

Por lo mismo toda antropología es una teología¹⁸ y la visión antropológica de Viktor Frankl lo es, en la medida en que el hombre es un ser que se proyecta hacia la trascendencia, en la temporalidad, como otra categoría de lo humano que adquiere particular relieve en una sicología que, consciente del pasado, considera el sentido de la vida como misión y, por lo mismo, la proyecta desde el presente hacia el futuro. Así se puede ubicar a Frankl en lo que se señala como filosofía de la esperanza, cercana a algunos pensadores contemporáneos, y muy lejos de una visión pesimista que surgió contemporánea a él, teniendo como base una problemática similar: el dolor, el mal, la muerte.

Para él el hombre se enfrenta a su destino y tiene siempre la oportunidad de conseguir algo por vía del sufrimiento y mantiene hasta el final una dignidad definitiva.

“Un individuo psicótico incurable puede perder la utilidad de ser humano y conservar, sin embargo, su dignidad. Tal es mi credo psiquiátrico. Yo pienso que sin él no vale la pena ser un psiquiatra” (HBS 127).

Su pensamiento significa, por lo mismo, humanizar la psiquiatría, la medicina y, en definitiva, darle sentido al dolor desde una visión total del ser del hombre, y nos permite recordar el sentido profundo del dolor cristiano que es redentor en la mirada y la acción del Cristo del Getsemaní y del Gólgota.

¹⁸ Arnaiz, José M., op. cit., pág. 204.

LA REVELACION DE SILS-MARIA, EL ETERNO RETORNO DE NIETZSCHE EN “ASI HABLO ZARATUSTRA”

por María Luisa GARCIA GARCIA

HEMEROTECA
CAMPUS

Al final de las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, en el apartado que se titula “conclusión”, Hegel escribe lo siguiente:

“Hasta aquí ha llegado el Espíritu del Mundo, cada fase ha encontrado su forma propia en el verdadero sistema de la filosofía: nada se ha perdido, todos los principios se han conservado, en cuanto que la *última filosofía* (la de Hegel) es la *totalidad de las formas*. Esta idea concreta es el resultado de los *esfuerzos del espíritu más serio de los trabajos*, objetivarse a sí mismo, llegar a conocerse: *Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem*”¹.

En este contundente texto expresaba Hegel su convicción de haber *consumado* la filosofía occidental. Desde los griegos hasta él mismo, Hegel entendía el pensamiento occidental como una *unidad* que en él se había consumado ahora, llegando a su plenitud posible.

Después de la muerte de Hegel, el proyecto filosófico que él encarnaba entra en un proceso de acelerado desmoronamiento, tal como ha descrito clásicamente Karl Löwith². Los filósofos después de Hegel se preguntan reiteradamente si la filosofía como tal conserva aún algún sentido y si la misma obra de Hegel no será ya un anacronismo desbordado por el curso de la historia.

El positivismo, ideología que intenta buscar para la fe de los hombres un objeto suficiente en los éxitos de las ciencias naturales, no logra colmar del todo el vacío del viejo edificio desmoronado. Por ello, no resulta extraño que en la cultura alemana surjan voces, frecuentemente mal articuladas, que buscan salvar los restos del aquel naufragio.

En este contexto brilla con su inconfundible luz la sorprendente obra de Nietzsche. Marginado y marginal en su tiempo,

¹ Tomo 3 (México, F. C. E., 1955), p. 513.

² *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX* (Sudamericana, Buenos Aires, 1968).

encarna el desafío más radical que ha conocido la filosofía desde Hegel. También Nietzsche toma la filosofía, desde los griegos hasta Hegel, como esencialmente unitaria; también Nietzsche cree que Hegel ha "consumado" esa filosofía occidental. Pero consumación significa ahora *ocaso*. Para ello, Nietzsche entiende que la unidad de esa filosofía es la de un error *radical*, una desviación en la raíz de los problemas que permite augurar el más sombrío futuro a la humanidad.

Frente a este camino errado, Nietzsche propugna la posibilidad —incluso la necesidad— de *otro* comienzo radicalmente nuevo. Novedad que, sin embargo, no deja de aparecer ambiguamente como un retorno a posiciones anteriores a la Grecia clásica. Es comprensible que los contemporáneos del filósofo no quisieran ni pudieran entender el alcance de este mensaje. Por ello, Nietzsche no fue tomado en consideración y, en los reducidos círculos en los que se le prestó alguna atención, ésta se centró en aspectos superficiales e incluso escandalosos de su obra.

Así se explica que los aspectos críticos de su pensamiento, ciertamente muy desarrollados en su obra, retuviesen de manera íntegra la atención de los lectores. Poetas, novelistas, críticos culturales, artistas y finalmente también filósofos, quedaron fascinados por la radicalidad de una crítica sin concesiones. Nietzsche aparecía como el filósofo incendiario que arrojaba al fuego los desechos de una cultura moribunda. Esta fue la primera faceta que convirtió a Nietzsche en figura destacada de nuestro tiempo. Hasta hoy mismo son muy numerosas las interpretaciones y utilizaciones de Nietzsche, viendo en él al creador de los más afilados instrumentos críticos de nuestra época. Esto podría sintetizarse en la imagen de Nietzsche como el profeta del nihilismo, idea recogida en algún sentido por el propio Heidegger. Desde el descubrimiento de Nietzsche como "filósofo" por parte de Simmel y Scheler, pasando por adictos al nazismo como Spengler o Bäumler, hasta las todavía recientes "hermenéuticas de la sospecha", apareció fundamentalmente como el gran negador. Por parcial y desenfocada que resulte esta figura, ayudó a convertir a Nietzsche en una de las inspiraciones básicas del pensamiento contemporáneo. Al margen de cualquier valoración, este es un hecho indiscutible y fácilmente documentable. De ignorado, Nietzsche se ha convertido en imprescindible y el paso por su pensamiento es camino inevitable para entender nuestra actual cultura.

Al estar presente activamente en filosofías con puntos de partida, desarrollos y metas inconciliables, es evidente que las interpretaciones de Nietzsche han variado hasta extremos delirantes y me pregunto si, con frecuencia, Nietzsche no es un mero

pretexto al servicio de las ideas de sus intérpretes. Así, no resulta extraño que, todavía recientemente, E. Fink haya definido como "el filósofo enmascarado". Profetas y demagogos de toda laya se han servido de Nietzsche para predicar nuevas religiones iniciáticas, éticas supuestamente amorales, salvaciones seculares y no hay ninguna seguridad de que este proceso de transformación camaleónica haya llegado a su fin.

Al calor de estos desarrollos, filósofos rigurosos se han ocupado insistentemente de Nietzsche y han descubierto que, sosteniendo toda su crítica, alienta una filosofía original. El alcance último de esa filosofía resulta difícil de aquilatar. Se dice frecuentemente que esta tarea pertenece aún al futuro, sin que nos aclare si se tratará de un futuro próximo o de algún remoto futuro. En esta línea se ha podido valorar la profunda verdad de la reiterada insistencia nietzscheana que veía en su pensamiento una filosofía de la afirmación, más aún, que la afirmación incondicional es el núcleo básico de esa filosofía. ¿Será esta afirmación más una *actitud* que un *contenido* concreto? Como quiera que sea, presenta notables dificultades la articulación de ese sustrato afirmativo dentro de los conceptos básicos de la filosofía de Nietzsche. La diáfana claridad que parece irradiar la crítica nietzscheana se pierde en nieblas difuminadoras en cuanto se intenta concretar los contenidos de su afirmación. Parece más insinuado que explicado, busca más seducir que convencer, lo cual puede justificar que todavía Nietzsche continúe siendo un enigma.

Este conjunto de factores me decidieron a dedicar mi atención a la obra de Nietzsche y, dentro de ella, al eterno retorno. Este alcanza su punto culminante con la famosa experiencia de 1881 en Sils-Maria, experiencia que Nietzsche presentó como una "revelación" de la cual él era el instrumento elegido. Lo importante para nosotros es que este momento significa la madurez definitiva de su pensamiento. Su formidable cristalización literaria es *Así habló Zaratustra* (1883-1885). En esta obra encuentran expresión todos los temas que conforman el carácter sustancialmente afirmativo de la filosofía de Nietzsche: superhombre, voluntad de poder y eterno retorno. En esta obra alcanzó una plenitud de pensamiento que ya no volverá a repetir. Mi trabajo consiste en una exposición comentada de todos y cada uno de los textos de *Así habló Zaratustra* en los que aparece el tema del eterno retorno. El orden que he seguido es el mismo que encontramos en la obra. Por lo tanto, hay saltos evidentes; también Nietzsche los da.

Por consiguiente, no he pretendido reunir los distintos ma-

tices o niveles o justificar las ambigüedades, cuando no paradojas, que supone nuestro tema, aportando para ello textos que avalen cada nivel, sino seguir la corriente de Nietzsche, por medio de un comentario, bastante libre en ocasiones, de sus ideas, sin establecer distancias respecto al autor, sino justamente eliminándolas. Este modo de proceder llevar consigo la repetición de algunas ideas, lo cual para el lector podría resultar a veces artificiosamente prolijo, pero no busco ningún tipo de estructuración sistemática y lineal, sino que los textos mismos revelen los motivos dominantes.

La "Revelación" de Sils-Maria

Nadie duda de que, en *Así habló Zaratustra* (1883-1885) Nietzsche alcanzó la plena madurez de su pensamiento, expuesto en una obra inclasificable, bella y amenazante, sugerente y enigmática. Zaratustra, ¿profeta y filósofo?, es el portavoz de los anhelos más radicales de Nietzsche, el que nos revela sus secretos más estremecedores. Al final, esta obra, que tentó a tantos filósofos, escritores e incluso artistas, como R. Strauss o G. Mahler, quizá siga siendo un enigma.

Ese carácter enigmático derivaría, en primera línea, de su doctrina más novedosa. En efecto; si se examinan sus grandes temas, es fácil ver que la novedad decisiva aportada por *Zaratustra* respecto a las anteriores obras de su autor es la centralidad del eterno retorno. Por otra parte, en esta obra se encuentra el tratamiento más completo y prolijo que su autor nos legó del tema. Esto sería suficiente para convertir al *Zaratustra* en eje de este trabajo. Pero aún hay algo más. A lo largo de esta obra se va perfilando una idea del retorno en la que sucesivamente predominan unos aspectos, los cuales se van convirtiendo en centrales, mientras que otros, también presentes, van resultando marginales. Incluso literariamente se trata de las partes más cuidadas del libro y todo hace suponer que, para llegar a ello, Nietzsche descartó múltiples borradores y esbozos, a veces incluso más claros "lógicamente". La fatalidad del pensamiento de Nietzsche, debido a la burda manipulación póstuma de su legado, fue que varios de esos fragmentos, probablemente desechados, se tomaron como centrales en su pensamiento o contra su pensamiento.

