente, pasado y futuro.⁶¹ El pasaje en el tiempo es posible por la síntesis que realiza el instante respecto a los otros instantes. Esto indica que, así como en el devenir no hay algo que devino o dejará de devenir (no hay ser diferente al cambio) en el devenir no hay regreso de algo sino solamente el mismo regresar. El pasaje en el tiempo es el regreso del instante, pero no de una identidad, de un mismo instante (algo que anularía el devenir como la pluralidad del tiempo) sino el instante que surge de la síntesis de los diversos tiempos.⁶²

Es así que, como respuesta al problema del pasaje, el eterno retorno no designa una identidad que permanece como tal por sobre el devenir de tal pasaje.⁶³ Ante tal introducción del pluralismo en el tiempo, para Deleuze este pensamiento señala la condición de síntesis del devenir. Y a su vez, concebido el tiempo como ilimitado devenir plural que se da a sí mismo su síntesis, la articulación de este aspecto especulativo con la dimensión vitalista del pensamiento nietzscheano Deleuze la indica al señalar que el principio de la síntesis es la voluntad de poder.

Del mismo modo en que el instante es siempre relación entre instantes, Deleuze enfatiza el pluralismo en el materialismo nietzscheano, y señala que la fuerza es la relación con la fuerza.⁶⁴ El elemento relacional que no se confunde con ellas es la voluntad de poder. Puestas

⁶⁰ “El que el instante actual no sea un instante de ser o de presente ‘en el sentido estricto’, que sea el instante que pasa, nos *obliga* a pensar el devenir, pero a pensarlo precisamente como lo que no ha podido empezar y lo que no puede acabar de devenir” *Ibíd.*, p. 71 Deleuze sostiene que el único precedente de este pensamiento es Heráclito.

⁶¹ “Es preciso que el presente coexista consigo como pasado y como futuro. Su relación con los otros instantes se funda en la relación sintética del instante consigo mismo como presente, pasado y futuro.” *Ibíd.*, p. 72

⁶² “Al utilizar la expresión ‘eterno retorno’ nos contradecemos si entendemos: retorno de lo mismo. No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple”. *Ibíd.*, p. 72

⁶³ Deleuze arguye que los documentos que señalan una concepción nietzscheana del eterno retorno como regreso de lo mismo caben suponerlos como pasajes correspondientes a la modalidad de dramatización de esta doctrina. Es decir, son fragmentos que no cabe interpretarlos autónomamente Cfr. Deleuze, Gilles, *Nietzsche*. Trad. Isidro Herrera y Alejandro del Río. Arena Libros, Madrid, 2000, p. 35

⁶⁴ “El ser de la fuerza es el plural; sería completamente absurdo pensar la fuerza en singular”. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*. Op. Cit., p. 14



las fuerzas en relación por el azar, la voluntad es el principio que determina esta relación - siendo a su vez condicionado⁶⁵ - estableciendo la diferencia de cantidad y la cualidad asignada a cada fuerza.

La necesidad de subrayar el pluralismo presente en el empirismo nietzscheano tiene una doble consecuencia: destaca la diferencia en la naturaleza, contra toda abstracción monista o esencialista, y a su vez, contra un relativismo nivelador, expresa la jerarquía en tal diferencia, lo que Deleuze llama la irreductibilidad de la cualidad a la cantidad. La cualidad es en efecto para este autor la diferencia de cantidad entre fuerzas dadas que le corresponde a cada una, pero se distingue de la cantidad "sólo porque es lo hay de no igualable en la cantidad, de no anulable en la diferencia de cantidad".⁶⁶

Deleuze distinguió dentro del concepto nietzscheano de "fuerza" dos modalidades: "activas", las fuerzas dominantes o superiores de un cuerpo, y "reactivas", las fuerzas inferiores o dominadas.⁶⁷ Dentro de esto, caben mencionarse dos rasgos básicos de la actividad: en principio el poder transformar,⁶⁸ la apropiación y dominio como imposición de formas, como acción plástica. Además, el agotamiento: la tendencia de la fuerza de ir hasta el final de lo que puede. De lo reactivo, por su parte, también caben mencionarse dos características básicas: por un lado la tendencia a conservar la fuerza, y así a concentrarse en torno a la adaptación y regulación de la vida. Por otro lado, la inclinación a la disgregación: separar a una fuerza de lo que puede.⁶⁹

Como principio determinante, la voluntad califica las fuerzas en un cruce dado. Y así es posible hablar de una asignación de cualidad a cada fuerza como una expresión de la voluntad de poder. Pero a su vez, como principio que se condiciona, también se manifiesta en el devenir de las cualidades de las fuerzas. En el sentimiento de obedecer o de ser obedecido (mandar), como también en el de separar o ser separado, de lo que se trata es del devenir de fuerzas: una fuerza activa otra, o una fuerza disgrega a otra. En tanto relaciones entre fuerzas,

⁶⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 74

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 66. Antes había señalado: "Soñar en dos fuerzas iguales, incluso si se les concede una oposición de sentidos, es un sueño aproximativo y grosero, sueño estadístico en el que cae el viviente pero la química disipa" *Ibíd.*, p. 65

⁶⁷ "Activo y reactivo son precisamente las cualidades originales, que expresan la relación de la fuerza con la fuerza." *Ibíd.*, p. 61

⁶⁸ "El poder de transformación, el poder dionisiaco, es la primera definición de la actividad". *Ibíd.*, p. 64

⁶⁹ "...todo lo que separa una fuerza es reactivo; también es reactivo el estado de una fuerza separado de lo que puede. Contrariamente, cualquier fuerza que vaya hasta el final de lo que puede es activa." *Ibíd.*, p. 85 Nietzsche alude a esta distinción de fuerzas en los aforismos 11 y 12 del segundo tratado de *La genealogía de la moral*, en el contexto de una crítica a la filosofía política de Dühring, al teleologismo en la historia y al utilitarismo positivista. A los análisis de todos estos casos les reprocha "el pasar por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones de formas, por influjo de las cuales viene luego la 'adaptación'..." Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*. Op. cit., p. 102



esto corresponde a una manifestación de la voluntad, pero no se trata de la determinación de sus cualidades sino de la historia o desarrollo de esas cualidades. Este devenir expresa las variantes de la cualidad de la voluntad.

