

EGO FATUM. O EL ESPEJO DE ZARATUSTRAS

Jacob Rogozinski*

RESUMEN

En este texto, el autor se confronta al enigma mayor del pensamiento de Nietzsche, el del Eterno Retorno de lo Mismo. Tras criticar sus interpretaciones hoy dominantes, la de Heidegger, que hace de él un modo de despliegue de la voluntad de poder, la de Deleuze, que ve en él un «eterno retorno del Otro», muestra que la afirmación del Retorno fractura el pensamiento de Nietzsche deconstruyendo la onto-lógica del superhombre y de la voluntad de poder. Propone entonces una nueva lectura del Retorno centrada sobre la cuestión de la afectividad, de la posibilidad de una transfiguración de los afectos.

ABSTRACT

«*Ego Fatum. Or the Mirror of Zarathustra*». The paper discusses the most important enigma of Nietzsche's thinking: the Eternal Return of the Same. It criticizes its current interpretations: Heidegger's one, who reduces the Return to a modality of the Will to Power, and Deleuze's one, who considers it as an «Eternal Return of the Other». It shows that the affirmation of the Return shatters Nietzsche's thinking and deconstructs the onto-logics of the Overman and of the Will to Power. Then, it sets forth a new possibility of a transfiguration of the feelings

Una mañana se despertó antes de la aurora, estuvo meditando largo tiempo en su lecho y dijo por fin a su corazón: / ¿De qué me he asustado tanto en mis sueños, que me he despertado?; No se acercó a mí un niño que llevaba un espejo? / «Oh Zarathustra —me dijo el niño— ¡mírate en el espejo!» / Y al mirar yo al espejo lancé un grito y mi corazón quedó aterrado: pues no era a mí a quien veía en él, sino la mueca y la risa burlona de un demonio¹.

Encontramos frecuentemente en el *Zarathustra* escenas metafóricas parecidas a éstas. Por lo común, su significado no viene dado de antemano, sino más tarde, en otro pasaje. Esta vez la solución del enigma nos es inmediatamente comunicada: «En verdad, demasiado bien comprendo el signo y la advertencia del sueño: ¡mi *doctrina* está en peligro, la mala hierba quiere llamarse trigo! / Mis enemigos se han vuelto poderosos y han deformado la imagen de mi doctrina, de modo que los más queridos por mí tuvieron que avergonzarse de los dones que yo les había entregado. / ¡He perdido a mis amigos; me ha llegado la hora de buscar a los que he perdido!». La continuación de la segunda parte describirá el segundo descenso de



Zaratustra entre los hombres, en busca de discípulos capaces de recibir su enseñanza sin desnaturalizarla. La prueba del espejo se ha revelado entonces benéfica: si deforma diabólicamente sus rasgos, es para dirigirle una advertencia saludable, permitirle rehacerse, superar su espanto trazando una demarcación entre sus amigos y enemigos, entre la verdad de su pensamiento y los simulacros que lo caricaturizan. El significado del apólogo parece claro, y podrá verse en él una prueba de la lucidez profética de Nietzsche: ha debido de presentir el auge de los «nietzscheísmos» de derecha e izquierda que iban a desfigurar su pensamiento... A decir verdad, esta interpretación apenas nos convence. Para empezar porque reduce la metáfora del espejo deformante, con su carga de fantasma y su sabor de enigma, a una simple *alegoría*, ilustración simbólica de una idea de unívoco sentido, cuya clave poseería el autor por adelantado. Seguidamente porque se salta una cuestión decisiva: ¿cuál es ese trigo que habría que separar de la mala hierba, esa «doctrina» auténtica que los enemigos de Nietzsche, presentes y futuros, habrían petrificado en una mueca? ¿En qué consiste esa desfiguración que iban a operar los nietzscheísmos del siglo xx?

Bataille había intentado dar respuesta a esta cuestión desde finales de los años 30, proponiéndose liberar a la obra de Nietzsche de sus interpretaciones racistas y fascistoideas. Criticaba sobre todo la de Bäumler, al que acusa de haber «traicionado» su pensamiento retirando de él el eterno retorno. El filósofo alemán rechazaba en efecto esta idea como «la expresión de una experiencia altamente personal», «sin relación alguna con el pensamiento fundamental de la voluntad de poder», y que podría incluso «romper la coherencia de la voluntad de poder»²; y Bataille le oponía otra comprensión de Nietzsche en la que la «*visión extática*» del Retorno debía ocupar un lugar privilegiado. Estrategia similar a la que Heidegger ponía en obra al mismo tiempo y contra los mismos adversarios —pero en un estilo muy diferente— haciendo del eterno retorno una tesis esencial del pensamiento nietzscheano; y esta aproximación se encontrará en la mayoría de las interpretaciones contemporáneas: parece admitido hoy en día que el eterno retorno no se opone a la voluntad de poder o a las otras tesis de Nietzsche, sino que se integra en la coherencia de conjunto de su pensamiento. Un acuerdo tan unánime merece ser cuestionado: ¿No se fundamenta en un error? ¿Es posible abrir un nuevo camino hacia el «*pensamiento abismal*» de Nietzsche? ¿Qué ocurre con el eterno retorno?

El plan del *Zaratustra* se organiza alrededor de la cuestión capital de la posibilidad de la revelación o, si se quiere, de su *intención*. ¿A quién —a qué oyentes, a qué

* Jacob Rogozinski ha sido director de programa en el Collège International de Philosophie. Actualmente es profesor de metafísica en la Universidad de Estrasburgo. Autor de *Kanten* (KIMÉ, 1996) y *Le don de la Loi* (PUF, 1999), actualmente trabaja sobre la cuestión del Ego y la obra de Artaud.

¹ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Segunda parte, «El niño del espejo», Barcelona, Altaya, 1993; traducción de Andrés Sánchez Pascual.

² Citado por G. BATAILLE en «Nietzsche et les fascistes», *Acéphale*, núm. 1 (1937), *Œuvres complètes*, t. 1, París, Gallimard, p. 461. No es momento de examinar la interpretación que Bataille da seguidamente de Nietzsche.