Zaratustra comienza dándonos su clave ya en las primeras líneas⁴, una clave que, aun cuando no sea explícita, está creando

⁴ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 'Prólogo' (Alianza, Madrid,

la posibilidad individual del eterno retorno, cuya primera alusión aparece también al comenzar el relato: la soledad.

Los apartados en los que surge como tema dominante son muy significativos⁵. Las cuatro partes de las que consta el libro comienzan, cada una de ellas, con una alusión a la soledad⁶. El libro termina como comenzó, refiriéndose a la soledad. Esto no parece casual. La soledad es, pues, un presupuesto sin el cual desaparece toda posibilidad de creación⁷. Pero no es sólo un presupuesto.

¿Qué fuerza secreta parte siempre de la soledad para lograr con la llave de la amistad-amor el advenimiento del superhombre y la afirmación del eterno retorno?

En la parte primera, ya en el prólogo, hay una alusión que me parece oportuno señalar al menos.

Una vez que Zaratustra, tras diez años de soledad, abandona la montaña, cierta mañana, en la que se levanta con "la aurora naciente", le dice al sol:

"¡Oh gran astro! ¡Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a aquellos a quienes iluminas! Durante diez años has venido subiendo hasta mi caverna: sin mí, mi águila y mi serpiente tú te habrías hartado de tu luz y de este camino"⁸.

Águila y serpiente, símbolos invariables del retorno. Orgullo y astucia. ¡Buen comienzo con dos atributos tan anticristianos!, como señala E. Fink⁹:

1985), 12ª reimpression, p. 31, n. 1: C.-M. VI/1, p. 5.

A lo largo del presente trabajo citaremos las obras de Nietzsche, en primer lugar, en su edición española. Después de ella indicaremos también el correspondiente lugar de las obras completas de Nietzsche según la edición alemana *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin, Walter de Gruyter, 1967 ss.). Nos referimos a ella mediante la sigla C.-M., seguida del volumen y la página correspondiente. Así lo hemos hecho ya en esta cita.

Cuando en el texto queremos referirnos a la obra *Así habló Zaratustra*, lo indicamos con la palabra *Zaratustra* (subrayada). Sin embargo, cuando hablamos del personaje, usamos el nombre del mismo manteniendo la grafía alemana y sin subrayarlo: Zaratustra.

⁵ Ibid., 'Del amigo', p. 92: C.-M. VI/1, p. 68; 'Del camino creador', p. 101: C.-M. VI/1, p. 76; 'Del gran anhelo', p. 305: C.-M. VI/1, p. 274.

⁶ Ibid., 'De las tres transformaciones', p. 50: C.-M. VI/1, p. 26; 'El niño del espejo', p. 127: C.-M. VI/1, 101; 'El viajero', p. 129: C.-M. VI/1, p. 189; 'La ofrenda de la miel', p. 322: C.-M. VI/1, p. 292.

⁷ Ibid., 'Del amor al prójimo', p. 99: C.-M. VI/1, p. 73.

⁸ Ibid., 'Prólogo', p. 31, n. 1: C.-M. VI/1, p. 5.

⁹ Op. cit., p. 83.

"Y he aquí que un águila cruzaba el aire trazando amplios círculos y de él colgaba una serpiente, no como si fuera una presa, sino una amiga: pues se mantenía enroscada en su cuello.

¡Son mis animales!, dijo Zarathustra, y se alegró de corazón"¹⁰.

Después de haber creado su intransferible posibilidad de retorno, Zarathustra habla con regocijo. Es la posibilidad de la reconciliación eterna del ser y el devenir.

"Sí, hermanos míos, para el juego de crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo"¹¹.

"El juego divino del crear" y "el santo decir sí" me parecen los preámbulos más propicios para acercarnos a algunos aspectos del retorno.

La creación sólo es posible desde la riqueza interior con voluntad de afirmación. El que se retiró del mundo lo hizo para purificarse; la pureza es una cualidad trágica. La conquista posterior es ya de otro mundo.

Hablando del "amigo creador que siempre tiene un mundo para regalar" predica Zarathustra:

"Y, así como el mundo se desplegó para él, así volverá a plegársele en anillos, como el devenir del bien por el mal, como el devenir de las finalidades surgiendo del azar"¹².

Lo señalo, porque me parece interesante, la alusión al "azar".

¿El "azar" formando finalidades? Podríamos darle la orientación que propone G. Deleuze¹³ al hablar de los dos momentos del juego: 1) lanzamiento de dados; 2) dados que caen.

Los dados lanzados son la afirmación del azar; la combinación que forman al caer es la afirmación de la necesidad.

A mi modo de ver, este texto nos está preparando para hacer del azar una afirmación: "el cielo azar", "el cielo inocencia"¹⁴. Ciertamente, y, siguiendo la interpretación de Deleuze, lo que Nietzsche entiende por necesidad (destino) no es más que la

combinación del azar mismo; pero la necesidad sólo se afirma en el azar, en cuanto éste se afirma a sí mismo.

Esta formación de finalidades, a partir del azar, es posible, aunque sólo para el buen jugador. El resentimiento y la mala conciencia destruyen esta armonía.

El retorno eterno, afirmando la necesidad, reafirma el azar porque es:

"...el segundo momento, el resultado de la tirada, la afirmación de la necesidad, el número que reúne todos los miembros del azar, pero también el retorno del primer momento, la repetición de la tirada, la reproducción y la reafirmación del propio azar"¹⁵.

La interpretación de E. Fink en este punto pone más énfasis en el juego y menos en la caracterización del azar¹⁶.

La orientación que da P. Klossowski al tema, enlazándolo con la voluntad de poder, es interesante, porque nos sugiere un cambio de naturaleza del eterno retorno, cuando la voluntad de poder se fija una finalidad y convierte un sentido en una necesidad¹⁷. La teoría se complica cuando se entiende la finalidad como la energía misma.

Queda claro que el camino que Nietzsche esboza a partir de este fragmento es un azar que no niega el destino, porque se compromete con la acción y con el futuro. Zarathustra nos lo mostrará más adelante¹⁸. Apoyado en un bastón en cuyo puño de oro y en torno al sol se enroscaba una serpiente, habla pausado a sus discípulos: ¿del regalo puro quizá?¹⁹.

I

En estos pasajes "*De la virtud dadivosa*" tenemos la primera relación de la voluntad de poder con el eterno retorno.

"Poder es esa nueva virtud; un pensamiento dominante es, y, en torno a él, un alma inteligente: un sol de otro y, en torno a él, la serpiente del conocimiento"²⁰.

¹⁵ G. Deleuze, op. cit., p. 44.

¹⁶ Op. cit., p. 224.

¹⁷ Nietzsche y el círculo vicioso (Seix Barral, Barcelona, 1972), p. 165.

¹⁸ F. Nietzsche, op. cit., 'De la virtud empuñadora', p. 242, n. 1: C.-M. VI/1, p. 212.

¹⁹ Ibid., 'De la virtud que hace regalos', p. 118, n. 1: C.-M. VI/1, p. 93.

²⁰ Ibid., p. 120: C.-M. VI/1, p. 95.

¹⁰ F. Nietzsche, op. cit., 'Prólogo', p. 46, n. 10: C.-M. VI/1, pp. 21-22.

¹¹ Ibid., 'De las tres transformaciones', p. 51: C.-M. VI/1, p. 27.

¹² Ibid., 'Del amor al prójimo', pp. 99-100: C.-M. VI/1, p. 74.

¹³ Nietzsche y la filosofía (Anagrama, Barcelona, 1971), p. 40.

¹⁴ F. Nietzsche, op. cit., 'Antes de la salida del sol', p. 235: C.-M. VI/1, p. 205.

Este fragmento sugiere un eterno retorno como retorno del poder, idea que P. Klossowski interpreta desde la sucesión de rupturas de equilibrio²¹, planteando la cuestión de si acaso en Nietzsche "el retorno no es más que una pura *metáfora* de la voluntad de poder"²².

Quizá esto es un exceso del intérprete, pero la opinión de G. Morel²³, según la cual todos los textos sobre el eterno retorno en su plenitud se fundan sobre el verbo querer, remitiendo a la voluntad de poder, no parece infundada. A este respecto señala también J. Granier²⁴ que Nietzsche necesita medir de algún modo el "poder" de la voluntad de poder gracias a la prueba que le inflige la necesidad de asumir la idea más sobrecogedora, la del "retorno". Para K. Jaspers²⁵, la metafísica de la voluntad de poder es sólo un ensayo recubierto por la teoría del eterno retorno, entendido como una nueva eternidad del ser.

La relación voluntad de poder y eterno retorno aparece con connotaciones interesantes más adelante²⁶.

II

Ya en la "segunda parte", Zarathustra nos muestra reacciones de sus inevitables compañeros: el águila y la serpiente²⁷, y nos señala:

"Nuevos caminos recorro, un nuevo modo de hablar: ¡a tu carro salto, tempestad! ¡E incluso a ti quiero arrearte con el látigo de mi malicia!"²⁸.

En este pasaje, parece interesante la alusión velada que Nietzsche hace al creador, entendiendo este crear como alivio del dolor, pero con raíz en él mismo²⁹.

La creación surge del dolor transformado; el retorno, también.

De nuevo en las páginas ciento treinta y ocho y ciento treinta y nueve hace alusión al águila, relacionando sutilmente soledad con superhombre y su expresión en el árbol del futuro. El querer del futuro es su guía.

²¹ Op. cit., p. 154.

²² Ibid.

²³ Nietzsche, t. III (Aubier, Paris, 1970-71), p. 264.

²⁴ *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (Ed. du Seuil, Paris, 1966), p. 581.

²⁵ Nietzsche (Sudamericana, Buenos Aires, 1963), p. 452.

²⁶ F. Nietzsche, op. cit., 'De la redención', p. 206: C.-M. VI/1, p. 177.

²⁷ Ibid., 'El niño del espejo', p. 128: C.-M. VI/1, p. 102.

²⁸ Ibid., p. 129: C.-M. VI/1, pp. 102-103.

²⁹ Ibid., 'De las islas afortunadas', p. 133: C.-M. VI/1, p. 106.

