

DIAZ GENIS, Andrea, *El eterno retorno de lo mismo, o el terror a la historia*, prólogo de Paulina Rivero Weber, Montevideo: Ediciones Ideas, 2008. ISBN: 9974-627-84-2. 183 p.

El libro se divide en tres partes, más una presentación de la autora (15-19) y unas conclusiones. La primera parte examina el eterno retorno en el pensamiento mítico y en pensamiento religioso de Kierkegaard (25-58). La segunda pasa a ocuparse de Nietzsche, haciendo un análisis pormenorizado de esta teoría en los distintos textos en que aparece, y en sus diferentes formulaciones (61-115). La tercera examina las interpretaciones filosóficas más importantes que se han hecho de esta teoría nietzscheana, Heidegger, Borges y la interpretación kantiana (119-150). Por último, las conclusiones, que en realidad constituyen la parte cuarta. No vienen a resumir el trabajo desarrollado, sino que añaden ideas nuevas, sobre la base de todo lo tratado anteriormente: la autora extrae sus conclusiones al confrontar los pensamientos de Nietzsche, y las restantes interpretaciones examinadas, con la reflexión sobre su propia experiencia de vida (153-177). El libro se completa con una bibliografía de los libros utilizados sobre la temática, siempre muy útil para una rápida localización de las referencias (179-183).

Haré un breve examen del libro limitándome a señalar aquellas ideas que me han parecido más interesantes, y que constituyen una importante aportación al tema, tanto en el ámbito hispano como en el internacional, sin seguir forzosamente el orden del libro. Antes quisiera hacer constar mi total recomendación. Aunque el título despiste un poco, es una aproximación muy buena al tema del eterno retorno en Nietzsche (me permito sugerir un cambio de título, para una futura segunda edición, que lo explicita mejor). No sólo por su contenido, por el exhaustivo trabajo sobre los textos nietzscheanos, y el uso oportuno de la bibliografía, sino además por la redacción clara, amena y filosófica que lo anima. Tenemos aquí un libro que, para estudiar la cuestión tan difícil del eterno retorno, no recurre tanto a enormes dosis de erudición historiográfica, cultural y filosófica, como a la experiencia vivida y la reflexión personal. En él hay más ideas interesantes que en otros estudios más extensos y sesudos. Sirva de garantía a lo que digo el prólogo de Paulina Rivero Weber (9-11).

Díaz Genis comienza resaltando con mucho acierto la diferencia radical de Nietzsche con respecto al pensamiento mítico (25-42): el pensamiento nietzscheano del eterno retorno no es ningún intento de huir y encontrar un refugio a salvo de la caducidad y el absurdo de la existencia humana, de sacralizar el tiempo evadiéndolo hacia una trascendencia, aunque sea de manera intra-mundana. Sino más bien lo contrario: un ejercicio de inmanencia, de eliminación de todo intento de ir más allá de la caducidad del tiempo, un intento de demostrar que la única eternidad le corresponde, paradójicamente, al ser caduco y absurdo. Esto hace que tampoco sea un pensamiento religioso como en Kierkegaard (43-58): lo religioso tiene que pasar por la plena aceptación del carácter absurdo de la existencia humana, pero en última instancia no puede renunciar a la posibilidad de la salvación. Sólo en Nietzsche la salvación del mundo es intra-mundana; el pensamiento del eterno retorno nos descubre que el mundo, la vida, no necesitan ser salvados, porque ya están salvados *a priori* (174-177).

Todo esto lo aclara la autora examinando la relación del eterno retorno con la utopía (168-172). La utopía es la idea de la posibilidad de una situación futura ideal, es decir, la posibilidad de un cambio radical en el futuro con respecto al presente. El pensamiento del eterno retorno es la crítica de la utopía porque es la reivindicación de la inmanencia de la vida, pero esto no significa que el eterno retorno sea la afirmación del *nihil novum sub soli* del Eclesiastés (25), la manera propia de entender el eterno retorno por parte del