En los análisis de Nietzsche la historia del hombre y la cultura se presenta aparentemente como un único devenir: el devenir dentro del nihilismo. Este fenómeno se presenta siempre incompleto porque expresa la indefinida conservación de la vida débil. Deleuze incluye la exposición que alude al eterno retorno como regreso de lo mismo en el capítulo “El convaleciente” dentro de la modalidad de anuncio. Allí, expresado como ciclo, dicha doctrina consiste en una hipótesis banal en tanto se reduce a una certeza inmediata – captada por animales- y terrorífica, porque supone un castigo para el hombre –por el regreso del hombre mezquino.⁷⁰ La náusea experimentada por Zaratustra puede formularse desde la lectura deleuziana como lo inevitable del regreso de la reacción. La dinámica de las fuerzas tiene como desoladora conclusión constatar que el devenir de las fuerzas es reactivo, al punto tal que el nihilismo puede considerarse no algo accidental sino el fundamento de la humanidad.⁷¹

No obstante, la decapitación de la serpiente y la consecuente alegría vivida por Zaratustra dan cuenta de que Nietzsche pensó la viabilidad de superar el nihilismo. El eterno retorno es el elemento que hace posible esto, descubriendo la existencia de otra cualidad en la voluntad: la afirmación. Si el devenir de las fuerzas es también la manifestación de la voluntad y expresión de su cualidad, en principio, la afirmación puede definirse como el *devenir activo*, y la negación como el *devenir reactivo*. Deleuze considera que el eterno retorno es lo que hace posible el devenir activo, a través de una selección.

En primer lugar, en lo referido a su aspecto ético, como síntesis práctica el eterno retorno presenta a título de pensamiento una regla práctica que realiza una selección en la voluntad. En este punto Deleuze interpreta la prédica de Zaratustra según la cual la creación libera el querer de la voluntad como una selección donde se elimina del querer todo lo que cae fuera suyo.

Debido a que la voluntad nietzscheana no alude a una facultad que anhele objetos externos a sí misma, esta selección del querer no consiste en dirigirla a metas específicas sino en coordinarla de modo tal que su accionar resulte productivo y creativo. “Lo que quiere una voluntad no es un objeto, un objetivo, un fin. (...) Lo que quiere una voluntad, de acuerdo con

⁷⁰ Cfr. Deleuze, Gilles, *Nietzsche*. Op cit., p. 36

⁷¹ Cfr. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*. Op. Cit., p. 94 Deleuze sostiene que este devenir hace del eterno retorno algo insoportable e imposible al introducir la contradicción en él. Esto puede suponerse consista en que el pensamiento del puro devenir resultaría contradictorio si se considerase como único devenir el devenir reactivo, ya que se estaría limitando el cambio. Y además, al chocar la ilimitación del cambio con la conservación propia de la reacción resulta imposible su afirmación afectivamente (no se puede querer tal pensamiento). Cfr. Ibídem



su cualidad, es siempre afirmar su diferencia o negar lo que difiere. Sólo se quieren cualidades: lo pesado, lo ligero...”⁷² La atención fundamental no está puesta entonces en los objetos del querer sino en la modulación de la voluntad, entendida como coordinación de las fuerzas y su devenir.

La concentración de la voluntad en torno a lo que potencia el querer hace de este una creación ya que se trata de componer nuevas formas en cada acto de la voluntad. Dicha selección creativa Deleuze la describe como elevar a la enésima potencia una forma dada, y se trata de una creación porque las determinadas formas son llevadas a sus grados superiores por el eterno retorno, a niveles nuevos que no preexisten a éste pensamiento: “... ‘separar’ o ‘extraer’ son palabras apenas aproximadas ya que el eterno retorno *crea* las formas superiores.”⁷³ Deleuze advierte no obstante que esta regla sólo elimina ciertos estados de fuerzas reactivas poco desarrollados, y no todo el nihilismo.⁷⁴ Es en rigor la siguiente expresión selectiva lo que efectivamente supera la voluntad de nada.

El nihilismo siempre se había presentado como la afinidad o complicidad entre la voluntad negativa –o voluntad de nada- y las fuerzas reactivas, medios de tal voluntad. Deleuze sostiene que al referirse al eterno retorno la voluntad de nada rompe esta alianza, y hace de la negación la propia negación de las fuerzas reactivas.⁷⁵ Esta negación no es el devenir reactivo de las fuerzas (el volverse contra sí misma) sino la destrucción de sí mismo, la autodestrucción.⁷⁶ En este movimiento se produce el regreso de la actividad, que consiste en el devenir activo que atraviesan las fuerzas reactivas en función de su negación. Es por esto que el sentido de la autodestrucción es activo.⁷⁷

Esta destrucción activa es el punto focal de la transvaloración. Aquí la voluntad de nada se refiere a un poder afirmativo que destruye las fuerzas reactivas. Debido a este regreso

⁷² *Ibid.*, p. 112

⁷³ Deleuze, Gilles, “Conclusiones sobre la voluntad de poder y el eterno retorno”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Op. cit., p. 164.

⁷⁴ Cfr. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*. Op. Cit, p. 100 Según Nietzsche había demostrado en *La genealogía de la moral*, la voluntad orientada por el nihilismo también exhibe una afirmación y una creatividad, por lo cual estas tendencias bien pueden resultar variaciones dentro de la continuidad mayor de una negación.