Cuando Nietzsche más adelante habla de "hacer su nido sobre el abismo" reservando tal tarea al pájaro³⁰, me sugiere inevitablemente el espíritu capaz de crear la condición del retorno. Sólo el águila conoce "el goce que hay en el terror del espíritu" que llega a lo más alto, sólo desde los más profundos abismos. Este terror del espíritu podría entenderse como una estremecedora experiencia de la eternidad.

En mi opinión, construir "en el abismo" expresa una existencia ligera, a la que llegaríamos únicamente movidos, o más bien conmovidos, por el placer cósmico.

El eterno retorno como adiós eterno queda sugerido en este pequeño fragmento:

"Pero no he encontrado hogar en ningún sitio: un nómada soy yo en todas las ciudades, y una despedida junto a todas las puertas"³¹.

Es la pertenencia al hoy y al ayer, pero teniendo algo del mañana y del pasado mañana: del futuro³². ¿Quizá porque hay una doble eternidad del tiempo? Pero, "hay tantas auroras que todavía no han lucido". Nuestro eterno retorno linda aquí con la poesía, como sugiere en alguna ocasión H. Lefèbvre³³.

"Redimir a los que han pasado, y transformar todo 'fue' en un 'así lo quise'— ¡sólo eso sería para mí redención!

Voluntad— así se llama el libertador y el portador de alegría ¡esto es lo que yo os he enseñado, amigos míos! Y ahora aprended también esto: la voluntad misma es todavía un prisionero.

El querer hace libres: pero ¿cómo se llama aquello que mantiene todavía encadenado al libertador?

'Fue': así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho— es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado.

La voluntad no puede querer hacia atrás: el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo— ésta es la más solitaria tribulación de la voluntad"³⁴.

³⁰ Ibid., 'De los sabios famosos', p. 158; C.-M. VI/1, p. 130.

³¹ Ibid., 'Del país de la cultura', p. 179: C.-M. VI/1, p. 151.

³² Ibid., 'De los poetas', p. 190: C.-M. VI/1, p. 161.

³³ Hegel, Marx, Nietzsche (Siglo XXI, Madrid, 1984), p. 193.

³⁴ F. Nietzsche, op. cit., 'De la redención', pp. 204-205: C.-M. VI/1, pp. 175-176.

Voluntad es libertad. Pero, ¿por qué es ella prisionera?

El pasado es su verdugo, disuelve su fuerza: habla el hombre del resentimiento. La voluntad reacciona contra el devenir temporal, impotente ante el pasado³⁵. Así, el libertador se convierte en verdugo. Si todo es destruido por el tiempo, la propia existencia es culpable.

El problema, aquí no es una concepción determinada del tiempo, sino más bien un anuncio de Zarathustra de lo paradójico del retorno. Nietzsche nos invita a intuir que lo problemático, incluso lo contradictorio, no es más que la fuerza de creación de "nuestra experiencia". Está preparándonos; está preparándose.

Aquí la voluntad creadora de futuros aparece encadenada por la memoria. El pasado es su verdugo. En un primer acercamiento, se plantea el problema de compaginar la imposibilidad de la voluntad de querer hacia atrás con la creación del retorno.

"¿Puede haber redención si existe un derecho eterno?

¡Ay, irremovible es la piedra 'fue': eternos tienen que ser también todos los castigos!". Así predicó la demencia.

"Ninguna acción puede ser aniquilada: ¡cómo podría ser anulada por el castigo! Lo eterno en el castigo llamado 'existencia' consiste en esto, ¡en que también la existencia tiene que volver a ser eternamente acción y culpa"³⁶.

Este es el espíritu de venganza: el dolor del pasado es su castigo al no poder querer hacia atrás, el querer mismo se convierte en cadena.

Zarathustra, sutil, nos susurra: ¡Cuidado! ¡Nuestro eterno retorno nada tiene que ver con vuestro tiempo, ni con otro tiempo! Entra en tu soledad, enriquécete, y cuando seas capaz de querer, tú, que has sabido escuchar mis silencios sin dejarte engañar por mis palabras "para todos", acércate, te espero; yo también quiero escuchar tu silencio.

Si somos partidarios con Einstein de un tiempo subjetivo, concluiríamos que nuestras experiencias, ordenadas según ciertos sucesos, nos dan un tiempo aparentemente objetivo³⁷. Claro que Einstein rechaza la idea de tiempo como flujo continuo inexorable que corre del infinito pasado al infinito futuro. Lo importante es que el tiempo sólo tiene significado referido a un sistema.

³⁵ R. Avila Crespo, *Nietzsche y la redención del azar* (Univer. de Granada, Granada, 1986), p. 337.

³⁶ F. Nietzsche, op. cit., 'De la redención', p. 206: C.-M. VI/1, p. 177.

³⁷ Cfr. E. L. Dóriga, *El universo de Newton y de Einstein: Introducción a la filosofía de la naturaleza* (Herder, Barcelona, 1985), p. 163.

Siguiendo la orientación de estos pasajes de Nietzsche, trataré el tema del tiempo, pero dejando claro que no creo que el significado más esencial del eterno retorno de lo igual tenga que ver con él. El tema puede resultar sugerente y en todo caso he de justificar mi opción. Además es un eslabón necesario en nuestro ascenso "hacia las cumbres". Volveré sobre él en otras ocasiones. Nietzsche también lo hace.

Yo pondría todo el énfasis en la voluntad como motor del pensamiento. Esta voluntad, a veces escondida, la encuentra Nietzsche actuando en todo lo que vive. Todas las razones dependen de ella. Ciertamente lo querido no implica el querer, sino el saber que quiere y lo que quiere.

¿Debemos estar atentos a lo que no percibieron los metafísicos? ¿Es que el tiempo, en su sistema, indica su dirección de voluntad?

Conviene recordar a este respecto, de la mano de Jeanne Delhomme³⁸, como los filósofos, en sus sistemas, han imprimido al tiempo una dirección doctrinal inmanente a sus temas explícitos. Nietzsche así lo hace y si concluyó la imposibilidad del origen y de la causalidad, escogió, al inventarla, una representación circular que nos lleva a tomar el mundo tal como es y no como debería ser.

Este tiempo circular e idéntico del retorno libera a la filosofía del objeto y de la verdad, "retorna al pensamiento de un cosmos que es por sí mismo su principio, su origen y su fin, posible donde todo es posible"³⁹.

Estamos contemplando la liberación de la voluntad misma, porque sólo cuando ésta tenga capacidad transformadora y todo "fue" lo transforme en "así lo quise", entonces el pasado dejará de ser culpable deviniendo la inocencia. ¿No es esto la redención del azar?

El enigma aun es la fuerza que cambia la dirección de la voluntad.

"¿Y quién le ha engañado a ella la reconciliación con el tiempo, y algo que superior a toda reconciliación?

Algo superior a toda reconciliación tiene que querer la voluntad que es voluntad de poder: sin embargo, ¿cómo le ocurre esto? ¿Quién le ha enseñado incluso el querer hacia atrás?"⁴⁰

La reconciliación con el tiempo y la posibilidad de querer

³⁸ Nietzsche (EDAF, Madrid, 1975), p. 82.

³⁹ Ibid., p. 83.

⁴⁰ F. Nietzsche, 'De la redención', p. 206: C.-M. VI/1, p. 177.

hacia atrás suavizan la contradicción que existía entre esa voluntad —expresada en fragmentos anteriores y que no podía querer hacia atrás—, y el eterno retorno.

¿Es este el primer paso de ese camino del que habla K. Löwith⁴¹, mediante el cual Nietzsche superaría simultáneamente al “tiempo” y al “hombre”?

La voluntad misma pasa de un movimiento rectilíneo, en un infinito desprovisto de fin, a un círculo que de antemano quiere volver hacia atrás. El enlace con el *amor fati*, que nos propone la interpretación de K. Löwith⁴², es muy interesante porque en él se encierra el todo del tiempo y del ser en torno a un futuro que ya ha sido propio de un ser en devenir constante. Así “el concepto mismo de lo dionisiaco” no se encuentra en la voluntad de destino, sino en el destino en cuanto *fatum*.

El tiempo adquiere aquí un carácter ligero, casi danzarín, tan del gusto de E. Fink⁴³, y la repetibilidad se sale del curso del tiempo, porque, en realidad, es la esencia oculta del mismo curso del tiempo. ¿Es entonces el tiempo la repetición misma?

Para E. Fink, el tiempo en Nietzsche, es lo que hace ser a las cosas⁴⁴.

Sin embargo, creo que es la voluntad quien, reconciliando necesidad y libertad, les otorga su ser. Centrándonos en ese “así lo quise yo” del fragmento, que nos sugiere un retorno como pensamiento ético y selectivo, llegamos a esa formulación práctica, que subraya G. Deleuze⁴⁵: lo que quieres, quíerelo de tal manera que quieras también el eterno retorno⁴⁶. Y comenta:

“El eterno retorno da una regla a la voluntad tan rigurosa como la kantiana”⁴⁷.

Quizá, en efecto, tan “rigurosa”. Pero la referencia resulta algo discutible, pues la regla kantiana toma su vigor del *deber* —el concepto “moral” por excelencia— y, como estamos viendo, Nietzsche plantea el retorno “más allá del bien y del mal”, es decir, en un ámbito donde el concepto de “deber” no tendría cabida. ¿Habría que buscar el rigor de esa regla, desde la redención del azar, en la línea del *amor fati*?

⁴¹ De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX (Sudamericana, Buenos Aires, 1968), p. 273.

⁴² Ibid., p. 275.

⁴³ Op. cit., p. 116.

⁴⁴ Ibid., p. 118.

⁴⁵ Op. cit., p. 99.

⁴⁶ F. Nietzsche, op. cit., ‘De la virtud empequeñecedora’, p. 242, n. 3: C.-M. VI/1, p. 212.

⁴⁷ G. Deleuze, op. cit., p. 99.

En textos posteriores aparece el tema más explícitamente, por esto aquí sólo lo señalo.

Lo cierto es que lo que Nietzsche se propone es “alcanzar la conciencia de la falta de culpabilidad”⁴⁸.

Nos estamos acercando al mensaje intuitivo de una trascendencia escondida: causalidad y finalidad se encuentran. Las consecuencias están ya contenidas en las premisas, porque, en la necesidad del presente, está la libertad del futuro. Yo lo expresaría así: queriendo lo que haces, harás lo que quieres.