pensamiento mítico, es decir, como muestra la autora, una manera en el fondo, no de enfrentarse a la realidad, sino de huir de ella desvalorizándola, reduciéndola a nada. Por el contrario, el pensamiento de Nietzsche se opone frontalmente a esa uniformización de la existencia. La autora resalta muy bien que, en contra de lo que se ha interpretado en numerosas ocasiones, no es la afirmación de la simple repetición mecánica de la existencia, sino de la necesidad de ‘recrearla’ una y otra vez. Siguiendo a Vattimo en su interpretación del eterno retorno, pero yendo más allá, Díaz Genis pone el acento en ese proceso de reinterpretación-recreación de la propia vida. Al insertar el pensamiento del eterno retorno en el conjunto de la filosofía nietzscheana, descubrimos el papel fundamental que debe jugar en él el componente hermenéutico o perspectivista. Si no hay hechos sino sólo interpretaciones, entonces no hay hecho alguno que pueda repetirse, porque todo depende de cómo se interprete. Lo que se repite es la interpretación misma, la reinterpretación continua de los mismos fenómenos, que los constituyen en fenómenos nuevos. En este aspecto sí habría cierta conexión con la utopía. Nietzsche rechaza el funcionamiento según el ideal de una utopía, pero aboga, con el eterno retorno, por una recreación incesante de la propia vida, porque sólo de este modo puede llegarse a afirmarla en sí misma, fuera de toda meta trascendente. Ahora bien, el reinterpretar y recrear, la generación de conocimiento nuevo, implicará siempre, como anota acertadamente Díaz Genis, el hacer cosas nuevas, el transformar la realidad. Por tanto, no es que Nietzsche rechace de plano el elemento de radical novedad contenido en la idea de utopía, sino que, en vez de situarlo en un futuro ideal, desde el que debería actuar, lo inscribe en el instante presente, como un rechazo al vicio habitual de posponer siempre la novedad. El acceso a la novedad, a posibilidades de nuevas formas de existencia, debe ser siempre indirecto, nunca directo como está implícito en el concepto cristiano de esperanza. Dicho de otro modo, el ser humano debe renunciar a cambiar la realidad directamente, pues si antes no ha cambiado las maneras de abordarla, de interpretarla (aunque siendo lo más escurridizo es lo más difícil), terminará por repetir los esquemas interpretativos del pasado, terminará en una repetición mecánica. El pensamiento del eterno retorno es pues la manera de conjurar la repetición mecánica del nihilista ‘nada nuevo bajo el sol’ que anida en cada uno de los rincones del ser occidental.

Otro componente fundamental del eterno retorno es el ‘olvido’ (105-107) y es el componente que, como destaca Díaz Genis en contra de Heidegger, aleja de manera más clara el eterno retorno de toda ontología. Para hacer del eterno retorno un pensamiento no-nihilista hay que asumirlo como un proceso incansable de recreación de la propia vida, pero, a su vez, para ello es necesario el olvido: sólo el olvido hace posible una creatividad incesante, unas capacidades siempre renovadas de descubrir y crear nuevas posibilidades de vida. La oposición radical de Nietzsche frente al resentimiento deriva precisamente de su convicción de que el olvido es una condición de vida. Por tanto, en cada repetición del eterno retorno yo no soy consciente de que estoy repitiendo, no tengo recuerdos de lo anterior, porque esto precisamente hace posible el que pueda darse la repetición, el que pueda repetirlo. Como demuestra el ámbito de las artes o de las experiencias que más afectan al ser humano, sólo aquellas repeticiones que no se viven como tales, sino *como si* fuesen primeras recurrencias, cumplen realmente el cometido por el que son repeticiones (piénsese en el fenómeno musical del ritmo). Por tanto para repetir hace falta el olvido, y esto sitúa el eterno retorno en el polo opuesto a toda ontología, como defiende con acierto la autora: con el eterno retorno, no se puede alcanzar ningún tipo de suprema auto-concienciación de la realidad, de conocimiento de su ser en sí, porque es más bien un pensamiento que funciona como instancia operativa para proceder a olvidar lo que *presuntamente* sabemos de la realidad. Nietzsche no nos

está ofreciendo la fórmula ontológica de la realidad, sino la fórmula de que *no hay* fórmula posible, de que la realidad tiene que ser reformulada continuamente (119-131).

Todos éstos son los aspectos más formales, a partir de los cuales la autora aborda el núcleo de la problemática. En él se ve involucrada una serie de cuestiones fundamentales: la educación, el compromiso, el suicidio, el carácter selectivo y la conexión vida-muerte. Pasemos a verlas, entonces, en este mismo orden.