⁷⁵ “¿Qué sucede cuando la voluntad de la nada se refiere al eterno retorno? Solamente en este caso rompe su alianza con las fuerzas reactivas.” *Ibid.* p. 101

⁷⁶ “En el volverse contra sí mismo, proceso de la reacción, la fuerza activa se convierte en reactiva. En la autodestrucción son las propias fuerzas reactivas las negadas y conducidas a la nada”. *Ibid.*, p. 101

⁷⁷ Deleuze considera que lo que simboliza esto (más que la decapitación de la serpiente) es el “hombre que quiere perecer”. Zaratustra alude a esta figura en el prólogo de *Así habló Zaratustra*, mediando la exposición de superhombre y la del último hombre, y lo describe justamente como el tránsito a la superación de los límites del hombre: “Yo amo a quienes, para hundirse, en su ocaso, y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas: sino que se sacrifican a la tierra para que ésta llegue alguna vez a ser del superhombre” Nietzsche, Friedrich, *Así Habló Zaratustra*. Op. cit., p. 36



de la actividad la voluntad se transfigura al cambiar su cualidad, y así la negación se convierte en afirmación.⁷⁸ Desde el supuesto de considerar la actividad como poder transformar, esta conversión puede comprenderse como efecto de la potenciación de la tendencia a disgregar y separar de la reactividad, que hace de su previa reacción una acción ya no secundaria, adaptativa, sino una plena acción, una composición. Básicamente, hace de su ser otra cosa, introduciendo la diferencia en sí.

Si el devenir activo produce la afirmación, cuando la actividad transforma la voluntad y la hace ser diferente, es posible afirmar el eterno retorno afirmando el puro devenir. Esto es en rigor una doble afirmación, ya que el puro devenir, en tanto superación de todo límite al cambio expresa de por sí la diferencia. Dicha doble afirmación es potenciar o repetir la actividad.⁷⁹ Se trata de una doble afirmación ya que el cambio y la actividad pasan a ser objeto de una voluntad que en tanto los quiere produce el reflejo de la diferencia. Esto no se trata de una prolongación de una identidad o duración de una mismidad, ya que es la diferencia lo que resulta repetido.

Si la selección ética hace entrar en la voluntad todo lo que le compete al querer, en este caso es ontológica debido a que hace ingresar en el ser sólo lo que corresponde a la afirmación. Y en tanto el ser es devenir, lo que resulta de esto es afirmar el devenir únicamente como devenir activo. "...no se puede afirmar plenamente el ser del devenir sin afirmar la existencia del devenir activo".⁸⁰ El modo de concebir "plenamente" el puro devenir es considerar que este movimiento universal no puede ser cambio hacia la reacción si esto quiere decir conservación, limitación. El ser-devenir sólo puede tratarse de un devenir que moviliza, que cambia esas mismas limitaciones.⁸¹ En la selección del eterno retorno, este puro devenir se hace activo –va al final de lo que puede- en la medida en que quiere y produce la actividad, el agotarse. Este "ir hasta el final" no sería llegar a un límite, sino cambiar en tanto se deja de ser lo que se era. Se trata de un cambio como diferenciación. Esta selección del eterno retorno, la doble afirmación o la repetición de la diferencia consiste en un movimiento de diferenciación que en su potenciación no tiene límite porque lo que afirma es la superación de todo límite.

⁷⁸ "Por y en el eterno retorno la negación como cualidad de la voluntad de poder se convierte en la propia negación, se convierte en un poder de afirmar, en un poder afirmativo" *Ibid.*, p. 102 Deleuze señala que a partir del descubrimiento de esta otra cualidad, el nihilismo puede ser concebido como una dimensión de la voluntad, la *ratio cognoscenti*, siendo la afirmación la otra dimensión, *ratio essendi* de la voluntad. Cfr. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la Filosofía*. Op cit., pp. 242-243

⁷⁹ La expresión "potenciación" aquí cabe entenderse como el movimiento por el cual algo resulta intensificado en su repetición.

⁸⁰ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la Filosofía*. Op cit., p. 103

⁸¹ "El eterno retorno como doctrina física afirma el ser del devenir. Pero, en tanto que ontología selectiva, afirma este ser del devenir como 'afirmándose' en el devenir activo" *Ibid.*, p. 104. La reactividad no es lo que regresa, ya que como limitación es el intento de conservarse en el tiempo.



Lo que esto indica es que partiendo de la premisa del puro devenir –no atribuir ni principio ni fin al cambio- en la selección del pensamiento y del ser del eterno retorno el querer y el poder recíprocamente se vuelven afirmativos y activos. De este modo se profundiza la afinidad entre afirmar y actuar.

Siempre que se afirma el eterno retorno como el ser universal del devenir, siempre que se afirma además el devenir activo como el síntoma y el producto del eterno retorno universal, la afirmación cambia de valor y se convierte paulatinamente en más profunda.⁸²

Si la afirmación es poder devenir activo, y la actividad es agotarse, afirmar la actividad sería liberar la voluntad y la fuerza de toda limitación o detenimiento.

En este punto se concentra la transfiguración buscada por Zaratustra ya que los elementos fundamentales de la vida no caben ser extraídos de la absoluta nada, a la manera de la concepción cristiana de la creación, sino que en tanto ya existentes lo que resulta necesario es potenciarlos, afirmarlos. La afirmación de la vida es entonces afirmar la afirmación. Asimismo, aquí se expresa la ruptura con la tradición metafísica que Deleuze localiza en Nietzsche, ya que es esta doble afirmación, en tanto es la afirmación de la vida, el único contenido que corresponde a la categoría “ser”: “La afirmación como objeto de la afirmación: éste es el ser. En sí misma y como primera afirmación, es devenir. Pero es el ser en tanto es objeto de otra afirmación que eleva el devenir al ser o que extrae el ser del devenir.”⁸³

Antes que hacer de la afirmación una derivación del ser, restituyendo elementos identitarios, al margen del devenir, Deleuze señala que Nietzsche dispuso de un concepto de ser como derivado de la afirmación, como producto de su misma afirmación, en la medida en que una afirmación resulta objeto de otra afirmación que le corresponde.⁸⁴ El ser es entonces la afirmación en todo su poder. Debido a que la esencia de la afirmación es la diferencia, el ser es la diferencia reflejada en el movimiento de reflexión.⁸⁵

⁸² *Ibid.*, p. 104

⁸³ *Ibid.*, p. 260. La doble afirmación Deleuze la encuentra simbolizada, entre otras varias figuras, en el enlace nupcial (el sí que responde a otro sí) de la pareja Zaratustra-Eternidad.