lectores— tiene que dirigirse Nietzsche-Zaratustra para comunicar su doctrina? ¿Y qué doctrina, qué dimensión de su pensamiento pueden ser reveladas sin peligro a tal o cual auditorio? Tras haber intentado sin éxito anunciar a la multitud la muerte de Dios y el advenimiento del superhombre (en el Prólogo), tras haberlos enseñado a sus primeros discípulos (primera parte), Zaratustra se retira a la soledad, después regresa a ellos para exponerles la tesis de la voluntad de poder (segunda parte); pero no alcanza a comunicarles una doctrina más secreta y debe separarse de ellos: únicamente en la tercera parte, de vuelta a su soledad, llegará por fin a evocar el eterno retorno. Esta tesis (si lo es...) se presenta entonces como la más difícil, la más esotérica de todas, aquella que es imposible desvelar incluso a los más fieles discípulos sin riesgo de traicionarla. Y quizá no acertará jamás a enunciarla *de verdad*. Ya que no es el mismo Zaratustra quien expone en primer lugar la doctrina del Retorno, sino su peor enemigo, ese enano que es el «espíritu de la pesadez» («De la visión y del enigma»); después serán sus animales emblemáticos, el águila y la serpiente («El convaleciente»); y, cada vez, su exposición se las verá con una desaprobación de Zaratustra, una desestimación furiosa y burlona («Tú, espíritu de la pesadez, dije encolerizándome, ¡no tomes las cosas tan a la ligera!» —«Oh bufón como eres [...], has hecho ya de ello un estribillo»). El libro finalizará con el signo anunciador del Gran Mediodía, sin que podamos saber con certeza cuál será la auténtica versión del eterno retorno. Texto paradójico, enteramente orientado hacia el desvelamiento imposible de un pensamiento ausente, cuya revelación se ve constantemente anunciada y sin cesar desmentida, diferida, de tal manera que el *Zaratustra*— y a fin de cuentas la obra entera de Nietzsche —se cierra con una última aporía, la reserva de un secreto. Lo que nos obligará, cada vez que lo abordemos, a adoptar cierta estrategia de lectura. Hay que tomar a la letra los escasos enunciados nietzscheanos donde intenta ser dicha: ningún otro acceso nos es dado, y todas las tentativas de construcción de una doctrina del Retorno apartándose de los textos están destinadas al fracaso o a la impostura. Al mismo tiempo, evitaremos adherirnos sin distancia a sus enunciados explícitos, ya que este pensamiento se divulga bajo formas siempre engañosas, falsificadas, inauténticas— como su propia parodia o su simulacro.

Podría parecer que el apólogo del niño con el espejo no concierne al pensamiento del Retorno: en el momento en que se sitúa (al principio de la segunda parte), no se trata aún de esta doctrina; y sin embargo ésta no aparece más que desfigurándose, exactamente como el rostro de Zaratustra en el espejo diabólico. En este sentido, el apólogo nos habla también del eterno retorno, de su revelación imposible, y lo mismo sucede quizá con todas las figuras metafóricas que pueblan este libro, con los afectos que lo atraviesan o los acontecimientos que acompañan su trayectoria. Volvamos un instante a este motivo del espejo. En este libro se presenta como una metáfora de la enseñanza, de la transmisión siempre amenazada de un pensamiento: «No sois vosotros para mí ni bastante bellos ni bastante bien nacidos» declara Zaratustra a los hombres superiores, «necesito espejos puros y lisos para mis doctrinas; sobre vuestra superficie se deforma incluso mi propia imagen»³. Por arries-

³ *Así habló Zaratustra*, Cuarta parte, «El saludo», cf. también «Coloquio con los reyes», § 2.



gada que sea, esta transmisión es no obstante *possible*, reclama discípulos más fieles, lectores más sutiles o niños que aún están por venir. Así, el conjunto de las tesis nietzscheanas (la muerte de Dios, la voluntad de poder, el superhombre...) se dejan más o menos fácilmente *reflexionar*, reflejar por el espejo de Zaratustra —con la excepción de una sola, de ese indecible estribo que es el pensamiento del eterno retorno—. Para poder ser captado, figurado, incluso comunicado, éste exige *otro espejo* con el que Nietzsche asocia el nombre de Dionisos: «¿Y sabéis bien lo que es el «mundo» para mí? ¿Queréis que os lo muestre en mi espejo? [...] Este universo que es el mío, ¿quién es lo bastante lúcido para verlo sin desear perder la vista? ¿Lo bastante fuerte para exponer su alma en este espejo? ¿Para oponer su propio espejo al espejo de Dionisos?»⁴. Sin duda hay que ver en ello una alusión lejana al mito de Dionisos, capturado por los Titanes mediante un espejo, matado y desmembrado, después resucitado por Zeus⁵. Más allá de todas las ficciones consoladoras con las que el pensamiento se asegura, se reflexiona narcisistamente, el «espejo de Dionisos» evoca una prueba mortal, la de una verdad cegadora, propiamente *insostenible*: imposible de sostener —de exponer bajo la forma de tesis— y de soportar sin hundirse en ella. ¿Llegaremos no obstante a enunciarla, a transmitirla? ¿Por qué hay que cambiar de espejo —de régimen de escritura y de pensamiento— cuando de lo que se trata es del eterno retorno? ¿Qué es lo que lo diferencia de los demás temas de Nietzsche y quizá de todos los conceptos, de todas las tesis de la filosofía?

En las dos primeras partes, Zaratustra expone sin dificultades su concepción del superhombre y de la voluntad de poder. Pero apenas llega a enseñar el eterno retorno, como si fuera imposible articularlo con los otros dos motivos. Lo que caracteriza la voluntad de poder es su tendencia a querer-ser-más, a agrandarse, intensificarse siempre más, sobrepasarse constantemente a sí misma. El «sujeto» en el que se afirma el más alto poder de esta voluntad, el foco de su intensidad más afirmativa, se definirá así por su aptitud para sobrepasarse radicalmente: será a un tiempo el agente y el efecto de esta *Überwindung*, esta incesante superación de sí. Será el soporte, el «sujeto» del *über*, el *Übermensch*, el superhombre —y poco importa que éste sea concebido como el culmen de la esencia humana (tesis de Heidegger y de Fink) o como la diferencia radical con el hombre (posición de Deleuze o Derrida, que parece más conforme a los enunciados nietzscheanos)—. Lo que aquí es decisivo, es que el superhombre responde a la lógica del *über*, que «lleva al hombre más allá de sí mismo», se presenta como una *finalidad* a alcanzar en el porvenir, una especie de «ideal» superior a todos los tipos humanos conocidos. El paso del hombre al superhombre debería representar un progreso mayor que dará

⁴ F. NIETZSCHE, *La volonté de puissance*, t. 1, libro II, § 51, trad. G. Bianquis, Gallimard, 1935. Me refiero por comodidad a esta antigua edición de los escritos póstumos, pero ahora sabemos que su título, su plan y el estado de cosas no corresponden al proyecto de Nietzsche. Me apoyaré entonces igualmente en la edición Colli-Montinari de las *Ceuvres philosophiques complètes* (OPC), traducida en Gallimard.

⁵ Cf. el *Dionysos mis à mort* de M. DÉTIENNE, París, Gallimard, 1974. Nietzsche conocía este mito, que evoca en el *Nacimiento de la tragedia*.

su sentido a la historia de nuestra especie, el de ser un «puente» hacia lo sobrehumano. Ahora bien, son precisamente estas nociones de finalidad, progreso, sentido de la historia las que son reducidas a nada por la doctrina del *ewige Wiederkehr*: tal es la cegadora verdad que muestra el otro espejo, la de un mundo «sin finalidad, a menos que la felicidad de haber cumplido el ciclo sea una finalidad, sin querer, a menos que un anillo tenga la buena voluntad de girar sobre sí mismo»⁶.