El eterno retorno no puede ser abordado como si fuera una pura teoría, una alternativa de Nietzsche a las teorías tradicionales. Díaz Genis resalta el estatuto especial de este ‘pensamiento’: no es una teoría propuesta para ser discutida y eventualmente adoptada como cualquier otra teoría filosófica. El lugar propio de este pensamiento, no es ni la discusión, ni el estudio histórico-teórico, sino la educación (145-150): porque no es suficiente un reconocimiento teórico sino que es necesaria una auténtica asimilación del pensamiento, que sólo puede darse por medio de la educación. Esto significa que no podemos esperar ningún efecto del eterno retorno en cuanto mera teoría. Lo que menciona la autora de aprender a vivir recreando la propia vida para llegar a afirmarla en sí misma, fuera de toda meta trascendente, sólo se puede adquirir mediante una prolongada labor educativa que debe empezar ya desde la infancia. La idea de Nietzsche es enseñar a los seres humanos a vivir plenamente esta vida, a pesar de su crueldad, sin tener que recurrir a consolaciones ‘transmundanas’. Efectivamente, como dice Díaz Genis, mientras no sea el fruto de una tarea educativa, el eterno retorno se queda en un pensamiento impotente —como cualquier otro pensamiento, a pesar de la tradición filosófica— para superar el nihilismo (64-66 y 95-97).

El lugar propio del pensamiento del eterno retorno es la educación y el componente fundamental que intenta promover, para la consecución de esa afirmación vital, es el compromiso (57-58). Según Díaz Genis, el eterno retorno no es la sanción de una actitud fatalista que se inhibe de sus responsabilidades en la vida porque no dependen de su voluntad, sino todo lo contrario: de una actitud de compromiso pleno con la vida, con cada uno de sus instantes y circunstancias. Se trata de hacernos completamente responsables de nuestra vida como si cada cosa que hagamos se fuera a repetir eternamente. Pero es una responsabilidad con respecto sólo a esta vida, no con respecto a algo que está más allá de ella. Por tanto el comprometernos plenamente con la vida, en todos sus instantes, no implica la posibilidad de asumir la culpa de lo acontecido, porque si algo demuestra el eterno retorno es que de lo ocurrido *nadie tiene la culpa*. Como anota Díaz Genis, pensar que la propia acción se podrá repetir indefinidamente en tanto que todo está ‘engarzado’ y ‘anudado’: pedir que se repita un instante, es pedir que se repitan todos, como condiciones tuyas. Por tanto, no es que tengamos que hacernos responsables de nuestra vida porque cada uno de sus aspectos depende de nuestra voluntad (como en el argumentario cristiano), sino precisamente lo contrario: hacernos responsables de ella a pesar de que no depende en absoluto de nuestra voluntad (es la imagen del héroe de la tragedia griega que asume su destino, Ayante, Edipo Rey, etc). Hacernos responsables, no de esta o aquella acción, para presentarla ante una instancia transmundana, sino *de la vida toda entera*, de la que no se puede extraer nada (148-150).

Por ello, sobre todo en las conclusiones, la autora confronta el eterno retorno con el pensamiento del suicidio, o como prefiere llamarlo ella, de la ‘automuerte’ (161-162). En contra de la tradición filosófica y gran parte de las ideologías actuales, y recurriendo a los textos de Nietzsche, Díaz Genis defiende el derecho a la auto-muerte como libre elección existencial, a la manera en que se practicaba en el mundo antiguo. Ahora bien ¿no es lo contrario al eterno retorno? Porque si el eterno retorno es la aceptación de la vida incluso en su dolor, la auto-muerte es la renuncia a la vida cuando la vida se vuelve

invivable. Ahora bien, no dejaremos de ver esta contradicción si no nos fijamos en el elemento de compromiso que interviene. El pensamiento de la auto-muerte no puede estar al mismo rango que el del eterno retorno, pero sí es en cambio un medio auxiliar para cumplir con ese pleno compromiso con la vida: el que la vida no merezca ser vivida en un momento dado no depende del dolor ni de la enfermedad —que por el contrario para Nietzsche pueden ser grandes fuentes de creación—, sino de que, por nuestras fuerzas y energías, no podamos seguir manteniendo ese compromiso con la sola vida. Para ello está el pensamiento de la auto-muerte, para estar seguros de que siempre seremos dignos de la vida y sus eventos (pensar que la auto-muerte es en sí misma un insulto a la vida es, para Nietzsche, aplicar una lógica burda, digna de la infancia de la humanidad).