⁸⁴ “Nietzsche lleva la crítica contra cualquier concepción de la afirmación que haga de ésta una simple función, función del ser o de lo que es”. *Ibid.*, p. 255. Según Deleuze, el problema de esta posición es que, sea suponiendo al ser como nómeno o fenómeno, y la función como develamiento o reconocimiento, en sus efectos anulan el pluralismo y la potencia del juego de la diferencia y la afirmación, ya que “mientras la afirmación sea presentada como una función del ser, el hombre aparecerá como el funcionario de la afirmación: el ser se afirma en el hombre al mismo tiempo que el hombre afirma el ser”. *Ibid.*, p. 256

⁸⁵ Esta lectura establece una clara polaridad con la ya clásica interpretación de la obra nietzscheana realizada por Martin Heidegger. En efecto, este último autor sostuvo la posición según la cual la doctrina del eterno retorno alude al regreso



Nietzsche y la recreación de la crítica

Deleuze sostiene que uno de los móviles más importantes de Nietzsche fue revelar el carácter fallido de la crítica kantiana y, por esto mismo, valerse de sus nociones fundamentales (voluntad de poder y eterno retorno) para rehacerla.

Para desarrollar esto, Deleuze sostiene que Immanuel Kant fue el primero filósofo en haber advertido la necesidad de que la crítica sea total, positiva o afirmativa, y su mayor aporte consistió en haber trazado un proyecto de crítica como actividad inmanente, complementándola con la idea de la filosofía como legislación (es decir, la atribución de autonomía al sujeto visible en la “revolución copernicana”).⁸⁶ No obstante, según el autor francés este proyecto fracasó, en gran medida por obra de sus principios.

de lo idéntico. La base de esto reside en que para Heidegger la ontología de la voluntad de poder subsume toda realidad a representación relativa a una voluntad (cognitiva). En el fondo de esta comprensión de lo real persiste la noción de ser como presencia ante una conciencia, noción que deriva del ente propio de la más antigua metafísica. Es por esto que para Heidegger Nietzsche expresa a fin de cuentas una prolongación de la ontología occidental, incluso en la apuesta del segundo por subvertir el esquema teórico con que se pretendió dar cuenta de la realidad otorgando preeminencia al devenir por encima de todo “ser”. Para Heidegger Nietzsche “ve” el inicio de la metafísica “a la luz de la filosofía platónica”. Heidegger, Martin, *Nietzsche*. T I. Op. cit., p. 377. La consecuencia de esto es considerar que el cambio estipulado en el eterno retorno como medio para afirmar la vida necesita asegurar la representación, solidificar la existencia como forma que se presenta a una voluntad. Incluso la diferencia, para ser experimentada en el crecimiento de la vida, debe pasar así por el tamiz de la identidad, es decir, debe poder ser puesta ante la conciencia del cuerpo que estima. Si la esencia más profunda de la voluntad de poder es el volver consistente el devenir entonces la clave de la transfiguración de la voluntad (enfrentar su negatividad) buscada por Zarathustra es asumir la eternidad que regresa como regreso de lo mismo: “todo proceso del devenir tiene que volver a traerse a sí mismo; él y todo lo demás retorna como lo mismo. El eterno retorno de la totalidad del proceso del devenir tiene que ser un retorno de lo mismo.” Ibid. pp. 300-301.

Para Heidegger la pesadez que agobia la voluntad señala la absoluta necesidad de lo diferente: cada forma necesita de su contrario para ser. La vacuidad del nihilismo consiste en la ausencia de toda entidad trascendente que otorgue sentido a las cosas. Cuando el pensamiento del eterno retorno supone así el nihilismo, logra superarlo reconociéndole su necesidad. Zarathustra ejemplifica la recta posición a tomar ante esta doctrina, al contrario del enano. Para Heidegger, el profeta “ha superado también lo negativo y el mal en la medida en que ha aprendido que el abismo forma parte de la altura. La superación del mal no es su eliminación sino el reconocimiento de su necesidad”. Ibid., p 257. Resulta claro entonces que Heidegger alude a la diferencia nietzscheana como pluralidad de identidades contrarias (lo alto respecto de lo bajo, lo grande de lo pequeño).

⁸⁶ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la Filosofía*. Op cit., p. 131. Kant había diseñado una crítica de la razón pura a través del establecimiento de los principios del conocimiento *a priori* y, al mismo tiempo, de la fijación de los límites a la razón. Su utilidad era principalmente negativa ya que servía a la depuración de la razón más que a su ampliación. Siendo la metafísica estéril como ámbito del conocimiento, sólo la crítica podía disolver el engaño que conlleva la profunda afinidad que existe entre la razón y las ideas trascendentales, ya que es ella el camino hacia el descubrimiento del carácter ilusorio de los frutos de la metafísica. Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. Colihue. Buenos Aires, 2009, p. 684 y ss. De este modo el carácter positivo, la potenciación que la crítica realiza del



Kant partió del establecimiento de la verdad de lo criticado (del conocimiento, la moral, la religión) como base sobre la cual era posible atacar las pretensiones de sus respectivos falsos exponentes. El problema resultó que por este principio ideal el mayor logro se echó a perder. Por un lado la positividad es confundida con el reconocimiento de los derechos de lo criticado, y así la crítica se conforma con corregir y juzgar los diversos exponentes de lo criticado.⁸⁷ Por otro lado, las ambiciones de la crítica se ven reducidas al mantenerse incriticables los ideales “conocimiento”, “moral” y “religión” (considerados “hechos”).⁸⁸ Asimismo, según Deleuze Kant no llegó a realizar el proyecto de una crítica inmanente debido a que concedió a la misma razón los derechos de ejercer su crítica, siendo así la razón juez y acusado. De este modo conservó una trascendencia en los principios determinantes trascendentales, que permanecen exteriores a sus objetos.⁸⁹