Hay pues una lógica del *wieder* (del «re», del retorno a sí, de la repetición sin fin) contraria a la lógica del *über*, al sobrepasamiento de sí conduciendo a la voluntad de poder hacia lo sobrehumano. Desde el punto de vista del *über*, el eterno retorno aparece como una creencia *nihilista*: «Consideremos este pensamiento bajo su más espantosa forma: la existencia tal y como es, desprovista de sentido y de finalidad, pero volviendo inevitablemente [...]: el 'eterno retorno'. Es la forma extrema del nihilismo»⁷. Situémonos por el contrario bajo el punto de vista del *wieder*: ¿qué les sucede entonces a los conceptos fundamentales de Nietzsche, al superhombre, a la voluntad de poder? Reflejados en el espejo del dios ebrio, medidos con la vara del eterno retorno, ¿no se vuelven inconsistentes? No solamente el anillo del Retorno es sin voluntad ni finalidad (¿y cómo concebir una voluntad que no tienda a un fin?), sino que hay incluso que reconocer que *no hay* «voluntad» —así fuera «voluntad de poder»—, que la unidad del querer no es más que una creencia puramente verbal, una simple ficción⁸. Lo mismo ocurre con el superhombre: cuando Zarathustra declara que «nunca ha habido todavía un superhombre»⁹, lo define como un ideal aún por venir, cuya tarea entonces no es volver, que no puede regresar ya que jamás ha acontecido: lo retira de la ley del retorno eterno. El Retorno es lo que imprime al propio devenir el carácter de ser¹⁰: lo que vuelve eternamente, eso sólo es real, eso sólo *es* en sentido estricto. Si el superhombre no participa del Retorno, si no deviene ni reviene, no «es» nada —nada más que una creencia consoladora, inventada para poder soportar el terror y la desesperación que inspira el Retorno e intentar, ilusoriamente, atemperarlos... El propio Zarathustra nos revela que su *Übermensch* no es más que un mito, una ficción poética: «Los poetas mienten demasiado— nosotros mentimos demasiado [...]. ¡Ay, existen demasiadas cosas entre el cielo y la tierra con las cuales sólo los poetas se han permitido soñar! / Y, sobre todo, por encima del cielo: ¡pues todos los dioses son un símbolo de poetas [...] / sobre éstas [las nubes] plantamos nuestros multicolores peleles y los llamamos dioses y superhombres»¹¹. Relacionaremos este texto con la extraña confesión de Zarathustra, comparándose a sí mismo con los visionarios de los trasmundos: «Así también yo proyecté en otro tiempo mi ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los trasmundanos. [...] / Hombre era, y nada más que un pobre fragmento de

⁶ *La Volonté de puissance*, op. cit., t. I, libro 2, § 51.

⁷ F. NIETZSCHE, *Volonté de puissance*, t. II, Introducción § 8.

⁸ Como lo afirman el § 19 de *Más allá del bien y del mal* y numerosos fragmentos póstumos.

⁹ *Así habló Zarathustra*, Segunda parte, «De los sacerdotes».

¹⁰ *Volonté de puissance*, t. II, § 170.

¹¹ *Así habló Zarathustra*, Segunda parte, «De los poetas».



hombre y de yo: de mi propia ceniza y de mi propia brasa surgió ese fantasma»¹². El proyecto de ir más allá del hombre, la lógica del *über* que subyace a tal proyecto — ¿no sería más que una «proyección» metafísica? El superhombre sería todavía humano, demasiado humano, simple fragmento desfigurado del yo... ¿Presenta Nietzsche igualmente su doctrina del eterno retorno como una ficción? De ningún modo: la tiene por verdadera, por la verdad misma. Hemos tomado a tal punto la costumbre de considerarlo como un adversario de la verdad— sea para reprochárselo, sea para aprobarlo —que no nos damos cuenta de que designa expresamente el Retorno como una verdad. Pero se trata de una verdad tan espantosa, tan extranjera a nuestra vida que resulta insostenible: ya que «la verdad última que es la del flujo eterno de toda cosa» (del flujo heracliteo y del reflujo del eterno retorno) «*no sopor-ta sernos incorporada*»¹³. Por eso requiere, para que podamos vivir, ser recubierta por el velo protector de la «*bella apariencia*», de esas «ficciones útiles a la vida»— de las que también forman parte el superhombre y la voluntad de poder.

El pensamiento de Nietzsche aparece así atravesado por una antinomia. Lo que en ningún caso significa que sea «incoherente», desprovisto de todo rigor y de verdad. No tendremos el mal gusto de pretender «refutar» a Nietzsche, y no creemos que su filosofía, «contradiciéndose», se refute a sí misma: cuanto más verdadero es un pensamiento, más se expone al desgarramiento íntimo que es la marca del *Urstreit*, del combate originario entre verdad y no verdad en el que se juega este pensamiento. Semejante conflicto no es menos insostenible para el pensador que para sus lectores, y ello explica las diversas tentativas dirigidas a superar la antinomia: sea interpretando la voluntad de poder y el superhombre a partir del eterno retorno, como una superación de sí que no deja de retornar a sí¹⁴ (¿pero cómo podría el hombre ser sobrepasado por lo sobrehumano, si se contentara con volver constantemente a sí?); sea, a la inversa, sometiéndolo al *wieder* a la lógica del *über*, comprendiendo el eterno retorno de lo Mismo como «eterno retorno del Otro», «repetición de la diferencia como diferencia» que no «repetiría» más que lo absolutamente nuevo en el horizonte del porvenir¹⁵ —pero Nietzsche afirma por el contrario que, en el Retorno, *todo* regresa a lo idéntico, que *la misma* vida volverá siempre con todo su pasado, y precisamente ahí se encuentra lo que da su peso terrible a esta doctrina...—. Estas tentativas de conciliación nos parecen igualmente condenadas al fracaso. Bäumler no se equivocaba al afirmar que el eterno retorno es incompatible con la voluntad de poder, pero su conclusión era falsa: él se queda con la voluntad

¹² *Así habló Zaratustra*, Primera parte, «De los trasmundanos».

¹³ *Volonté de puissance*, t. II, libro 3, § 582. Cf también este pasaje de *Ecce Homo*: «La verdad habla por mi boca - pero mi verdad es pavorosa, ya que hasta el presente es la mentira la que ha sido llamada verdad» («Por qué soy una fatalidad», § 1).

¹⁴ Es la tesis que defiende Heidegger en el t. II de su *Nietzsche*, París, Gallimard, 1972, cf. especialmente pp. 10-12 y 228-231.

¹⁵ Posición defendida por Deleuze en *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 1962 y sobre todo en *Différence et répétition*, París, PUF, 1968.

de poder y el superhombre excluyendo el eterno retorno, cuando se debe optar contra el «prefijo *sobre*», contra la mitología del *über*, por la verdad del Retorno.

La temática del superhombre y de la voluntad de poder se caracteriza por una serie de oposiciones duales. Ciertamente la voluntad de poder es la esencia única de todo lo que es, pero no se despliega más que dividiéndose según dos orientaciones opuestas, como voluntad afirmativa, creadora, y como voluntad de nada. En la medida en que responde a una lógica del *über*, de la superación de sí, le es posible querer o no su propia esencia, afirmarse a sí misma en el sentido de un siempre-más poder, o al contrario renegar de sí misma rechazando sobrepasarse, volviéndose contra sí para intentar aniquilarse. Cada una de estas dos orientaciones se cristaliza en un tipo fundamental, y conviene distinguir un tipo de vida ascendente y un tipo decadente, de debilidad: si el primero tiende a sobrepasarse a sí mismo en el camino que conduce del hombre superior al superhombre, el segundo se agota, en el vértice extremo del nihilismo, con la figura del «último» hombre. Entre el tipo activo y el tipo reactivo, entre los valores afirmativos y los valores de decadencia, el antagonismo parece irreductible. No obstante, la cuestión de saber quién de los dos triunfará aún permanece abierta, y Nietzsche sostiene incluso que, a lo largo de toda la historia humana, los débiles y enfermos han triunfado siempre contra los fuertes y les han impuesto sus valores. Una de las diversas explicaciones que propone para esta paradoja merece retener nuestra atención: los débiles habrían conseguido borrar la demarcación entre los dos tipos, habrían vencido a los fuertes gracias a su facultad mimética, simulándolos, haciéndose pasar por más «sanos», más enérgicos, más fascinantes que ellos —por «superhombres»—. Es esta «espantosa confusión» la que denuncia en numerosos escritos póstumos: «¿Cómo es posible confundirlos? [...] Cuando el agotado se agita desbordante de actividad y energía, [...] lo hemos confundido siempre con el rico [...]. Ponerse enfermo, volverse loco: provocar los síntomas de la conmoción eso quería decir volverse más fuerte, sobrehumano [...]. ¡Que se haya tomado al loco por algo sobrehumano!»¹⁶.