La *voluntad*, como dije anteriormente, es una de las claves de estos fragmentos. Es importante señalar, en su doctrina de la voluntad, dos aspectos: 1) voluntad en general; 2) voluntad de poder.

La voluntad dinamiza al intelecto. No sólo empuja, sino que crea. Pero lo propio de la voluntad es querer y el centro de su querer es la acumulación de poder. Se llega así a una pérdida de sentido, cuya consecuencia es el nihilismo. Adolfo Murguía lo señala con acierto⁴⁹.

El nihilismo podríamos entenderlo, entonces, como la acumulación de poder para nada y supone haber concebido el ser en términos de valor. Su propia superación se llama *inocencia*. Por ella nace de nuevo la voluntad de engendrar. Tenemos, pues, la relación entre voluntad de poder - nihilismo y eterno retorno. Este aparece aquí con su sentido más pleno a la luz de la inocencia como forma más alta de afirmación.

La voluntad, en cuanto tal, es incapaz de engendrar. Es preciso llegar a la inocencia como único camino para ser.

El eterno retorno de lo igual es entonces la *vida vivida*. Así parece sugerirlo Nietzsche al escribir: “Poder... un sol de oro y, en torno a él, la serpiente del conocimiento”⁵⁰.

Nos estaba acercando a esa relación íntima entre poder y retorno. Pienso que hay una circularidad de los valores en torno al poder.

Hay un impulso esencial que nos empuja al poder. Voluntad y poder entrelazados constituyen, para Nietzsche, “el instinto fundamental”. Es lo originario. Hay quien considera que ese desmedido elogio de Nietzsche a la fuerza responde a una carencia de ella. Pienso que esta interpretación es, al menos, incompleta, porque Nietzsche sabe dar el paso de lo meramente psicológico y personal a principios vitales de validez universal. Desde luego,

⁴⁸ K. Jaspers, op. cit., p. 230.

⁴⁹ Del saber esencial (Pleamar, Buenos Aires, 1980), passim.

⁵⁰ Op. cit., ‘De la virtud que hace regalos’, p. 120, n. 1: C.-M. VI/1, p. 95.

no podemos juzgar la valía de la obra de un pensador por la no coherencia con su vida, aunque la coherencia sea deseable.

En la "segunda parte" del *Zaratustra*, Nietzsche parece complacerse presentándonos una voluntad de poder abocada al choque con la inmutabilidad del tiempo ya transcurrido, aunque, como ya hemos visto antes, esto es sólo aparente.

El tiempo aparece, en cierto modo, como dimensión verdadera de todo ser. La relación de la voluntad de poder con el tiempo se presenta en Nietzsche conflictiva, a la vez que sugerente. ¿Quizá el único ámbito de la voluntad de poder es el presente-futuro?

Podríamos pensar que el tiempo pasado, como inmutable, se contradice con el advenimiento del superhombre. Así, la relación entre voluntad de poder y tiempo debe cambiar precisamente al acercarnos a una nueva concepción de la esencia del tiempo. Es la opinión de E. Fink⁵¹, quien subraya que es preciso el descubrimiento de la esencia del tiempo para llegar a la doctrina del eterno retorno. Me parece que es necesario el estudio del tema del tiempo, pero más bien como acercamiento, por eliminación, a lo más esencial del retorno.

Pero, ¿cuál sería el significado ontológico fundamental de la voluntad de poder? ¿Es principio de movimiento? ¿Unidad de contrarios? ¿Cómo lograr relacionar voluntad de poder y tiempo? ¿La voluntad de poder en ascensión constante se contradice con la idea de tiempo nietzscheano?

Si entendemos el tiempo como una sucesión de "ahoras", podría contradecirse con el sentido más decisivo del retorno. Basar éste en la eternidad del curso del tiempo es demasiado simple. Desde la perspectiva del tiempo como lo fijo y lo abierto, como lo ya decidido y lo todavía por decidir, pasado y futuro parecen fundirse en una existencia única: el "ahora" abierto y cerrado que niega y afirma pasados y futuros.

Cabría preguntarse qué alcance puede tener la totalidad del mundo como infinitud temporal y podríamos interpretar que la esencia del tiempo como eterno retorno de lo igual es la base de la inversión de valores.

El tema del tiempo puede enlazarse con la soledad como fondo esencial del hombre. A partir de su riqueza, el ser sale al mundo, más amplio cuanto más profunda haya sido la soledad, más realizador de "sí mismo" cuanto más intensa sea la experiencia. El *silencio cósmico* es, entonces, el motor de la existencia. Las repetidas alusiones de Nietzsche al tema⁵² justifican mi interés.

⁵¹ Op. cit., p. 103.

⁵² Op. cit., 'Prólogo', p. 31, n. 1: C.-M. VI/1, p. 5; Ibid., pp. 32-34,

Esta fuerza esencial de fondo queda expresada en innumerables cartas recogidas por C. P. Janz⁵³. E. Fink le otorga gran importancia⁵⁴. H. Lefèbvre lo señala con insistencia subrayando la soledad como conquista y como purificación⁵⁵. Nietzsche luchó por su soledad. En el estudio realizado por S. Alvarez Turienzo sobre la soledad "de los otros", se habla de Nietzsche como "decisivo en este proceso de ida a la soledad"⁵⁶. Sólo hay retorno desde la soledad.

III

Pasamos así a la "parte tercera".

"Lo más alto tiene que llegar a su altura desde lo más profundo"⁵⁷.

n. 2: C.-M. VI/1, pp. 6-8; Ibid., p. 45, n. 9: C.-M. VI/1, p. 21; 'Del árbol de la montaña', p. 73: C.-M. VI/1, p. 48; 'De las moscas del mercado', pp. 86-89: C.-M. VI/1, pp. 61-64; 'Del amigo', p. 92: C.-M. VI/1, p. 67; 'Del amor del prójimo', p. 99: C.-M. VI/1, p. 74; 'Del camino del creador', pp. 101-104: C.-M. VI/1, pp. 76-79; 'De la picadura de la víbora', p. 109: C.-M. VI/1, p. 84; 'Del hijo y del matrimonio', p. 111: C.-M. VI/1, p. 86; 'De la virtud que hace regalos', pp. 118-123, nn. 1-3: C.-M. VI/1, pp. 93-98; 'El niño del espejo', 128-130: C.-M. VI/1, pp. 101-104; 'De la chusma', p. 149: C.-M. VI/1, p. 122; 'La canción de la noche', pp. 159-161: C.-M. VI/1, pp. 132-134; 'La canción de los sepulcros', p. 165: C.-M. VI/1, p. 138; 'De los poetas', p. 190: C.-M. VI/1, p. 161; 'De los grandes acontecimientos', p. 194: C.-M. VI/1, p. 165; 'El adivino', p. 199: C.-M. VI/1, p. 169; 'De la redención', p. 203: C.-M. VI/1, p. 174; 'La más silenciosa de todas las horas', pp. 212-215: C.-M. VI/1, pp. 183-186; 'El viajero', pp. 220-222: C.-M. VI/1, pp. 189-192; 'De la visión y del enigma', p. 224: C.-M. VI/1, p. 193; Ibid., p. 228: C.-M. VI/1, p. 198; 'De la bienaventuranza no querida', pp. 229-230: C.-M. VI/1, pp. 199-200; 'Antes de la salida del sol', p. 233: C.-M. VI/1, p. 203; 'En el monte de los olivos', p. 247: C.-M. VI/1, p. 217; 'De los apóstatas', p. 253, n. 1: C.-M. VI/1, p. 222; 'El retorno a casa', pp. 257-258: C.-M. VI/1, pp. 227-228; 'De los tres males', pp. 263-265, nn. 1-2: C.-M. VI/1, pp. 231-234; 'Del espíritu de la pesadez', p. 269, n. 1: C.-M. VI/1, p. 235; 'La segunda canción del baile', p. 311, n. 2: C.-M. VI/1, p. 280; 'La ofrenda de la miel', p. 322: C.-M. VI/1, p. 292; 'La sanguijuela', p. 336: C.-M. VI/1, p. 305; 'El mago', p. 342, n. 1: C.-M. VI/1, p. 312; 'El mendigo voluntario', p. 359: C.-M. VI/1, p. 329; 'La sombra', pp. 364-365: C.-M. VI/1, p. 334; 'A mediodía', p. 368: C.-M. VI/1, p. 338; 'El saludo', p. 375: C.-M. VI/1, p. 345; 'Del hombre superior', pp. 382-389, nn. 1-13: C.-M. VI/1, pp. 352-359; 'La canción del noctámbulo', p. 426, n. 7: C.-M. VI/1, p. 396; 'El signo', p. 432: C.-M. VI/1, p. 403.

interés.

⁵³ Friedrich Nietzsche, t. III (Alianza, Madrid, 1981-85), pp. 207-366.

⁵⁴ Op. cit., p. 109.

⁵⁵ Nietzsche (F. C. E., México, 1972), pp. 81, 92, 114, 129, 139, 155.

⁵⁶ *El hombre y su soledad: una introducción a la ética* (Sígueme, Salamanca, 1983), p. 195.

⁵⁷ F. Nietzsche, op. cit., 'El viajero', p. 221: C.-M. VI/1, p. 191.

Alusión velada al retorno y preparación para uno de los textos fundamentales del tema recogido en "De la visión y del enigma".

Me sugiere el amor como fuente de creación desde "...mi última soledad".

"¡Mira ese portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final.

Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante —es otra eternidad...

Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo...

¡Mira, continué diciendo, este instante! Desde este portón llamado instante corre *hacia atrás* una calle larga, eterna a nuestras espaldas yace una eternidad...

Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿No tendrá también este portón que —haber existido ya?

¿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?...

¿A dónde se había ido ahora el enano? ¿Y el portón? ¿Y la araña? ¿Y todo el cuchicheo? ¿Había yo soñado, pues? ¿Me había despertado? De repente me encontré entre peñascos salvajes, solo, abandonado, en el más desierto claro de luna...

¿Había visto yo alguna vez tanto asco y tanto lívido espanto en *un solo* rostro? Sin duda se había dormido. Y entonces la serpiente se deslizó en su garganta y se aferraba a ella mordiendo.

Mi mano tiró de la serpiente, tiró y tiró — ¡en vano! No conseguí arrancarla de allí. Entonces se me escapó un grito: ¡Muerde! ¡Muerde!...

Todas mis cosas buenas y malas gritaban en mí con *un solo grito*...

¡Resolvedme, pues, el enigma que yo contemplé entonces, interpretadme la visión del más solitario.