Finalmente, la pretendida autonomía presente en la legislación kantiana fracasa ya que su postulación de autogobierno en la obediencia definitiva del sujeto a una forma propia como la razón (considerada autoridad que supera las diferentes formas culturales), resulta todavía expresión de una modalidad heterónoma. La voluntad debe obedecer a la razón que se identifica a fin de cuentas con los valores establecidos, y es así que la legislación kantiana redundante para Deleuze en la interiorización de los valores en curso.⁹⁰ Esto cabe ligarlo a un último rasgo frustrado: al estar guiada por la razón la crítica de Kant no pudo descubrir la instancia activa capaz de producirla.⁹¹

pensamiento surge principalmente de su acción limitativa. La crítica indica que “...la destinación propia de [la razón] es servirse de todos los métodos y de los principios de ellos sólo para indagar la naturaleza hasta lo más íntimo de ella, de acuerdo con los principios de unidad posibles, entre los cuales el de los fines es el más importante; pero nunca para pasar por encima de los límites de ella, fuera de los cuales no hay, *para nosotros*, nada más que un espacio vacío”. *Ibíd.*, p. 735

⁸⁷ Deleuze llama a este conformismo en la crítica “crítica de juez de paz”: “criticamos a los pretendientes, condenamos las usurpaciones de dominios, pero los propios dominios nos parecen sagrados” Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la Filosofía*. Op cit., p. 128

⁸⁸ Esta reducción de la totalidad la designa el autor francés como política de compromiso: “[Kant] ha concebido la crítica como una fuerza que debía llevar por encima de cualquier otra pretensión al conocimiento y a la verdad, pero no por encima del propio conocimiento, no por encima de la propia verdad. (...) A partir de aquí, la crítica total se convierte en política de compromiso...” *Ibíd.*, p. 127

⁸⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 129

⁹⁰ “La razón representa nuestras esclavitudes y nuestras sumisiones, como superioridades que hacen de nosotros seres razonables”. Y más adelante agrega “El buen uso de las facultades en Kant coincide extrañamente con estos valores establecidos: el verdadero conocimiento, la verdadera moral, la verdadera religión...” *Ibíd.*, pp. 131-132

⁹¹ *Ibíd.*, p. 126. Más adelante señala: “[la crítica de Kant] se agota en compromisos: nunca nos permite superar las fuerzas reactivas que se expresan en el hombre, en la conciencia de sí mismo, en la razón, en la moral, en la religión. Ofrece en cambio el resultado inverso: hace de estas fuerzas algo un poco más ‘nuestro’ todavía”. *Ibidem*



Ante esto, Deleuze sostiene que, en primer lugar, la crítica de Nietzsche resulta total por haber tomado como punto de partida el perspectivismo. Esto es así en tanto este principio no sostiene la realidad incuestionable –el hecho- de lo conocido para evaluar pretendientes justos, sino que considera al mismo conocimiento una falsificación.⁹² Dentro de esto, para Deleuze Nietzsche se inserta en la historia del kantismo específicamente a través de lo que fue el descubrimiento particular de esta corriente: el concepto de síntesis, centro del pensamiento kantiano. Según Deleuze con la voluntad de poder Nietzsche estableció que la síntesis es síntesis interna de fuerzas, y así profundizó el inmanentismo, siendo factible oponer al supuesto de condiciones trascendentales de posibilidad de los hechos la idea de un principio genético y plástico en el devenir de los cuerpos (es decir, en las relaciones entre las fuerzas).⁹³

Con el concepto “voluntad de poder” Nietzsche halló además una instancia activa para la crítica que hace posible descartar la apelación a la razón como elemento conductor y autoridad definitiva. La voluntad que conduce la crítica no es un querer indeterminado sino el tipo de voluntad simbolizado en “el hombre que quiere perecer”. Esta es la voluntad que, resultando todavía una negación de la vida, rompe la alianza con las fuerzas reactivas por obra del pensamiento del eterno retorno, y que al buscar su autodestrucción activamente hace posible la conversión de la voluntad. No obstante, si la voluntad de poder es la noción que permite replantear la crítica de la lectura deleuziana se infiere que el elemento que la consolida es el eterno retorno, como la condición de posibilidad para una síntesis afirmativa.

En los términos en que había sido planteada la crítica nietzscheana, el triunfo sobre el nihilismo y su motor, el ideal ascético, sería posible una vez se destruyese la voluntad que lo orienta. Debido a que el eterno retorno es lo que permite la ruptura de su alianza con la reactividad y conversión de su cualidad, puede decirse que la superación del nihilismo – planteada por Deleuze como compleción de él- resulta de la crítica *que refiere al eterno retorno*:

El eterno retorno transmuta lo negativo: hace pesado lo ligero, hace pasar lo negativo al lado de la afirmación, hace de la negación un poder de afirmar. Pero precisamente la crítica es la negación bajo esta nueva forma: destrucción

⁹² “[Nietzsche] cree haber hallado el único principio posible para una crítica total en lo que denomina su ‘perspectivismo’. No existe ni el hecho ni el fenómeno moral, sino una interpretación moral de los fenómenos. No hay ilusiones del conocimiento sino que el propio conocimiento es una ilusión: el conocimiento es un error, aún peor, una falsificación”. *Ibid.*, p. 129

⁹³ “Únicamente la voluntad de poder como principio genético y genealógico, como principio legislativo, es apta para realizar la crítica interna. Sólo ella hace posible una transmutación” *Ibid.*, p. 130



convertida en activa, agresividad profundamente ligada a la afirmación. La crítica es la destrucción como alegría, la agresividad del creador.⁹⁴

De este modo el nihilismo pasa de conservación de los débiles a su autodestrucción. Su superación resulta pensada, a través de la transmutación, como compleción. Según Deleuze el motivo principal que sostiene tal movimiento consiste en que el nihilismo como cualidad de la voluntad de poder, pese a su negación muestra otra faceta de la voluntad de poder, la afirmación.⁹⁵ En esta conversión, la negación pasa al servicio de un excedente de vida y “sólo así puede encontrar su fin”.⁹⁶ Lo que resulta importante destacar es que esto no implica que la conversión sea desaparición de la negación (lo que significaría anular la diferencia y, por eso mismo, la vida) sino subordinación de la negación a la cualidad superior, la afirmación.