El superhombre y toda la lógica del *über* ¿no serían entonces más que una invención de enfermo, una ficción forjada por un débil, un decadente simulando la salud y la fuerza?... Suele suceder en efecto que Nietzsche se interrogue sobre su propio nihilismo, sobre la ambigüedad de sus valores y posiciones fundamentales¹⁷. «Soy un decadente y al mismo tiempo un comienzo», declara en *Ecce Homo*, y todo lleva a creer que, cuando evoca la siempre posible confusión entre tipos opuestos, piensa

¹⁶ F. NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, OPC, t. XIV, París, Gallimard, 1977, pp. 52-53. Cf. también *Volonté de puissance*, t. II, livre 3, § 709: «Por qué los débiles triunfan [...]. Los enfermos y los débiles tienen un espíritu más agudo, son más móviles, más diversos [...] han sido objeto de una especie de fascinación. Son más interesantes que los sanos».

¹⁷ Por ejemplo en un texto titulado «Los puntos de vista para mis propios valores»: «Estamos 'espontáneamente' estimulados, excitados, a partir de una fuerza acumulada, o de un modo puramente reactivo? [...] ¿Somos auténticos o nada más que actores? [...] ¿Estamos enfermos por causa de la enfermedad o por una salud sobreabundante?» (OPC, t. XIII, pp. 174-175).

antes que nada en su propia historia, en los estados de enfermedad y de curación que ha atravesado, en esa paradójica dualidad que descubre en sí mismo. Pero si los dos tipos pueden coexistir en una misma existencia, si pueden volverse indiscernibles, entonces las oposiciones mayores que sostienen su pensamiento (las de la fuerza y la debilidad, la salud y la enfermedad, la afirmación y la negación) pierden toda consistencia. No se trata de una simple hipótesis, sino de una amenaza efectiva, de una verdadera obsesión cuyo rastro encontramos en numerosos pasajes del *Zaratustra*. No solamente en declaraciones explícitas —«Desnudos he visto yo a ambos, al hombre más grande y al más pequeño / Demasiado semejantes son todavía entre sí»— «Un vidente, un volente, un creador, un futuro también y un puente hacia el futuro —y, ay, incluso, por así decirlo, un lisiado junto a ese puente: todo eso es Zaratustra»¹⁸— sino igualmente en una serie de escenas en las que se enfrenta a figuras de dobles, impostores, simulacros que lo miman, lo simulan, intentan identificarse con él: así ese bufón que le reprocha haber «hablado como un bufón»; esas tarántulas que «predican [*sui*] doctrina de la vida» y terminan por inocularle su veneno; ese loco «que el pueblo llamaba el mono de Zaratustra ya que había copiado el sesgo y el tono de sus discursos»; sin olvidar la escena grotesca de la «fiesta del asno» donde los hombres superiores parodian la gran afirmación del Sí dionisiaco, hasta que el propio Zaratustra se pone a rebuznar I-A*, ¡claro que sí!, como un asno... A esta serie pertenece igualmente el episodio del espejo diabólico, en el que se enfrenta con sus doble especular, o más bien con el simulacro gesticulante que le sustituye. Hay pues en el texto de Nietzsche un punto singular (o una serie de puntos) donde las oposiciones fundamentales de su filosofía llegan a deshacerse, donde se hunde la metafísica de la voluntad de poder cuya doble orientación subyacía a estas oposiciones —y este punto indecible se desprende de la lógica del *wieder*, del eterno retorno—. Ya que el Retorno implica que todo vuelve eternamente, incluido lo que de peor hay en la existencia, los instantes más sombríos, las intensidades más débiles del querer, los tipos más mórbidos, más decadentes de la historia humana; y cada elemento que vuelve se entrelaza inextricablemente con todos los demás... Lo que implica que los contrarios ellos mismos se entremezclan y se tornan indiscernibles, que toda demarcación se desintegra entre los dos tipos, los dos polos opuestos, entre la voluntad afirmativa y la voluntad de nada. Eso es lo que despierta el gran asco de Zaratustra, en el momento en el que por fin llega a enunciar el Retorno: «¡Ay, el hombre retorna siempre! ¡El hombre pequeño retorna siempre! / Desnudos había visto yo a ambos, al hombre más grande y al más pequeño: demasiado semejantes entre sí [...] / ¡Demasiado pequeño el más grande! - ¡Éste era mi hastío del hombre! ¡Y el eterno retorno también del más pequeño! - ¡Éste era mi hastío de toda existencia!»¹⁹.

¿Por qué ha de ser así? Si todo lo que es regresa, ¿por qué hace falta que vuelva *de esa manera*: que el No vuelva haciéndose indisociable del Sí, indiscernible

¹⁸ *Así habló Zaratustra*, libro 2, «De los sacerdotes» y «De la redención».

* Parodia el término «Ja», que en alemán significa «sí». [*N. del T.*]

¹⁹ *Así habló Zaratustra*, libro 3, «El convaleciente».



en relación a él, simulándolo, identificándose con él? Nietzsche no ofrece ninguna respuesta a esta cuestión. Por lo que conviene atenerse a la letra de los textos, al enunciado exotérico del eterno retorno, y desplegar todas sus implicaciones. Considerémoslo primero en el plano temporal: si todo ha vuelto ya y volverá aún una infinidad de veces, entonces todo el futuro ha tenido ya lugar, y todo el pasado va a venir aún. Estos dos horizontes, estos dos éxtasis del tiempo dejan de distinguirse, de separarse el uno del otro: como las dos largas calles que se encuentran y se entrecortan bajo el pórtico llamado «Instante», pasado y futuro se precipitan el uno hacia el otro, se enlazan y se identifican el uno con el otro, y se confunden también con el instante presente y *en él*. Diluyendo la demarcación originaria entre el presente y el no-presente, el eterno retorno anula al mismo tiempo todas las oposiciones que se fundan en ella, por ejemplo las del tiempo y la eternidad, el ser y el devenir, la realidad y la apariencia. De hecho, es el conjunto de las oposiciones forjadas por la tradición —entre lo mismo y lo otro, la identidad y la diferencia, el uno y lo múltiple, el azar y la necesidad, el orden y el caos...— las que son puestas fuera de juego por la prueba del Retorno. Si todo vuelve eternamente, lo que vuelve es a la vez *lo mismo* —es siempre un mismo instante único el que se repite— y *otro*, ya que se identifica con innumerables otros instantes pasados y por venir: todo es al mismo tiempo uno y múltiple, todo es idéntico y todo difiere absolutamente. En un sentido, la experiencia del Retorno disuelve toda individualidad y toda identidad estable en un caos sin fondo (y la «locura» que iba a llevarse a Nietzsche sin duda no es extranjera a este aspecto de su pensamiento); pero desde otro punto de vista, repitiéndolo infinitamente, *reafirma* cada elemento singular, lo confirma en su ser, le confiere una necesidad absoluta. A fuerza de insistir sobre la destrucción de la identidad, los intérpretes han perdido de vista esta otra vertiente del Retorno; no han comprendido que implicaba a la vez una expropiación y una reapropiación de sí. Han olvidado que en primer término es eterno retorno *de lo mismo*, y lleva todo *a lo mismo* —y es así como Nietzsche lo describe, como «un flujo y un reflujo de sus formas, yendo de las más simples a las más complejas [...] para volver en seguida de la multiplicidad a la simplicidad, del juego de contrastes a la necesidad de armonía»²⁰—.