Pues fue una visión y una previsión — ¿qué vi yo entonces en símbolo? ¿Y *quién* es el que algún día tiene que venir aún?...

— Pero el pastor mordió, tal como se lo aconsejó mi grito; dio un buen mordisco! Lejos de sí escupió la cabeza de la serpiente: y se puso en pie de un salto.

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

Mi anhelo de esa risa me devora: ¡oh, cómo soporto el vivir aún! ¡Y cómo soportaría el morir ahora! —

Así habló Zarathustra"⁵⁸.

Siento mi ser, mi nacimiento, mi muerte, el continuo nacimiento-muerte, pero yo nunca nací y nunca moriré. ¿Cuál es la clave que me hará comprender todo lo incomprensible? *Un único instante*.

Es inútil hablar de ello; hay que experimentarlo. Pero debemos estar preparados o no podremos soportar tal "pensamiento abismal".

La donación de sentido debemos buscarla en la purificación del yo y ese "yo" intransferible alcanza su significado esencial en el instante eterno. ¿Es esta la salvación que nos propone Nietzsche?

Una sola libertad, una sola voluntad, un solo amor, un solo miedo.

¿Tiene el retorno algo de ese equilibrio dialéctico basado en la contradicción?

Ha sido necesario destruir para crear: "¡Muerde, muerde!". Ahora puedo negar lo que conozco, porque ya no necesito buscar fuera de mi propia vida; en ella está todo valor y todo sentido.

Zarathustra creó su instante supremo e hizo que la vida siga ahí, para siempre. Ahora es dios y demonio: ha vencido el miedo último.

Ciertamente, el eterno retorno, entendido no sólo como repetición sino como *repetición de lo igual*, nos resulta más comprensible con el pensamiento de un *único instante*. Quizá el único instante es eterno, porque es la repetición infinita del contenido temporal. En el fondo, esta doctrina parece aferrarse tanto a lo permanente que tendría que haber resultado sospechosa a un hombre del talante de Nietzsche. ¿Cómo separar el contenido del tiempo de este mismo?

La repetición de lo mismo en su aquí y su ahora, paradójica en apariencia desde nuestros sistemas, exige un cambio de clave: el llevado a cabo por la experiencia del retorno. La repetición, además, no debe entenderse como surgida en el tiempo, sino como siendo el tiempo mismo.

La comprensión del eterno retorno, entonces, cambia la exis-

⁵⁸ Ibid., 'De la visión y del enigma', pp. 225-228, n. 2: C.-M. VI/1, p. 195-198.

tencia y todo pensamiento del ser. Transforma la metafísica abriéndola a "la luz del mundo".

La experimentación de la infinitud está en el eterno retorno. En él se reconcilian ser y devenir. ¿Podríamos llegar a un eterno retorno como "todo" del movimiento del ente? ¿El todo del tiempo podría preceder a los momentos concretos temporales?

Demos otra orientación al portón del "Instante". Que el instante actual sea el instante que pasa, nos obliga a pensar en el devenir como lo que no ha podido empezar y lo que no puede acabar de devenir. En cierto modo, el instante que pasa no podría pasar, si no fuera pasado a la vez que presente, todavía futuro al mismo tiempo que presente. Es preciso que el presente coexista consigo como pasado y como futuro. No es, entonces, el ser el que vuelve, sino el mismo retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir.

Zarathustra se empeña obstinadamente en escalar un empinado y difícil sendero; el enano insiste en detenerle. Es el momento de la sombra más larga: los dioses han caído.

El espíritu de la pesadez, el enano, no puede ver más que una repetición sin fin de lo negativo; no ha podido superar la muerte de Dios. Es la expresión del fatalismo. Zarathustra, sin embargo, sabe que quien ha dicho "sí" a un solo momento de su existencia ha afirmado el retorno.

Hay algo en lo que Zarathustra y el enano parecen estar de acuerdo: es su concepción del tiempo. Pero no es así. El enano no sabe concluir y el símbolo toma de nuevo el protagonismo.

Es la guerra. El hombre superior lucha, se halla ante el horror de la incesante repetición, no puede soportar el "todo vuelve", la serpiente le asfixia. La imagen es tan expresiva que sobran los comentarios. Al grito de "¡muerte!", toda la valentía y el espíritu de lucha logran su triunfo. La victoria ha conseguido la transfiguración. Estamos ante el superhombre: "Fue una visión y una previsión". El superhombre es la posibilidad para el eterno retorno. Nietzsche "elabora" una pesadilla. Es el rostro aterrador de su pensamiento más abismal. Pero el fondo de este pensamiento, como señala P. Valadier⁵⁹, es el que nos permite acceder a la redención de todas las cosas y de cualquier instante, cuando puede desarrollarse la voluntad de la eternidad transfiguradora del instante, conservando de él sólo lo eternizable.

Quizá debamos aguardar a la "tercera parte" de *Zarathustra*

⁵⁹ Nietzsche y la crítica del cristianismo (Cristiandad, Madrid, 1982), p. 359.

para encontrar el más pleno sentido de la doctrina, cuando "ya no hay necesidad de buscar, la razón de las cosas se ofrece a sí misma en el esplendor de una eternidad que justifica todos los instantes"⁶⁰.

Situándonos en la repetición como centro de la meditación y desde una perspectiva lógica, debemos admitir que lo repetitivo engendra lo diferencial. ¿Estamos creando al decir "sí" el sentido del devenir?

Lefèbvre, a este respaldo, señala la conexión de la repetición con la memoria, convirtiendo el conocer en reconocer⁶¹. A mi modo de ver, esta orientación desenfocaría el problema.

El fragmento que estoy comentando me sugiere la posibilidad del retorno como ley universal. Es la tesis de Klossowski:

"Descuartizo mi yo actual para quererme en todos los otros yos cuya serie debe ser recorrida para que, siguiendo el movimiento circular, vuelva a ser lo que soy en el instante en que descubro la ley del eterno retorno"⁶².

Ciertamente, en ese instante en el que me es revelado el eterno retorno, dejo de ser yo mismo, haciéndome susceptible de volverme otros, aunque esa revelación va a ser olvidada una vez fuera de la memoria de mí mismo. Así, mi conciencia actual se construye sobre el olvido de mis otras posibles identidades.

¿Estaría el último sentido de la revelación del eterno retorno en una pérdida de conciencia? El movimiento circular del retorno deberá confundirse con mi inconsciente para que aquél me devuelva el instante en que me fue revelada la necesidad de recorrer toda la serie de mis posibilidades. Por tanto, debo quererme a mí mismo de una vez para siempre. Pero ¿como un momento fortuito? No podría afirmarlo.

¿Es preciso olvidar esta revelación para que ella misma sea verdadera? ¿Quizá en cualquier otro momento del movimiento circular pudo producirse también la misma revelación?

Hay paralelismo entre la parábola de los dos caminos opuestos que confluyen bajo el arco de la puerta de el "Instante" y la imagen del aforismo de *La gaya ciencia*, "también aquella araña y aquel rayo de luna, también este instante, también yo"⁶³. Los dos caminos opuestos no son más que uno: una eternidad los separa. Los individuos vuelven a ser los mismos bajo la puerta del

⁶⁰ Ibid., p. 540.

⁶¹ Hegel, Marx, Nietzsche (Siglo XXI, México, 1984), p. 246.

⁶² Nietzsche y el círculo vicioso (Seix Barral, Barcelona, 1972), p. 92.

⁶³ P. 185, n. 341: C.-M. V/2, 250.

Instante: han dado la vuelta a la eternidad⁶⁴. La clave es el instante. Sólo el que se detiene bajo "esa puerta" es capaz de captar la estructura circular del tiempo eterno.

Pero, ¿cuál es la solución al enigma? ¿Es la transformación del yo que, al querer otra vez, se vuelve otro? Si optamos por el fatalismo voluntarista, que defiende P. Klossowski⁶⁵, tendremos que aceptar que querer otra vez lo pasado no es más que una asunción de lo no-querido por la voluntad y nos llevaría a concluir que Zarathustra no busca un cambio del individuo, sino de su querer.

Pero, ¿por qué todo vuelve? ¿Por qué nada tuvo nunca sentido alguno? ¿Acaso es el propio retorno quien le otorga su sentido?

Parece que, a fuerza de repetirse, cualquier sentido posible se convertirá en sin sentido. Pero es la voluntad de poder la que hace que el eterno retorno cambie de naturaleza.

El matiz que aporta K. Lowith al tema⁶⁶ puede resumirse en que el tiempo decisivo para el hombre no está en la eternidad misma, sino en el "Instante", en el cual tiempo y eternidad entrarían en contacto.

Se me ocurre pensar en la última palabra de Fausto moribundo: "El instante supremo" que perdura en la eternidad. ¿Es nuestro único instante eterno? Su instante es el último. El nuestro, el decisivo, es aquel en el que la eternidad se nos aparece. Su valor es infinito.

Cuando el pastor arranca la cabeza a la serpiente, ¿ha logrado la transfiguración? ¿Fue el "Instante"? O ¿él mató ese saber que ahoga?

"Así me gritaron todas las cosas por signos: ¡Ya es tiempo!" —Mas yo— no oía: hasta que por fin mi abismo se movió y mi pensamiento me mordió.

¡Ay pensamiento abismal que eres *mi* pensamiento! ¿Cuándo encontraré la fuerza para oírte cavar, y no temblar yo ya?"⁶⁷.

El pensamiento sigue planteándose como aterrador, porque el hombre sigue sin estar preparado.

El hombre se halla aún preso de las viejas metafísicas, en-

⁶⁴ P. Klossowski, op. cit., p. 103.

⁶⁵ Ibid., p. 104.

⁶⁶ De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX (Sudamericana, Buenos Aires, 1968), p. 291.

⁶⁷ F. Nietzsche, op. cit., 'De la bienaventuranza no querida', p. 231: C.-M. VI/1, p. 201.

gañado por *sí mismo*. Sufre la tortura de la mentira, de la apariencia y el dolor del saber del no ser. ¿Acabará por creer en lo que afirmaba?

Ha fabricado unos sentimientos: remordimientos, temor, mala conciencia. Los inventó y los sufrió: la creencia en el valor del valor y en el valor de la creencia. El hombre deberá pagar con la verdad la invención del mundo verdadero: trágico rescate.

Es el momento de conmover para siempre los fundamentos de la metafísica, de la ética, del pensamiento. Pero, ¿está el hombre preparado para crear otra manera de filosofar, otra manera de vivir?