En esta subordinación de la negación a la afirmación una vez que la primera supera su previa autonomía alcanza su grado más elevado. Pero a su vez, la afirmación logra completarse estando acompañada -sin confundirse- por la negación, como condición preliminar y como consecuencia próxima.⁹⁷ De este modo Deleuze considera que Nietzsche se opone tanto a un pensamiento que se desenvuelva en la pura negatividad o que haga de ella su principal motor, como también a otro que aspire a una afirmación entendiéndola como ciego asentimiento de lo dado.⁹⁸ Esta precisa articulación entre negaciones que preceden y continúan una afirmación el autor francés lo describe como la tesis de la positividad de lo negativo.⁹⁹ Dicha positividad es asimismo el factor decisivo para el éxito de la crítica, es decir desarrollar la transvaloración. Esto es así ya que permite que la destrucción no sea una aspiración a aniquilar motivada por el odio (una reacción propia del resentimiento) sino la agresividad que asegura el efectivo despeje para la re-creación.¹⁰⁰

Por otra parte, a partir de esto Nietzsche hace posible no sólo la reformulación de la crítica sino incluso de la concepción del pensamiento. Esto cabe entenderse, en primer medida,

⁹⁴ *Ibid.*, p. 123 Deleuze señala que la crítica como destrucción expresa a su vez el reemplazo de la inspiración judicial (el compromiso de juez de paz) por la inspiración genealógica.

⁹⁵ “Preguntamos: ¿por qué la transmutación es el nihilismo acabado? Es porque, en la transmutación, no se trata de una simple sustitución, sino de una conversión. Es al pasar por el último hombre, pero yendo más allá, que el nihilismo encuentra su fin: el hombre que quiere perecer” *Ibid.*, p. 245

⁹⁶ *Cfr. Ibidem*

⁹⁷ *Cfr. Ibid.*, p. 248.

⁹⁸ Las simbolizaciones respectivas de estas posturas son el espíritu de la pesadez y el asno.

⁹⁹ “A la famosa positividad de lo negativo Nietzsche opone su propio descubrimiento: la negatividad de lo positivo”. *Ibid.*, p. 252

¹⁰⁰ “Sólo bajo el imperio de la afirmación lo negativo puede alzarse hasta el grado supremo, al mismo tiempo que se vence a sí mismo: subsiste, no ya como poder y cualidad, sino como manera de ser de quien es poderoso. Entonces, y sólo entonces, lo negativo es la agresividad, la negación se hace activa, la destrucción alegre” *Ibid.*, p. 251



en tanto la crítica devenida destrucción permite una nueva significación al concepto “filósofo legislador”. Según Deleuze, para Nietzsche se trata no de la entrega de la máxima autoridad al filósofo en tanto este obedezca a la razón, sino en su disposición para crear nuevos valores.¹⁰¹ El pensamiento legislador se rebela contra la razón, reemplazando al modelo de autonomía como obediencia a la razón.¹⁰² Pero este pensamiento irracionalista presenta sin embargo una considerable precisión y rigurosidad.

Aludiendo a las categorías y conceptos presentes en la psicología y genealogía nietzscheana Deleuze sostiene que Nietzsche quiebra la asociación tradicional entre razón y pensamiento, proponiendo asimismo un esquema notablemente riguroso para el pensar. Dentro de esto, el método propuesto por Nietzsche, designado por el autor francés “método de dramatización”, no descarta la clásica indagación de la filosofía, la pregunta por la esencia de la cosa. Más bien retoma dicha inquietud reformulando su punto de partida al plantear la pregunta en función de la concepción de lo real como síntesis de fuerzas. El “¿qué es?” pasa así a expresarse como “¿quién...?”.¹⁰³ La operación fundamental de esta dramatización, la evaluación, es en su determinación del valor de un valor tanto una crítica como una creación.¹⁰⁴ Es por esto que según Deleuze la crítica siempre fue pensada por Nietzsche como una acción.¹⁰⁵

Deleuze sostiene que desde tal pensamiento (y en función además de la negatividad de la afirmación), la reducción de la aspiración a una totalización en la política de compromiso y la inspiración judicial propia del kantismo se ve reemplazada en la crítica nietzscheana por la inspiración genealógica.¹⁰⁶

¹⁰¹ “El filósofo legislador, en Nietzsche, aparece como el filósofo del futuro; legislación significa creación de valores.” *Ibid.*, p. 130

¹⁰² Deleuze advierte no obstante que en el irracionalismo de esta crítica interviene tan sólo el pensamiento, y no una supuesta inmediatez de los sentimientos: “Lo que se opone a la razón es el propio pensamiento; lo que se opone al ser razonable es el propio pensador.” *Ibid.*, p. 133

¹⁰³ “La pregunta ¿Quién? es la única que nos conduce a la esencia. Porque la esencia es solamente el sentido y el valor de la cosa; la esencia viene determinada por las fuerzas en afinidad con la cosa y por la voluntad en afinidad con las fuerzas”. *Ibid.*, p. 110. A partir de esto, la respuesta buscada es un determinado “tipo”, una matización cualitativa y afectiva que puede ser una realidad biológica, física, histórica, social, y política. Cfr. Pp. 112 y 163. “... todo el método de dramatización se dirige al descubrimiento de otros tipos que expresan otras relaciones de fuerzas, al descubrimiento de otra cualidad de la voluntad de poder, capaz de transmutar sus matices demasiado humanos” *Ibid.*, p. 113