No debemos despreciar sin embargo la otra dimensión del Retorno. Repitiendo idénticamente cada elemento singular innumerables veces, lo identifica con una serie infinita de otros elementos: lo que parecía diferente se revela de hecho idéntico. Toda alteridad se reabsorbe en una ronda vertiginosa donde *todo viene a ser lo mismo*. Conviene así considerarlo como un movimiento de in-diferenciación que tiende a borrar toda distinción, toda diferencia, toda oposición, y este devenir indiscernible de los contrarios puede también ser vivido como una prueba donde brama la amenaza de la locura. Zaratustra no lo entiende de otro modo: «Todas las cosas están encadenadas, trabadas, enamoradas [verkettet, verfädelt, verliebt]» —«La medianoche es también mediodía,— / «el dolor es también placer, la maldición es también bendición, la no-

²⁰ *Volonté de puissance*, t. 1, § 51. Este aspecto del Retorno ha sido analizado bien por M. HAAR en *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, 1993, pp. 154-155.



che es también sol— idos o aprenderéis: un sabio es también un necio»²¹. Henos aquí en el corazón del enigma. Ya que este enredo, esta evaporación de todas las demarcaciones puede aparecer como la peor amenaza, la victoria de los simulacros, la confusión generalizada que asegura el triunfo de los débiles, de la enfermedad, de la voluntad de nada —punto de angustia o de horror, obsesión de una desfiguración primordial en la que vendría a romperse el espejo de Zaratustra—. A ello se debe el que la escritura de Nietzsche, la dramaturgia de su libro intente resistirse a la revelación del eterno retorno, desautorizarla, diferir interminablemente su anuncio. No obstante, ella es *tan* celebrada como la Buena Nueva, el Sí de la vida: «Todo de nuevo, todo eterno, todo encadenado, trabado, enamorado, oh, entonces amasteis el mundo,— / vosotros eternos, amadlo eternamente y para siempre». Esta ambivalencia atraviesa todo el *Zaratustra*: si esta serpiente que se enrolla alrededor del águila y describe amplios círculos en el cielo es el emblema glorioso del Retorno, es de nuevo una serpiente lo que se desliza en la garganta del joven pastor para asfixiarlo. Sabemos cómo logra liberarse de ella: mordiendo a su vez a la serpiente que le muerde, cortando de una dentellada la cabeza del monstruo para escupirla lejos de sí «y se puso en pie de un salto. / Ya no pastor ya no hombre, un transfigurado [*ein Verwandelter*], iluminado, que *reía*»²². Escena extraña y de sombría belleza, en la que a través de la pantalla del fantasma, nos aproximamos al centro del enigma. ¿Cómo liberarse de «la más pesada y negra serpiente», cómo conseguir transfigurarse a sí mismo transfigurando el Retorno?

Una posible respuesta consistiría en distinguir dos modos o dos conceptos del eterno retorno, una repetición de lo idéntico, nihilista y mortífera, y otra repetición, diferencial y selectiva, que sabría liberarnos de la primera. Solución seductora, pero perfectamente extranjera al pensamiento de Nietzsche: tal y como no deja de afirmar, es lo Mismo lo que siempre vuelve — pero vuelve *de otra manera*, vuelve *como* «otro». Mal que le pese a Deleuze, no hay «eterno retorno del Otro», nunca hay otra cosa más que *otro retorno de lo Mismo*. Es la misma serpiente la que nos estrangula y la que nos salva, la misma verdad la que nos aplasta con el mayor peso y resuena súbitamente como la palabra más divina, la «suprema y eterna confirmación»... La frontera no se establece entonces entre dos *conceptos* opuestos del eterno retorno sino entre los *afectos* que lo acompañan: entre dos maneras diferentes de experimentar el solo y único Retorno, según el gran hastío y el sufrimiento, o según el gran deseo y el gozo. Porque los afectos son los «hechos cardinales», las condiciones últimas de todo querer y de toda vida²³. Es pues el afecto lo que establecerá la diferencia: si una curación es posible, ésta supone una mutación afectiva de nuestra experiencia del

²¹ *Así habló Zaratustra*, Cuarta parte, «La canción del noctámbulo».

²² *Así habló Zaratustra*, Tercera parte, «De la visión y del enigma».

²³ «Si es cierto [...] que todo incremento de poder es placer, que todo sentimiento de no poder resistir, de no poder dominar es dolor, ¿acaso no podemos plantear el placer y el dolor como hechos cardinales? ¿Es posible el querer sin esta oscilación del sí y del no?», *Volonté de puissance*, t. I, libro 2, § 54. Sobre la determinación nietzscheana de la afectividad como esencia de la vida, pueden leerse los análisis de M. HENRY en su *Généalogie de la psychanalyse* (París, PUF, 1985), donde se insiste en la «conexión interna» del sufrimiento y el gozo, pero sin ponerla en relación con la cuestión del eterno retorno.

Retorno. Eso es lo que nos enseña ese admirable himno a la alegría con que termina el penúltimo capítulo del *Zaratustra*: «El dolor dice: ¡Pasa! / Mas todo placer quiere eternidad,— / ¡Quiere profunda, profunda eternidad!». Esto no quiere decir que la experiencia del Retorno provoca, entre otras cosas, la alegría; que la conciencia de ser eterno es originaria y que el afecto gozoso no es más que una consecuencia, un suplemento sentimental: no es la experiencia de la eternidad la que da nacimiento al gozo o a la «beatitud» (como lo creía Spinoza), es la alegría la que «quiere la eternidad». Naturalmente este querer debe ser entendido en un sentido metafórico. Ningún afecto quiere nunca nada, no tiene ningún fin, sino que se afecta de sí mismo, de su propia intensidad y, autoafectándose, se intensifica: el gozo llama a más gozo, el odio a más odio. En su fase ascendente, el afecto se acrecienta, se despliega (diremos entonces que se «afirma»), después decrece y refluye. Ahora bien, el gozo posee un carácter particular, que lo distingue de los demás afectos: afirmándose de la manera más intensa, se afirma *sin fin*, como si debiera perdurar siempre, volver eternamente. Así, «la voluntad del anillo lucha en ella», se despliega temporalmente en el modo del eterno retorno, *se da todo el tiempo*. Luego diremos que la alegría, con las pasiones gozosas a que da nacimiento, acompaña afectivamente a la experiencia del Retorno: queriéndose a sí misma, *ella* es la más alta afirmación del Retorno.