"Mas yo soy uno que bendice y que dice sí, con tal de que tú estés a mi alrededor, ¡tu puro! ¡luminoso! ¡tú abismo de luz!— a todos los abismos llevo yo entonces, como una bendición, mi decir sí... Pues todas las cosas están bautizadas en el manantial de la eternidad y más allá del bien y del mal"⁶⁸.

El azar, la inocencia, el acaso, son objeto de la afirmación pura y esto da sentido a la filosofía de Nietzsche. La afirmación se presenta como postulado especulativo.

El eterno retorno podría entenderse, entonces, como síntesis de una afirmación que halla su principio en la voluntad. La voluntad de poder logra el retorno sólo de lo afirmado. El eterno retorno es ser, pero el ser es selección.

En este contexto toman sentido las palabras de Deleuze: "La afirmación permanece como la única cualidad de la voluntad de poder, la acción como la única cualidad de la fuerza, el devenir activo como identidad creadora del poder y del querer"⁶⁹.

El pasaje nos sugiere también un retorno que sintetiza la superación intelectual y afectiva de las morales decadentes y un posible regreso a una época premoral.

En realidad, el sentido más radical de esta orientación aparece en un fragmento posterior. Este texto parece uno de los tanteos con los que Zarathustra se prueba a sí mismo.

"Ay, ojalá entendieseis mi palabra: ¡Haced siempre lo que queráis, —pero sed primero de aquellos que *pueden querer*"⁷⁰.

Habíamos llegado a un compromiso con la acción y con el

⁶⁸ Ibid., 'Antes de la salida del sol', p. 235: C.-M. VI/1, pp. 204-205.

⁶⁹ Nietzsche y la filosofía (Anagrama, Barcelona, 1971), p. 275.

⁷⁰ F. Nietzsche, op. cit., 'De la virtud empuñecedora', p. 242, n. 3: C.-M. VI/1, p. 212.

futuro. Era el ámbito de la combinación del azar que llamábamos destino. Era el compromiso con nuestro propio destino y, en cierta medida, con la voluntad misma. Esto habría que enlazarlo con la libertad, el privilegio de "poder querer". Es el Nietzsche de la superación, que difícilmente se dejaría encuadrar en una filosofía de la finitud.

Creo que este mensaje se opone a una lectura repetitiva, porque alude a un modo de ser del ser, que, habiendo superado la separación entre esencia y existencia, anuncia una nueva época.

Pero, este mensaje ¿tiene carácter positivo? Para G. Vatimo⁷¹, ni el eterno retorno ni la voluntad de poder tienen significado positivo. Opina que la interpretación contraria supondría hacer lecturas metafísico-descriptivas de las doctrinas nietzscheanas, sin tener en cuenta el significado antimetafísico que Nietzsche quiere atribuirles. Sin embargo, la opinión de Heidegger es que "el eterno retorno de lo mismo es el triunfo supremo de la metafísica de la voluntad que quiere eternamente su propio querer"⁷². El querer el eterno retorno se transforma, entonces, en un querer de la voluntad, que se quiere a sí misma. En realidad, para Heidegger, el eterno retorno "está ya", en toda la metafísica occidental, aunque esto ni disminuiría la originalidad de Nietzsche, ni excusaría de pensar a fondo "el pensamiento más difícil", en caso de que aceptáramos esta orientación contra todo deseo expreso y teórico de Nietzsche.

Aunque no sea del todo a la manera que lo propone Heidegger el fondo metafísico inédito de la doctrina del retorno parece innegable, pero entendiendo que lo que subyace en su crítica es un replanteamiento a fondo de la misma idea de metafísica.

Queda claro, pues, que no podemos hacer decir a Nietzsche lo que él explícitamente dijo que no quería decir y "... ¡Sobre todo no me confundáis con otros!"⁷³! En esta línea de fidelidad al autor valoro y me adhiero al esfuerzo de P. Sánchez Meca⁷⁴, y propongo utilizar las claves revolucionarias de Nietzsche aunque no para convertir la revolución en reacción.

En realidad, aquellos pasajes que nos invitan a la reflexión del poder del querer y del poder querer, nos llevan a una posible interpretación del retorno como pensamiento selectivo, tan del

⁷¹ *Las aventuras de la diferencia: Pensar después de Nietzsche y Heidegger* (Península, Barcelona, 1985), passim.

⁷² M. Olasagasti, *Introducción a Heidegger* (Rev. de Occidente, Madrid, 1967), p. 106.

⁷³ F. Nietzsche, *Ecce homo*, 'Prólogo', p. 15; n. 1: C.-M. VI/3, p. 256.

⁷⁴ *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad* (Anthropos, Barcelona, 1989), pp. 206-223.

gusto de G. Deleuze⁷⁵, porque, ciertamente, un devenir activo sólo puede ser pensado como producto de una selección. La selección es doble y simultánea: 1) de la actividad de la fuerza; 2) de la afirmación en la voluntad.

¿Cuál es el principio selectivo? El eterno retorno del pasaje era un intento de poder querer. La interpretación del retorno como doctrina selectiva da un paso más en el trayecto de Zarathustra: una vez que aprendiste a querer, lo que quieras quiérelolo de tal modo que puedas querer también el eterno retorno. Pocos hombres podrán querer. Pero, lograr entender el querer del retorno en su querer, ¿lo logró siquiera Zarathustra? J. Granier critica esta interpretación, al menos en sus posibles consecuencias de universalización de la máxima práctica, que implicaría un retorno más acá del bien y del mal⁷⁶.

Podemos concluir que no vale un querer a medias. El eterno retorno logra hacer del querer una creación. Esta idea maravillosa nos permite crear vida, hacer arte de nuestro querer, logrando una concepción abierta del universo desde la experiencia de una soledad vivida como creación trágica y sublime.

Podríamos enlazar esta posibilidad del querer con una eliminación, mediante el pensamiento del eterno retorno, de todo ese *querer* que caiga fuera de él, haciendo entrar en el ser lo que no podría entrar sin cambiar de naturaleza. No es ya un pensamiento selectivo, sino el ser selectivo.

El eterno retorno "retorna" como ser y el ser como selección habría que enlazarlo con la idea de jerarquía.

"El origen de todas las cosas buenas es vario y de mil modos; —todas las cosas buenas y petulantes saltan de placer a la existencia: ¡cómo iban a hacerlo tan solo— una *única vez!*"⁷⁷.

¿No tuvieron sentido y necesitan repetirse para hallar su sentido en la propia repetición? Nada más alejado del espíritu nietzscheano que grita: ¡Qué feliz deberías ser para querer el eterno retorno de lo igual!

Nietzsche nos dice en silencio: optaste por lanzar los dados por toda la eternidad.

"Por qué puente pasa el ahora hacia el futuro, ¿cuál es la coacción que compete a lo alto a descender a lo bajo?"

⁷⁵ Op. cit., p. 98.

⁷⁶ J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (Ed. du Seuil, Paris, 1966), passim.

⁷⁷ F. Nietzsche, op. cit., 'En el monte de los olivos', p. 245: C.-M. VI/1, p. 215.

¿Y qué es lo que manda también a lo más alto que siga ascendiendo?⁷⁸

Nuestro puente era el "Instante"; la coacción, el "espíritu de la pesadez"; nuestra fuerza, la "voluntad de poder"; estas tres respuestas a sus tres preguntas no son, como profetiza Nietzsche, fáciles.

El texto nos invita a reflexionar sobre la relación superhombre-voluntad de poder-eterno retorno.

El superhombre, como posibilidad humana suprema, sólo puede realizarse tras la muerte de Dios; su muerte supone la muerte de toda idealidad más allá del hombre. El superhombre, como dice Nietzsche en el prólogo de *Zarathustra*⁷⁹, es el "sentido de la tierra".

El hombre debe superarse a sí mismo transformando su esencia. El camello aun se somete al mandamiento del "tú debes"; el león representa la libertad negativa. El niño como inocencia y olvido supone un nuevo comienzo sin memoria y, por lo tanto, sin resentimiento.

El superhombre, que nos presenta Zarathustra como ideal, es una nueva manera de pensar, de sentir, y de valorar: es la cumbre de la aspiración del hombre y sólo desde esta cumbre se pueden crear las cumbres del retorno.

Conviene señalar que entre el superhombre y el hombre superior hay una diferencia de naturaleza: el hombre superior quiere invertir los valores, convertir la reacción en acción; Zarathustra quiere transmutarlos, convertir la negación en afirmación⁸⁰.

Después de este breve acercamiento al sentido del superhombre, vamos a señalar algunos matices de la voluntad de poder, importantes, porque inciden en la posibilidad del retorno.

La doctrina resulta tan difusa como la del retorno. La voluntad de poder es siempre voluntad de sobreponder y de sobre dominio. Es lo que hace tales a todas las cosas y lo que las mantiene en movimiento. Es la lucha, el antagonismo de la discordia.

Pero, toda voluntad de poder parece estar abocada al choque contra la inmutabilidad del tiempo. La esclavitud del pasado y el viejo problema: ¿el tiempo pasado como inmutable se contradice con el advenimiento del superhombre? Rotundamente no, pero sólo si cambiamos de coordenadas tras la creación del

retorno, labrado este en la dureza del diamante de la voluntad.

Podríamos considerar la voluntad de poder y el eterno retorno como la última traducción de esencia y existencia. Lo verdaderamente importante es que lo sensible es la "vida", esto es, la "voluntad de poder", y lo suprasensible sólo está asegurando un servicio a la vida. Esta es la transformación de la metafísica en su última figura posible, de la que habla Heidegger⁸¹. La voluntad de poder se presenta como "que" y el "qué" de la realidad, porque es la consistencia de la realidad misma, mientras que el eterno retorno es su modo de existir. La voluntad de poder como esencia y existencia de la realidad es el verdadero existir de la vida. La voluntad de poder estabilizaría el devenir y éste se realizaría en la forma del eterno retorno de lo igual.

Al interpretar la voluntad de poder como eterno retorno de lo mismo, descubrimos una nota oculta: el tiempo. ¿En qué consiste la "eternidad" del eterno retorno? ¿El "ahora" es una eternidad que coincide con el tiempo? Heidegger, en este punto, opina que la unidad de voluntad de poder y eterno retorno equivale a la unidad de ser y tiempo⁸², aunque, desde luego, Nietzsche no se planteó el problema en estos términos.