En todo esto podemos ver, una vez más, el lugar educativo del eterno retorno, que implica además, como resalta Díaz Genis, un elemento selectivo, que aparece cada vez que Nietzsche trata del tema (94-95). El eterno retorno es selectivo porque selecciona a las naturalezas fuertes, es decir, a aquellas naturalezas lo suficientemente apegadas a esta vida, lo suficientemente acostumbradas a soportar el dolor, a superarlo, sin buscar metas o recompensas trascendentes, que aman esta vida tal como es. Pero esto no significa que seleccione a naturalezas ya dadas, privilegiadas, sino que selecciona a seres humanos que han de estar previamente educados. La selección, por tanto, tiene que ver con la tarea educativa de la que hablábamos: aceptar el eterno retorno no es cuestión de una vana discusión teórica, entre naturalezas fuertes y débiles, sino de una fortaleza previa que sólo se puede conseguir con la educación y no con las meras teorías y procesos de ‘mentalización’. Esta es la razón por la que en ningún caso puede interpretarse el eterno retorno como un nuevo imperativo categórico, de carácter formal en sentido kantiano (131-140). No puede ni debe ser un mandato, porque presupone una selección sobre la base de una tarea educativa previa.

Por tanto, Díaz Genis nos muestra agudamente en qué sentido este pensamiento efectúa una selección: en que obliga a emprender un nuevo tipo de educación del género humano a través de generaciones, una educación centrada en el cuerpo y en la vida terrenal, para conseguir personas cada vez más capaces de asumir este pensamiento. No es la salud —la salud tal como la entendemos normalmente— el criterio del eterno retorno, sino al contrario: el eterno retorno es el criterio de lo que es una *persona sana* y de cómo debe ser una educación que pretenda conducir a ella (106-107).

En el capítulo conclusivo, la autora reúne todas estas conclusiones para confrontar el pensamiento de la vida y el de la muerte con sus propias vivencias (165-168). El eterno retorno es un pensamiento de la vida, ¿pero no podría el pensamiento opuesto, el pensamiento de la muerte servir de manera tan efectiva para la afirmación de esta vida en su carácter único? En comparación con él, ¿no traiciona el eterno retorno el aspecto irreductible de esta vida, su aspecto de caducidad y muerte, de precariedad? Díaz Genis examina magistralmente las posibilidades que ofrece el pensamiento de la muerte para una afirmación inmanente de la vida. Entre ellas está también la posibilidad de la auto-muerte, que es una manera de refrendar el poner al servicio de la vida el mismo hecho de la caducidad del ser humano (153-161). Pero igual que habíamos visto que el pensamiento de la auto-muerte no contradice el eterno retorno, sino que puede ser un medio suyo, el más general pensamiento de la muerte, de la caducidad y precariedad de todo lo existente, no queda excluido por el eterno retorno. No se trata de afirmar la vida, en su eterna repetición, y excluir así, *a priori*, la muerte y la caducidad, sino de aunar, en un solo pensamiento, vida y muerte (172-174). Porque, como muy bien aclara la autora, lo que se afirma en el eterno retorno es la eternidad de esta vida precisamente en su fugacidad, en su carácter caduco y efímero. Lo único eterno es el instante fugaz *en su*

*fugacidad*: la esencia de esta vida terrenal. Por tanto, el eterno retorno es una manera de hacer funcionar el pensamiento de la muerte con el pensamiento de la vida, de tal manera que refuerce a éste y no al contrario, como ha hecho la tradición religiosa y moral de Occidente: vaciar de sentido la vida terrenal atormentando al ser humano con el pensamiento de la muerte y de la fugacidad. El eterno retorno nos descubre que la muerte, la caducidad, no es una objeción contra la vida, que incluso es ruin pensar así, porque la muerte *también forma parte* de la vida (174-177).

De este modo cobra toda su fuerza el sentido de compromiso sin culpa, del responsabilizarnos de algo de lo que no somos responsables: porque lo que Nietzsche está exigiendo con el pensamiento del eterno retorno es el comprometernos, no con un instancia absoluta, inmutable, que además castigaría nuestra eventual renuencia — hecho para incitar la indolencia humana—, sino con la vida en su fugacidad, con cada instante caduco, y por tanto, no con esta o aquella de mis acciones, sino con la vida sola toda entera.

Marco Parmeggiani