Es en este plano donde parece oponerse más radicalmente al dolor, a las pasiones tristes que nacen del sufrimiento y generan siempre más sufrimiento. Mientras el gozo quiere durar eternamente, una vida que sufre desea por el contrario abreviar su sufrimiento, pasar lo más rápidamente posible, se precipita de un instante a otro sin nunca decir sí a ninguno de ellos. El dolor dice «¡pasa!», es el afecto del paso, se desliza constantemente más allá de él mismo sobre una línea temporal indefinida, sin jamás quererse a sí mismo ni volver a sí mismo como el eterno retorno del gozo. Pero este análisis es aún insuficiente: si sólo la alegría fuera capaz de volver, no habría más que una versión del Retorno, un solo afecto de eternidad. Que la más dolorosa vida, el instante más atroz deban también volver significa que no sólo la alegría, sino *todo* afecto quiere la eternidad. Cuando alcanza el máximo de intensidad, un afecto tiende a desplegarse en todas las dimensiones de la temporalidad imprimiéndoles su tonalidad propia. Una vez alcanzado el fondo de la desesperación, el desesperado no desespera ya solamente de una posibilidad particular que inmediatamente se sustrae, sino que su desesperación repercute sobre su pasado y su porvenir, sobre su vida entera. Cada uno de los instantes de su vida le desespera, acrecienta al extremo su desesperación, como si debiera volver sin fin en una negra eternidad. Lo mismo sucede con todos los demás afectos, y hay que admitir un eterno retorno del asco, del odio, del resentimiento, de todas las pasiones tristes que se oponen así a las pasiones alegres *en el mismo modo*, rivalizando con ellas en el plano de la eternidad. Tal es la vertiente sombría del Retorno, la que obliga «a preguntarse *a propósito de todo*: ‘¿quieres eso? ¿lo quieres otra vez? ¿una vez? ¿siempre? ¿hasta el infinito?’»²⁴.

²⁴ F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, § 341 (el subrayado es mío).





Entre estas dos tonalidades del Retorno, ¿cómo establecer la diferencia?, y cómo pasar de una a otra, del gran hastío a la curación, de una eternidad de dolor al eterno gozo? Zaratustra no da respuesta alguna a esta última cuestión, la de la transfiguración. Se contenta con afirmar en su canto final la posibilidad de una coincidencia de los contrarios, sobreentendida por la indiferenciación de mediodía y medianoche, de lo mismo y lo otro, por el enredo de todo lo que vuelve en el eterno retorno. Identidad indiferenciada, que deja abierta la posibilidad de una *reversibilidad* de los contrarios, capaz de anular el efecto de la transfiguración: incesante recaída del gozo en el dolor con la que desaparecería toda esperanza de curación. Hay pues que mantener que «la alegría es más profunda que la pena», que su eterno retorno se impondrá forzosamente sobre la repetición del dolor. Así debe ser, ya que la alegría es la única que desea su retorno: en verdad, el dolor *no quiere* volver, sólo quiere pasar y terminarse, y es a pesar de él, contra la ley de su esencia, como retorna y se eterniza. A diferencia de la alegría que, queriéndose eterna, se quiere y afirma a sí misma. Si hay una función selectiva y discriminadora del Retorno, es aquí donde se ejerce, permitiendo a los afectos en los que se afirma «la voluntad del anillo» aumentar al extremo su intensidad afirmando su propia esencia, hasta el punto de transfigurar los afectos opuestos. Pero Zaratustra no se contenta con decir que el gozo es más poderoso que el dolor, más conforme que él a la ley del Retorno, más apto para afirmarse eternamente. Da un paso más estableciendo que la alegría *quiere* el dolor y el retorno del dolor, lo porta, lo llama, lo engendra; que se excede a sí misma haciéndose dolor, mientras que el dolor es incapaz de desear la alegría: «¿Qué no quiere el placer! [...], es tan rico el placer, que tiene sed de dolor, de infierno, de odio, de oprobio, de lo lisiado [...] / Pues todo placer se quiere a sí mismo, ¡por eso quiere también sufrimiento! [...] / - el placer quiere eternidad de *todas* las cosas, *quiere profunda, profunda eternidad*!». ¿Nos atreveremos a comentar este texto, en el que aflora el núcleo más enigmático del pensamiento del Retorno? Esta extrema intensidad del afecto donde el más intenso gozo se confunde con un insoportable sufrimiento, ¿habrá que llamarla *goce*? En cualquier caso se confirma que la reversibilidad de los afectos se encuentra en el corazón de este pensamiento. Sin embargo, si la indiferenciación de los contrarios aparece primero como una amenaza, si parece oponerse a la transfiguración, la afirmación del gozo se identifica tan radicalmente con la ley del Retorno que ella es capaz de afirmar su identidad con lo que la niega, llega a transfigurar *todo* transfigurándose a sí misma —y hasta su propia desfiguración—. Tal es la buena nueva de la que Zaratustra se ha hecho portavoz.

Haciendo del gozo el origen del dolor (él es el que tiene sed de sufrimiento y de infierno, y no el dolor el que hace nacer placer o gozo...), postulando que, en el conflicto de los afectos, es siempre él que se impone, ¿no ha retrocedido Nietzsche ante el enigma del goce? ¿No ha renunciado a mantener las últimas implicaciones del eterno retorno, la reversibilidad integral de los instantes y de los afectos, el indiscernible enredo de todo lo que vuelve? Quizá nos las veamos aún con una ficción consoladora que permite soportar la inquietante verdad del Retorno —pero el recurso a esta ficción resulta sin duda necesario para poder enunciar y transmitir semejante verdad sin derrumbarse. Comprendemos mejor en todo caso lo que vuelve en el eterno retorno. No es la «voluntad de poder» (¿cómo podría volver eterna-