Respecto a la relación que la voluntad de poder tiene con el eterno retorno nos dice G. Morel —optando por un sí a la vida⁸³— que los textos sobre el eterno retorno se fundan en el verbo querer, remitiendo a la voluntad de poder. La base de esta interpretación es un retorno que acepta la existencia sin reservas, es un "sí" sin condiciones a esa vida que se quiera que retorne. El círculo vicioso de P. Klossowski adquiere un valor más afirmativo, se transforma en virtud suprema:

"...el círculo se basta a sí mismo justamente porque se mantiene en permanente apertura la metamorfosis, esencia del eterno retorno, es metamorfosis del propio eterno retorno. Metamorfosis del círculo"⁸⁴.

Totalmente de acuerdo. Nada hay que temer de la posible monotonía del retorno, porque sólo hay retorno para el amante de la eternidad y para este "lo mismo" sólo puede retornar de otra manera. Y volvemos, de nuevo, sobre un punto esencial que ya hemos señalado en anteriores ocasiones: querer-crear. El cambio no es posible más que a través de la creación.

El querer del retorno es creativo, por eso "eternizarse es

⁷⁸ Ibid., 'De los tres males', p. 264, n. 1: C.-M. VI/1, p. 232.

⁷⁹ Ibid., 'Prólogo', p. 34, n. 3: C.-M. VI/1, p. 8.

⁸⁰ Ibid., 'De la cordura respecto a los hombres', p. 208: C.-M. VI/1, p. 179.

⁸¹ M. Ollasagasti, op. cit., p. 109.

⁸² Ibid., p. 100.

⁸³ Nietzsche, t. III (Aubier, Paris, 1970-71), p. 264.

⁸⁴ Ibid., p. 267.

diferenciarse sin fin”⁸⁵. El superhombre se determina entonces con vistas al retorno, está más allá del hombre, porque sólo él es capaz de querer de nuevo; sin él no hay posibilidad de retorno.

La interpretación que propone J. Granier a este respecto nos presenta una relación de la voluntad de poder con el eterno retorno más velada, y que nos llevará a un choque del querer con la finitud. Para él, la doctrina del eterno retorno supone una representación del universo con una fuerza finita y constante. En su noción del retorno se opera la síntesis de tres nociones: inocencia del devenir, finitud de la fuerza y constancia de la energía. Todo cambia, todo retorna infinita de veces, pero sin que jamás se alcance una meta ideal. “Todo deviene pero en función de un ciclo que posee la eternidad del ser”⁸⁶.

Entiendo el retorno como cumplimiento perfecto de la voluntad de afirmación. Pero, desde el momento en que lo entiendo como creación, no puedo aceptar que todo retorne una infinita de veces sin alcanzar nunca una meta ideal. En principio porque *el retorno sólo es posible como perfección creativa*. Ni siquiera podemos hablar de “meta ideal”, porque la única meta posible es la propia voluntad de creación. El ciclo no puede poseer la eternidad del ser, porque el ciclo, en principio, no existe.

Seguimos con nuestra respuesta a la tercera pregunta de Zarathustra: “¿Qué es lo que manda también a lo más alto que siga ascendiendo?”⁸⁷.

El concepto absoluto de querer que supone la voluntad de poder, cuando es aplicado al eterno retorno, nos sugiere un conflicto del retorno con su voluntad en el camino hacia una redención futura. Conviene recordar, a este respecto, la redención que propuso Zarathustra⁸⁸.

En realidad, debemos colocarnos en un punto de vista “más allá del hombre y del tiempo”. Aunque entonces estaríamos introduciendo un imperativo ético subjetivo.

Zarathustra parece buscar un cambio, no del individuo, sino de su querer, como señalábamos antes. Quizá lo esencial del individuo sea esa asunción pura del querer conseguir su cambio. Supondría el logro de la transformación del individuo. Así el superhombre se convertiría en sujeto de la voluntad de poder y en sentido del retorno.

La voluntad quiere ahora la eternidad de lo igual; es un

querer puro, sin resentimiento ya. El eterno retorno de lo igual no puede ser afirmado si no es por una voluntad que quiere la voluntad de poder.

Querer la eternidad de lo igual expresa el puro sí, es la afirmación en su más fecunda esencia. Así, el retorno no puede ser nunca la repetición monótona del instante idéntico.

Pero, “¿Por qué puente pasa el ahora hacia el futuro?”⁸⁹.

Hemos hablado del “Instante” anteriormente y para evitar repeticiones veámoslo brevemente desde otra perspectiva. Poniéndonos en una visión que esté en el tiempo y, no obstante, fuera de él, un tiempo con un encadenamiento más profundo que el de los instantes y, sin embargo, apresable en cada instante: es el secreto del devenir. Solamente en el instante superior a sí mismo, el pasado puede volver a surgir de nuevo y volver a ser presente.

Llegamos a una completa realización del individuo por su participación en el pasado y en el porvenir. Es el retorno a sí mismo, a la pura inocencia.

“Entretanto, como uno que tiene tiempo, me hablo a mí mismo. Nadie me cuenta cosas nuevas: por eso yo me cuento a mí mismo”⁹⁰.

Lo que aporta esta confesión es el acercamiento a una posibilidad de retorno que nace del interior del hombre, de su propio enriquecimiento desde sí mismo y desde el exterior asumido, pero no desde el exterior en sí.

Zarathustra dispone de tiempo. Aún no ha llegado su hora. Su gran anhelo de alas ruidosas, su sabiduría salvaje le transportaba lejos, y volaba estremecido de espanto...

“Hacia allí donde todo tiempo me parecía una bienaventurada burla de los instantes, donde la necesidad era la libertad misma, que jugaba bienaventuradamente con el aguijón de la libertad: donde también yo volví a encontrar mi antiguo demonio y archienemigo, el espíritu de la gravedad y todo lo que él ha creado: coacción, ley, necesidad y consecuencia y finalidad y voluntad y bien y mal”⁹¹.

La creación, orientada hacia el futuro, redime el peso del tiempo. Estamos en el ámbito del juego. Es el juego de la libertad que implica el riesgo al fracaso: el peligro del espanto que toda libertad auténtica conoce. Es la inauguración de un tiempo

⁸⁵ Ibid., p. 268.

⁸⁶ Op. cit., pp. 121-122.

⁸⁷ F. Nietzsche, op. cit., ‘De los tres males’, p. 264, n. 1: C.-M. VI/1, p. 232.

⁸⁸ Ibid., ‘De la redención’, p. 204: C.-M. VI/1, pp. 174-175.

⁸⁹ Ibid., ‘De los tres males’, p. 264, n. 1: C.-M. VI/1, p. 232.

⁹⁰ Ibid., ‘De las tablas viejas y nuevas’, p. 273, n. 1: C.-M. VI/1, p. 242.

⁹¹ Ibid., p. 275, n. 2: C.-M. VI/1, p. 244.

en el que todo es posible. Ya no con la presencia, sino con la sombra del espíritu de la pesadez que impuso el mal sueño del bien y del mal.

¿Quieres aún bien y mal? Entonces *crea*, crea tu propio derecho.

“Como poeta, adivinador de enigmas y redentor del azar les he enseñado a trabajar creadoramente en el porvenir y a redimir creadoramente todo lo que *fue*.”

A redimir lo pasado en el hombre y a transformar mediante su creación todo ‘fue’, hasta que la voluntad diga: ‘¡Mas así lo quise yo! Así lo querré’.

— Esto es lo que yo llamé redención”⁹².

Este pasaje nos lleva a tener en cuenta lo dicho a propósito de las palabras “De la redención”⁹³.

La voluntad de poder es capaz, con su querer, de superar toda barrera del pasado. Sólo desde esta interpretación puede entenderse la voluntad como liberadora y mensajera de alegría. Pero la voluntad aún yace prisionera; el mismo liberador está encadenado por el espíritu de la pesadez.

El cambio que propone Nietzsche es, sin duda ahora, el del *querer*. La voluntad sólo puede liberarse en el momento en que es capaz de volver a querer lo pasado, no querido desde una creación activa, recuperadora de toda existencia.

La liberación de la voluntad está entonces en la posibilidad de *volver a querer*, lo cual sugiere la reversibilidad del tiempo como voluntad creadora. Es la expresión más estricta del círculo que absorbe el propio querer, por lo que éste no representa finalidad alguna.

El creador de futuros es el recreador de pasados. El gran redentor es así el superhombre como sujeto de la voluntad de poder.

“¡Así debéis redimir todo lo pasado!”⁹⁴.

“Yo trazo en torno a mí círculo y fronteras sagradas; cada vez es menor el número de quienes conmigo suben hacia montañas cada vez más altas”⁹⁵.

Selección de capacidad, selección de lucha. En la ascensión no hay lugar para el desánimo. Las cumbres son sólo para el

⁹² Ibid., p. 276, n. 3: C.-M. VI/1, pp. 244-245.

⁹³ Ibid., ‘De la redención’, p. 204: C.-M. VI/1, pp. 175-176.

⁹⁴ Ibid., ‘De las tablas viejas y nuevas’, p. 282, n. 12: C.-M. VI/1, p. 251.

⁹⁵ Ibid., p. 287, n. 19: C.-M. VI/1, p. 256.

superhombre, que es presentado aquí como lo que podemos llegar a ser. En realidad, la naturaleza y lo humano no son más que aquello que podemos llegar a ser. Es la naturaleza liberada engendrándose en ser único y total. Aquí adquiere sentido el hombre como “puente”, porque su meta es el superhombre.

‘Pero, ¿qué es el superhombre? ¿Quizá la meta eternamente futura hacia la cual se orienta toda nostalgia creadora?’

Ciertamente parece el hombre de la inocencia, pero también el de la pasión y la voluntad. Es otro nombre de Dionisio: naturaleza y espíritu, amor y poder, lirismo y razón.

“El que ha llegado a conocer los viejos orígenes acabará por buscar manantiales del futuro y nuevos orígenes”⁹⁶.

¿Una nueva metafísica?

El pensamiento desde un modelo eterno, eternidad como principio, producto de la voluntad y del genio, desligado de la pertenencia al mundo inteligible. Viejos orígenes: lugar de unión de la atracción del mito dionisiaco y la seducción del arte apolíneo, sabiduría y locura, más allá de lo posible, el instinto que quiere la vida y el que quiere el conocimiento.

El retorno a los orígenes despierta una nueva conciencia sin recurrir a engaños, sin apoyarse en el miedo.

“¡Sube, pensamiento abismal de mi profundidad!”⁹⁷.