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 8

¹⁰⁵ “La crítica no es una re-acción del re-sentimiento, sino la expresión activa de un modo de existencia activo...” *Ibid.*, p. 9

¹⁰⁶ “La inspiración genealógica se opone a la inspiración judicial. El genealogista es el verdadero legislador. (...) no nos anuncia una paz, sino guerras nunca vistas.” Para él, pensar también es juzgar, pero juzgar es valorar e interpretar, es crear valores.” *Ibid.*, p. 133



Como consecuencia de lo expuesto, Deleuze establece que la condición de Nietzsche de “continuador” se completa en tanto “rival” de Kant. Esto consiste en que su pensamiento expresa no la aspiración de continuación o perfeccionamiento de la crítica kantiana sino su profunda revisión.¹⁰⁷ La importancia de esta empresa está en combatir la descendencia de la crítica kantiana, la dialéctica, el mayor enemigo del pluralismo, quien (desde Hegel a Stirner) no plantea la pregunta por los “tipos”, y se esmera solamente en recuperar los contenidos de la historia, sin desarrollarse como una actividad sino con la negatividad como motor.¹⁰⁸ La crítica nietzscheana, por su parte, aspira a superar la limitación de la racionalidad occidental, pero en virtud de su positividad y organización según Deleuze no se distingue de una filosofía y una ciencia.¹⁰⁹

Las particularidades de la transformación de la crítica a partir de las nociones de voluntad de poder y eterno retorno permiten añadir un último rasgo distintivo al concepto nietzscheano de “afirmación”. Según Deleuze, la positividad de lo negativo con la cual Nietzsche aspira a distanciarse de una afirmación “dogmática” (considerándola función del ser, y por eso como culto a formas atemporales) o positivista (que la entienda como resignación ante una realidad dada) implica que el sentido de afirmar es aligerar la vida de sus cargas mediante valores.¹¹⁰

¹⁰⁷ “Lo que Nietzsche parece haber buscado (y encontrado en el ‘eterno retorno’ y ‘la voluntad de poder’) es una transformación radical del kantismo, una reinención de la crítica que Kant traicionaba y concebía a un tiempo y una recuperación del proyecto crítico sobre nuevas bases y con nuevos conceptos.” *Ibid.*, p. 77

¹⁰⁸ Esta cuestión es una de los hilos argumentales de la obra. Cfr. pp. 17, 224-230 y 271-273.

¹⁰⁹ Cfr. Pp. 7 y 108. En la elaboración de esta nueva imagen del pensamiento, según Deleuze Nietzsche ataca las raíces del pensar occidental ya que se trata de dismantelar el esquema socrático. En el mismo, el conocimiento resulta un medio para limitar *toda* la vida, y al pensamiento a su vez en la medida en que lo subordina a la vida reactiva. La vida reactiva se instala así como modelo para toda la vida y para el pensamiento. Ante esto, lo que Nietzsche proyecta básicamente es una crítica del conocimiento mediante la cual hacer ingresar pensamiento y vida en un mecanismo de ascendente afirmación a partir de una mutua potenciación: “Un pensamiento que fuese hasta el final de lo que puede la vida, un pensamiento que llevase a la vida hasta el final de lo que puede. En lugar de un conocimiento que opone a la vida, establecer un pensamiento que *afirmaría* la vida. La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida.” *Ibid.*, pp. 142-143 En esto, el pensamiento se haría activo, dejando de ser una razón, y la vida se haría afirmativa, dejando de ser reacción. De este modo, lo que se revela es la intención de aproximar el pensamiento al arte, entendido éste como estímulo de la voluntad de poder, y como posibilidad de elevar la mentira a una potencia afirmativa. “La actividad de la vida es como un poder de lo falso, engañar, disimular, deslumbrar, seducir. Pero para que éste poder de lo falso se realice debe ser seleccionado, duplicado o repetido, es decir, elevado a una mayor potencia. (...) Precisamente el arte inventa mentiras que elevan lo falso a esta mayor potencia afirmativa, hace de la voluntad de engañar algo que se afirma en el poder de lo falso” *Ibid.*, p. 145

¹¹⁰ “*Afirmar no es tomar como carga, asumir lo que es, sino liberar, descargar lo que vive. Afirmar es aligerar; no cargar la vida con el peso de los valores superiores, sino crear valores nuevos que sean los de la vida, que hagan de la vida la ligera y la activa.*” *Ibid.*, p. 258



Conclusión

La importancia de la doctrina de Nietzsche del eterno retorno para una comprensión de su concepto de crítica reside en que la aproximación a la ontología implicada en aquella permite estimar el potencial depositado en la segunda. Es decir, es a partir de una comprensión del eterno retorno como podría alcanzarse la expresión y consumación de la crítica concebida por Nietzsche.

Según su exposición en *Así habló Zaratustra* el eterno retorno constituye la clave para la efectiva superación del nihilismo en vistas de la concepción del tiempo que parece estar codificada en dicha doctrina. Dentro de esto, es factible considerar que en su desarrollo exhibe un rechazo de la noción de tiempo como movimiento rectilíneo, la forma más tradicional de pensar el tiempo en la cultura judeocristiana, abogando en cambio por una visión cíclica. Una vez concebido el tiempo como un suceder no lineal, el problema que surgía remitía a las determinaciones de ese flujo, planteado entre los conceptos de “identidad” y “diferencia”. Esto consistió en la tarea de, una vez asumida la eternidad como absoluta constancia, y a la vez como un atributo o rasgo del devenir, determinar si en función del concepto “regreso” el tiempo es algo que regresa -una cierta entidad- o en todo caso es un regresar sin consistencia prefijada al devenir.