mente y sin finalidad sin renegar de sí misma?), no es la «diferencia»— en el Retorno, todo viene a ser lo Mismo —y sobre todo no es el *mundo*—. Presentándolo en ocasiones como un principio cosmológico, pretendiendo demostrarlo «científicamente» apoyándose en la física de su tiempo, Nietzsche sucumbe a esa «ingenuidad hiperbólica» que él denuncia, a nuestra tendencia a proyectar afuera, en el mundo y las cosas, rasgos esenciales de nuestra propia vida. De hecho, si la alegría, a fuerza de volver, tiene «sed de mundo», es que no le pertenece, se despliega en otro plano, le hace falta excederse a sí misma para poder expansionarse en un mundo. La trama de nuestra vida son los afectos, con las pulsiones de las que son inseparables, y no se afectan *más que de sí mismos*, de su propia intensidad, de manera que, desplegándose, vuelven constantemente a sí a modo de un «eterno retorno». Lo que compone el Retorno, dándole su ritmo y su melodía, son estas intensidades afectivas y pulsionales que fluyen y refluyen, cuyas tonalidades se oponen, oscilan o se funden las unas en las otras. Zaratustra sabía bien que el Retorno no es una ley del mundo y este personaje de ficción aparece aquí más lúcido que su creador, al menos cuando éste se deja seducir por una metafísica «mundana»... Cuando su gran pensamiento se le revela, no puede soportarlo y se hunde. Al despertar, sus animales le piden salir de sí mismo, que retorne de nuevo al mundo —«Sal de tu caverna, el mundo te espera como un jardín [...]. Todas las cosas sienten anhelo de ti»²⁵— pero él ha penetrado hasta el fondo del Secreto, y rechaza en adelante ceder a esta llamada: «Para mí —¿cómo podría haber un fuera-de-mí [*ein Ausser-mir*]—? ¡No existe ningún fuera!». Incapaces de escuchar estas palabras decisivas, los animales se obstinan en presentarle el eterno retorno como una ley del Afuera, un principio del «ser», es decir, del mundo y de las cosas: «Todas las cosas mismas bailan para quienes piensan como nosotros [...]. Todo va, todo vuelve, eternamente rueda la rueda del ser». Lo que Zaratustra desprecia irónicamente es este «estribillo» ontológico. Ahora sabe que el eterno retorno no es nada fuera del yo. Ha descifrado el enigma del pastor y la serpiente, ha comprendido que él mismo es el joven pastor²⁶, que es a él a quien corresponde soportar la ambivalencia del Retorno, efectuar la transfiguración transfigurándose *a sí mismo*. Lejos de calificar el ser o el mundo, el Retorno es indisoluble de la vida singular de Zaratustra y de las oscilaciones afectivas que la acompañan, de sus alternancias de decadencias y ascensos, de espanto y de gozo, de asco y exaltación, de angustias nocturnas y arrebatos solares. Así, la estructura del eterno retorno coincide con la del libro en el que se revela, con el recorrido del «personaje» que lo revela: en última instancia, nada en este libro —ningún acontecimiento, ninguna metáfora y hasta el ritmo de la escritura— es absolutamente extranjerío al pensamiento del Retorno.

A cada perspectiva mayor de la obra de Nietzsche le corresponde un foco central en el que sus puntos de fuga convergen: si el superhombre es el «sujeto» del

²⁵ *Así habló Zaratustra*, Tercera parte, «El convaleciente».

²⁶ «¡Cómo aquel monstruo se deslizó en mi garganta y me estranguló! Pero yo le mordí la cabeza y la escupí lejos de mí. / Y vosotros - ¿vosotros habéis hecho ya de ello una canción de organillo? Mas ahora yo estoy aquí tendido, fatigado aún de ese morder y escupir lejos, enfermo todavía de la propia redención».



über, aquel en quien se cumple la superación de sí de la voluntad de poder, ¿cuál puede ser el foco del *wieder*, la instancia capaz de contener la mayor amplitud del eterno retorno? Si este término designa la modalidad fundamental de nuestra vida afectiva, es la auto-afección de una vida siempre singular, es decir, de un Ego: lo que retorna, o más bien *quien* vuelve no es otro que *yo*. Es el sentido de la más perturbadora afirmación nietzscheana, la más «loca», la del *Ego fatum*, la de un yo que se determina a sí mismo a volver eternamente, que coincide con la necesidad del Retorno: «Yo mismo soy el *fatum* y, desde hace eternidades, yo soy quien determina la existencia»²⁷. Este Ego absoluto que *es él mismo* el Retorno, ¿cómo llega a soportar la incesante oscilación entre la expropiación y la reapropiación, entre el dolor extremo y la más alta alegría? ¿y *quién* es él en verdad? ¿Se trata del yo de «Zaratustra», es decir de Nietzsche (admitiendo que se puedan identificar de esta manera el autor y su personaje...)? ¿O bien *todos* aquellos que se afirman como Yo deben identificarse con el *Ego fatum*? «Se paga caro ser inmortal: hay que morir varias veces mientras se está en vida». Estas líneas de *Ecce Homo* hacen alusión a los «años de desamparo sin igual» traspasados por «luminosos relámpagos» de exaltación creadora en los que Nietzsche redactaba su gran obra. Son estas oscilaciones trágicas, esta travesía de la enfermedad y de la curación, de la muerte y de la resurrección lo que describe el relato de Zaratustra, y hemos detectado en él una escenificación del Retorno. Este pensamiento se revela así indisociable de una experiencia singular, y ésta se presenta siempre bajo una forma metafórica, acompañada de las mismas imágenes obsesivas que componen la cifra secreta del eterno retorno. Una araña, un claro de luna²⁸, una cabeza de Medusa²⁹, un ruido o un grito que vuelve de la más lejana infancia³⁰, y toda una dramaturgia del cuerpo, de los afectos y de los movimientos elementales de la carne —sentirse penetrado por un cuerpo extranjero, ahogarse, experimentar repugnancia, sentirse devorado por ese cuerpo, morder, escupir, expulsar lejos al intruso: metáforas todas ellas de una tragedia de los orígenes... La verdad del retorno se anuda *con el retorno de una verdad*, con la anamnesia de una verdad absolutamente singular, idiomática, y es este retorno el que hará posible la transmutación de los afectos, el pasaje del horror a la alegría. Para que advenga el *Erlösung*, la liberación, hay que remontar al punto inicial de toda la serie, y esta verdad inicial debe

²⁷ *Volonté de puissance*, t. II, libro 4, § 639.

²⁸ Todo volverá, dice el demonio de *La gaya ciencia*, «esta araña igualmente y este claro de luna»; y Zaratustra, en el momento de enunciar el Retorno, evoca también «esta araña lenta que reptan en el claro de luna»... Sobre la metáfora de la luna como madre estéril o castrada, cf. el libro 2, «Del immaculado conocimiento». Habría que seguir de cerca igualmente el motivo de la araña, que teje su tela a través de toda la obra de Nietzsche.

²⁹ En varios esbozos del *Zaratustra*, Nietzsche designa su gran pensamiento como una «cabeza de Medusa» - cf. el análisis que de ello ofrece B. PAUTRAT en «Nietzsche 'médusé'», *Nietzsche aujourd'hui?*, t. 1, París, UGE, 1973.

³⁰ Cf. este pasaje capital de «La visión y el enigma»: «Entonces, de repente, oí aullar a un perro cerca. / ¿Había oído yo alguna vez aullar así a un perro? Mi pensamiento corrió hacia atrás. ¡Sí! Cuando era niño, en remota infancia».



repetirse *al menos una vez* en otro modo— a fin de que cada instante de nuestra vida se transfigure, que esta transfiguración se repita a lo largo de toda nuestra vida, vuelva innumerables veces, «eternamente». No olvidemos sin embargo que la verdad más profunda «no soporta sernos incorporada», y surge para cada uno de nosotros la pregunta de saber qué carga de verdad podemos soportar. Razón por la cual esta verdad —y la escena que ella hace retornar— no llega a enunciarse más que por medio de la pantalla protectora de la metáfora o del fantasma; de una pantalla que es un espejo deformante, que nos protege de lo insostenible, le da un rostro y un nombre, lo inserta en la trama de un relato, la «bella apariencia» de una ficción filosófica.

En efecto, el pensamiento del Retorno es *también* una «tesis» nietzscheana, un enunciado conceptual —igual que el superhombre o la voluntad de poder— o más bien *en ello debe convertirse*: debe poder ser comunicado, enseñarse a discípulos, transmitirse a lectores. Su revelación debería provocar una crisis decisiva, «dividir en dos la historia del mundo», fundar una nueva religión y una nueva jerarquía... ¿Cómo un motivo tan singular, inscrito en la parte más secreta, más íntima de una existencia, podría comprometerse, hacer obra, y *a fortiori* inscribirse en la historia? Quizá es la experiencia misma del eterno retorno la que crea las condiciones de su propia transmisión: si elimina la oposición de lo mismo y lo otro, entonces el yo que está cogido en el movimiento del Retorno —el *Ego fatum*— no se distingue ya del *alter Ego*, vuelve en el Otro, se repite como otro, se identifica localmente con «todos los nombres de la historia», con todos los instantes del ciclo eterno. Pero esta dislocación, esta disolución de sí mediante la que se dilata hasta el infinito le llevan siempre a sí mismo, a ese único Ego absoluto capaz de repetirse sin fin, de reconocerse en cualquier otro, de identificarse con el Otro sin dejar de ser él mismo. Este doble movimiento de expropiación y apropiación autoriza una comunicación «soberana», un compartir la experiencia, y antes que nada esa experiencia que lo funda —la del eterno retorno—.

A decir verdad, este problema no concierne solamente a Nietzsche, sino a todo pensador de gran envergadura: ¿cuál es la filosofía que no remite, más allá de su sistema conceptual, a un punto de exceso que sobrepasa los límites de lo decible? ¿Se ha estimado esta parte de indecible —y de locura a veces— que endosan, de manera diferente cada vez, la *Khôra* del *Timeo* o las últimas hipótesis del *Parménides*, el Dios engañador, el *Grundschellingiano*, sin olvidar las últimas proposiciones del *Tractatus*? En el caso de Nietzsche, lo hemos visto, la posibilidad de decir lo indecible, de divulgar el Secreto, recurre a una metáfora, la del espejo. Ella permite *reflexionar* la Cosa, ofrecerla al pensamiento, transmitirla a otro enviando su reflejo, y al mismo tiempo pertrecharse contra su terrorífica amenaza —«ver su ser tal y como es, en un espejo que lo transfigura, y protegerse con este espejo contra la Medusa»³¹—. Reflejo especular que pone en juego una imagen del cuerpo, es decir, la mayoría de las veces, la

³¹ «La visión dionisiaca del monde», *Œcrits posthumes, OPC*, t. 1, vol. 2, París, Gallimard, 1975, p. 55. Se reconocerá la alusión al mito de Perseo, que no pudo escapar a la mirada petrificadora de la Gorgona más que mirándola a través de un espejo.



estatura de un cuerpo glorioso, transfigurado, del «cuerpo bello, victorioso, reconfortante, en torno al cual toda cosa se transforma en espejo»³². Sabemos que, a diferencia de los demás motivos nietzscheanos, el pensamiento del Retorno no se deja enunciar en un libro, no se deja reflejar en el espejo de Zaratustra. Otro espejo es aquí necesario, y sabemos que Nietzsche lo asocia a la figura de Dionisos, del dios sacrificado, desmembrado por los Titanes y resucitando siempre de nuevo en su gloria. «Dionisos desgarrado es una promesa de vida, renacerá eternamente y volverá del fondo de su descomposición»³³: en ello se verá el símbolo mismo del eterno retorno, entendido como curación, renacimiento, incesante retorno de la vida más allá de la muerte. No es indiferente el que esta figura nos remita ella también a una imagen del cuerpo, de un cuerpo despedazado pero capaz de regenerarse, de recomponerse restaurando su unidad y su completud. A fin de cuentas, entre el espejo de Perseo que le protege de la mirada de la Medusa, el espejo de Zaratustra con el que el héroe se desmarca de su simulacro y el espejo de Dionisos, no habría verdaderamente diferencia. Pertenecen todos al juego de la *especulación* nietzscheana, aseguran una misma función: de defensa contra una amenaza mortal, reunificación y regeneración de un cuerpo, re-identificación del yo.

Esta resistencia a la dispersión, a la expropiación de sí, esta afirmación de lo uno a través de lo múltiple, es también lo que Nietzsche designa con el nombre de Dionisos — ya que «la palabra dionisiaco expresa una tendencia irresistible a la unidad [...], un Sí extático a la totalidad de la vida, siempre idéntica a sí misma a través de todos sus cambios». Es el dios del *wieder*, del eterno retorno de lo Mismo, y nos pone asimismo sobre la pista de la dimensión más enigmática del Retorno, ese punto en el que la más alta alegría, la más intensa exaltación de la vida se invierten en «sed de dolor, de infierno, de odio». Si hay una Pasión de Dionisos, hay que evitar confundirla con la del Cristo: «Dionisos contra el Crucificado, ahí está la oposición. La diferencia entre ellos no responde a su martirio, sino a su sentido»; en el caso del Cristo, «el sufrimiento, el ‘Crucificado inocente’ testimonian contra la vida, la condenan»; en el de Dionisos, «es la vida misma, su eterna fecundidad, su eterno retorno los que engendran el tormento, la destrucción, la voluntad de nada», «la existencia parece lo suficientemente santa por ella misma para justificar por añadidura un monstruoso sufrimiento»³⁴. No es éste el momento de discutir la concepción de Nietzsche sobre el Cristo. Constatemos solamente que la cuestión del eterno retorno se reúne aquí con la del sacrificio, que lo que está en juego es la diferencia entre dos figuras (casi indiscernibles...) de un dios sacrificado, dos versiones de su Pasión, dos maneras de anudar la afirmación de la vida con el deseo de muerte. En la visión dionisiaca de un eterno retorno de la vida capaz de engendrar

³² *Así habló Zaratustra*, Tercera parte, «De los tres males».

³³ *Volonté de puissance*, t. II, libro 4, § 464, *OPC*, t. XIV, p. 63.

³⁴ *Volonté de puissance*, t. II, § 464, *OPC*, t. XIV, p. 63. Sobre el eterno retorno como alternativa a la concepción paulina de la «resurrección de la carne», cf. el bello libro de D. FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, París, PUF, 1998.

«por añadidura» sufrimiento y voluntad de nada, reconocemos la lección final del *Zaratustra*. Reencontramos ese primado de la vida sobre la muerte, de la alegría sobre el dolor, que permite al gozo quererse también como dolor y transfigurar el dolor en gozo, la enfermedad en gran salud... Bajo este nombre de Dionisos se reencuentran así, de manera todavía oscura, las dos decisiones fundadoras en que se juega el sentido del pensamiento de Nietzsche: la afirmación de que «la alegría es más profunda que la pena» —la vida más poderosa que la muerte— y esta otra decisión capital que determina el eterno retorno como retorno a lo Mismo, como retorno a sí de un Ego. Solamente bajo estas dos condiciones un «sujeto» nietzscheano habrá podido consistir, resistir al menos por un tiempo a la amenaza de una dispersión sin retorno, sólo así su experiencia habrá sido posible como experiencia de *pensamiento*. Únicamente de este modo ha podido transmitir a sus lectores la verdad asombrosa del Retorno, y ésta llegará a penetrarlos devorándolos, a metamorfosearlos, sea despedazándolos, sea transfigurándolos como ese joven pastor que es también Zaratustra, que puede ser cada uno de nosotros. Porque no sólo a Nietzsche sino a cada uno de nosotros se nos ofrece la posibilidad de convertirnos en *Ego fatum*, de unirnos al ritmo del Retorno y naufragar acaso en él.

Traducción del francés para *Laguna* de Zigor PERALES HERNÁNDEZ