A su vez, la importancia de la revisión de la crítica responde a la necesidad de pensar las formas por las cuales pueden combatirse las disposiciones que obstaculizan un determinado curso de la vida; vale decir, ligar al pensamiento las inquietudes por concretar los medios con los que sea posible optimizar la existencia.

Dentro de esto, el valor de la interpretación de Deleuze consiste en extraer una rigurosa precisión de elementos todavía embrionarios del pensamiento nietzscheano. Ante esto, un provisorio balance de la reformulación que procuró realizar Nietzsche del concepto de crítica puede ensayarse siguiendo el impacto que guarda la doctrina del eterno retorno para un notable elemento de aquella: el conocimiento.

Puede decirse que el eterno retorno se dispone como el criterio demarcador de las interpretaciones y valoraciones, en tanto mecanismo que atribuye una legitimidad radicalmente autónoma al conocimiento que pasa la prueba de asimilar el puro devenir, la absoluta inmanencia y la irreducible pluralidad. De esta forma, lo que se aspira a garantizar en definitiva es la autodisolución del conocimiento hasta efectuar un impacto en su misma exterioridad, es decir, en la vida misma.

Más aún, si la positividad presente en la ontología inmanentista del eterno retorno, en tanto rechazo de toda postulación -incluso indirecta- de realidades más allá de lo sensible, incluye una valoración del conocimiento positivo como recurso para la optimización de la vida, lo hace en tanto la noción de “positividad” se diluye ante la afirmación de la pluralidad como la



tesis más profunda. Esto es sí ya que la realidad del hecho se interpreta como irreducible diferencia, como la relación entre fuerzas que se expresan en toda cosa. Se presenta así a todo proyecto de una ciencia positiva la exigencia de radicalizar el realismo atravesando la mera facticidad, hasta experimentar el fundamento abismal de la naturaleza. Es posible que de este modo pueda interpretarse la mencionada exhortación de Zaratustra respecto de una virtud que se mantenga fiel al sentido de la tierra.

De este modo se comprende la circularidad establecida entre el necesario correlato del contenido especulativo del eterno retorno y su dimensión práctica. La finalidad máxima del conocimiento más elevado es devenir un artificio que contribuya a la afirmación de la vida y, a su vez, la vida en sus grados más altos pasa a concebirse como la disposición a hacer del pensamiento una creación. Esta reformulación del conocimiento puede ilustrar lo que tal vez sea el aporte fundamental de la crítica así concebida.

Teniendo esto en consideración, el trabajo de Deleuze presenta una interpretación de Nietzsche en la cual el concepto “crítica” resulta un recurso teórico propicio para el desarrollo y optimización del pensamiento, en la medida en que destaca el carácter creativo insoluble a su posibilidad de innovar. Puede decirse que la lectura de Deleuze es en sí misma una nueva creación del pensamiento, una recreación innovadora de Nietzsche; se constituye como una exploración de la posibilidad de repetir la diferencia, es decir, continuar la actividad del pensamiento como creación antes que representación.

En la medida en que la optimización de la vida ya no descansa en la aplicación de los juicios que arrojan las formas de saber que suponen contemplar realidades preexistentes (o incluso las que pretenden construir representaciones desde estructuras universales fijas) aquella ya no se piensa como el ascenso vertical del espíritu a un más allá, ni tampoco como la preservación ante todo ideal trasmundano del dominio ya existente (el progreso de la especie como expansión de lo ya establecido). El propósito de la crítica nietzscheana podría decirse fue afirmar la vida intensificándola: la repetición del encuentro entre los flujos de energía que subyacen a las extensiones (a las diferencias meramente cuantitativas), por cuya potenciación se profundiza indefinidamente el regreso de la diferencia.

En función de esto, la crítica nietzscheana constituye no un proyecto universalizable, a la manera de un programa de gestión reguladora de la vida de éxito garantido, sino que se presenta más bien como un recurso experimental, y como tal sin posibilidad –ni pretensión– de asegurar sus resultados anticipando la experiencia. El desafío que presenta en su desarrollo es la exigencia de construir un criterio, una valoración, que desde sí mismo permita estimar la justa modulación de las fuerzas dispuesta para la afirmación de la vida. Sí la crítica de Kant aspira a ser una herramienta preparatoria (un *órganon*) para un definitivo sistema, en Nietzsche se reformula como praxis del pensamiento, imposible de reducirse a un dogma.



Bibliografía

- CRAGNOLINI, Mónica, *Nietzsche, camino y demora*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la Filosofía*. Trad. Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 2008.
- DELEUZE, Gilles, “Conclusiones sobre la voluntad de poder y el eterno retorno” en DELEUZE, Gilles, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Trad. José Luís Pardo, Pre-textos, Valencia, 2005, pp. 155-166.
- DELEUZE, Gilles, *Filosofía crítica de Kant*. Trad. Marco Aurelio Galmarini. Cátedra, Madrid, 1997
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche*. Trad. Isidro Herrera y Alejandro del Río. Arena Libros, Madrid, 2000.
- ELIADE, Mircea, *El mito del eterno retorno*. Trad. Ricardo Anaya, Alianza, Madrid, 2006.
- FERRARIS, Maurizio, *Nietzsche y el nihilismo*. Trad. Carolina del Olmo y César Rendueles. Akal, Madrid, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*. Trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Ediciones Destino, 2000, II tomos.
- KANT Immanuel, *Crítica de la razón Pura*. Trad. Mario Caimi. Colihue, Buenos Aires, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1980.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El Anticristo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La Ciencia Jovial. La Gaya Scienza*. Trad. José Jara. Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 1990.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La Genealogía de la Moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y el mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 2001.
- RAMA, Carlos, *Teoría de la Historia*. Nova, Buenos Aires, 1959.
- SERREAU, Rene, *Hegel y el hegelianismo*. Trad. León Sigal. Eudeba, Buenos Aires, 1964