Zarathustra está *ya* preparado para sí mismo, para su más oculta voluntad “¡dispuesto a aniquilar en la victoria!”. La llamada a su más abismal pensamiento es reiterada.

“¡Yo, Zarathustra, el abogado de la vida, el abogado del sufrimiento, el abogado del círculo —te llamo a ti el más abismal de mis pensamientos”⁹⁸.

¿Abogado del sufrimiento? Es el sufrimiento en el que la propia vida se manifiesta, porque *lo vital y lo sufriente son dos aspectos de una sola realidad*.

El sufrimiento es ¿casi? una experiencia ontológica.

“Para mí ¿cómo podría haber un fuera —de— mí? ¡No existe ningún fuera!”⁹⁹.

Eterno retorno como experiencia íntima. Desde ella se crean

⁹⁶ Ibid., p. 292, n. 25: C.-M. VI/1, p. 261.

⁹⁷ Ibid., ‘El convaleciente’, p. 297, n. 1: C.-M. VI/1, p. 266.

⁹⁸ Ibid., p. 298, n. 1: C.-M. VI/1, p. 267.

⁹⁹ Ibid., p. 299, n. 2: C.-M. VI/1, p. 268.

nuevos deberes que no son ya impuestos, porque sus concepciones no poseen ahora arquetipo alguno. Es como un atrevimiento irreal, que inventa un mundo sin precedentes de sustancialidad y libera la imaginación desde un sentido totalmente nuevo.

El hombre del retorno, en su intimidad, se ha conciliado consigo mismo, afirmándose en su voluntad de verdad, escogiendo su propia esencia para cerrar el proceso.

“Todas las cosas mismas bailan para quienes piensan como nosotros: vienen y se tienden la mano, y ríen, y huyen, y vuelven.

Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser.

Todo se rompe, todo se recompone; eternamente la misma casa del ser se construye a sí misma. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser.

En cada instante comienza el ser; en torno a todo: ‘aquí gira la esfera allá’. El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad”.

“—¡Y cómo aquel monstruo se deslizó en mi garganta: y me estranguló! Pero yo le mordí la cabeza y la escupí lejos de mí...

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’”¹⁰⁰.

“Para quienes piensan como nosotros...”; sólo para estos. Reaparecen aquí aspectos ya tratados. El año del ser. Los ciclos cósmicos. La serpiente y la idea del retorno, ahogando al hombre que la piensa. Cualquier acción es inútil:

“Eternamente retorna él, el hombre del que estás cansado, el hombre pequeño”...

¡Y el eterno retorno también del más pequeño! ¡Este era mi hastío de toda existencia!¹⁰¹.

¿Qué ha ocurrido aquí de aquella transformación producida al morder la cabeza de la serpiente? ¿Cómo entender la superación vital del hombre y la voluntad de poder ante este retorno del hombre pequeño?

¹⁰⁰ Ibid., pp. 299-301, n. 2: C.-M. VI/1, pp. 268-269.

¹⁰¹ Ibid., pp. 301-302, n. 2: C.-M. VI/1, p. 270.

No es posible así el retorno, porque estamos aún en el ámbito de lo “demasiado humano”. Su hastío del hombre era lo demasiado pequeño del más grande, pero aún hay un consuelo: canciones nuevas, con lirás nuevas.

Zarathustra nos avisa: todo será fracaso si intentamos un retorno desde el pasado. El retorno es lo todavía por hacer, pero ya. Otra vez aparece aquí el “Instante” como centro de toda la eternidad. Tomado esto en sus últimas consecuencias, nos lleva a un cambio de la existencia humana toda.

Aún contamos con la posibilidad del presente-futuro; también contamos con el pasado, en tanto creador del hoy. El pasado tiene así la posibilidad abierta del futuro.

Ahora la voluntad es, por fin, libre, pero sólo más allá del bien y del mal, superando toda posibilidad de retorno del hombre más pequeño: ¿está próximo el gran mediodía? Ante su luz toma sentido todo devenir en profundidad: la inocencia del ser. Pero, “El centro está en todas partes”. Lo repetitivo aparece situado en el centro de la reflexión. ¿Quizá en el lugar del devenir? ¿Pura repetición?

“Mira, nosotros sabemos lo que tú enseñas: que todas las cosas retornan eternamente, y nosotros mismos con ellas, y que nosotros hemos existido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros.

Tú enseñas que hay un gran año del devenir, un monstruo de gran año: una y otra vez tiene éste que darse la vuelta, lo mismo que un reloj de arena, para volver a transcurrir y a vaciarse: — de modo 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...

Pero el nudo de las causas, en el cual yo estoy entrelazado, retorna, — ¡él me creará de nuevo! Yo mismo formo parte de las causas del eterno retorno.

Vendré otra vez, con este sol, con esta tierra, con este águila, con esta serpiente — no a una vida nueva o a una vida mejor o a una vida semejante:

— Vendré eternamente de nuevo a esta misma e idéntica vida, en lo más grande y también en lo más pequeño, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas, — para decir de nuevo la palabra del gran mediodía...

He dicho mi palabra, quedo hecho pedazos a causa de

ella: así lo quiere mi suerte eterna, — ¡perezco como anunciador!"¹⁰².

¿Pura repetición de esta misma vida, idéntica? ¿Es entonces incompatible con el devenir? O ¿quizá estamos ante una prodigiosa diversidad de creaciones?

Es la frontera entre saber y no saber. Lo vivido siempre repetido, siempre nuevo. Lo repetitivo es lo idéntico, aunque, en realidad, la propia repetición engendra una diferencia, con lo que nuestro "sí" aporta sentido al devenir.

El pasado de hoy, también futuro del mañana, vuelve dedicado el mismo sueño, viajero eterno. Es el vacío de toda intención de lo eternamente entrelazado. El instinto ha sintonizado con el movimiento de la vida, trascendiendo el sufrimiento.

Pero, ¿cómo soportar ese "gran año del devenir" en su incesante recomenzar? ¿Son entonces los valores trasmutados o hechos prisioneros de la existencia?

Quizá es la recreación de lo real, vivido como sueño consciente.

El destino eterno de Zarathustra reclama la necesidad de que el individuo reviva su individualidad desde la diferencia. Ahí está la riqueza del retorno, como señala P. Klossowski, en aquel "querer ser otro distinto a quien se es a fin de devenir quién se es"¹⁰³.

Se trata de ser lo suficientemente lúcido como para rebasar la identidad desde la propia experiencia.

Zarathustra sucumbe como anunciador, porque el eterno retorno le produce espanto, aunque le fascina, por supuesto.

Pero, ¿es posible el eterno retorno? El hombre pequeño no lo hace insoportable, sino imposible, porque supondría la afirmación de un devenir nihilista: la serpiente no podrá ser arrojada y la llegada del superhombre sería sólo quimera. Pero aquel "¡Muerde!" logra que el movimiento del ser penetre en la eternización de lo inmóvil.

"Oh alma mía, en ninguna parte hay ahora un alma que sea más amorosa y más comprensiva y más amplia que tú! El futuro y el pasado ¿dónde estarían más próximos y juntos que en ti?"¹⁰⁴.

El "Instante" —clave de aquellos dos caminos que no eran sino *Uno*— es la única posibilidad de captar la eternidad desde una interpretación temporal. Ahora Zarathustra vuelve su mi-

¹⁰² Ibid., pp. 303-304, n. 2: C.-M. VI/1, pp. 272-273.

¹⁰³ Nietzsche y el círculo vicioso (Seix Barral, Barcelona, 1972), p. 145.

¹⁰⁴ F. Nietzsche, op. cit., 'Del gran anhelo', p. 306: C.-M. VI/1, p. 275.

rada hacia dentro, hacia su propia interioridad. *La intimidad de la experiencia no es el punto de partida, es la llegada y nada tiene que ver con matices psicológicos.*

"¡Diez!

Mas todo placer quiere eternidad,

¡Once!

—¡Quiere profunda, profunda eternidad!"

¡Doce!

¡Eternidad de alegría y de dolor!"¹⁰⁵.

"—¡Bienaventurado el que está grávido de tales cosas! ¡Y, en verdad, mucho tiempo tiene que estar suspendido de la montaña, cual una mala borrasca, quien alguna vez debe encender la luz del futuro!

Oh, cómo no iba yo a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, — ¡el anillo del retorno!

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!"¹⁰⁶.

"Y si mi Alfa y mi Omega es que todo lo pesado se vuelva ligero, todo cuerpo, bailarín, todo espíritu, pájaro: ¡y en verdad esto es mi Alfa y mi Omega!"¹⁰⁷.

"Si alguna vez extendí silenciosos cielos encima de mí, y con alas propias volé hacia cielos propios:

Si yo nadé jugando en profundas lejanías de luz, y mi libertad alcanzó una sabiduría de pájaro:

— y así es como habla la sabiduría de pájaro: "¡Mira, no hay arriba ni abajo! ¡Lánzate de acá para allá, hacia adelante, hacia atrás, tú ligero! ¡Canta! ¡no sigas hablando!...

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!

¡Pues yo te amo, oh eternidad!"¹⁰⁸.

¿Se ha superado ya la paradoja del aquí y el ahora repetido? Sólo desde una concepción hueca del tiempo, infinitamente más allá de su tiranía. Pero este es de alguna manera su gran anhelo: lo desea, mas aún está lejano.

¹⁰⁵ Ibid., 'La segunda canción del baile', p. 313, n. 3: C.-M. VI/1, p. 282.

¹⁰⁶ Ibid., 'Los siete sellos', p. 314, n. 1: C.-M. VI/1, p. 283.

¹⁰⁷ Ibid., p. 317, n. 6: C.-M. VI/1, p. 286.

¹⁰⁸ Ibid., p. 318, n. 7: C.-M. VI/1, p. 287.

"Oh alma mía, yo te he enseñado a decir 'hoy' como se dice 'alguna vez' y 'en otro tiempo'...
... te he devuelto la libertad sobre lo creado y lo increado"¹⁰⁹.

¿Acaso supone una diferenciación presente-pasado-futuro? El alma no puede estar fijada, porque Zarathustra le ha enseñado a desconfiar de las distinciones fijas, a no ser víctima del espíritu de la pesadez. ¿Es el germen de toda superación espacio-temporal?

"Yo te devolví a la libertad". Ha superado la necesidad. ¿Es la afirmación del azar por toda la eternidad?

El gran anhelo humano sabe la esencia del mundo y avanza hacia el todo: "Yo te amo eternidad".

"El anillo del retorno". ¿Es el acercamiento del devenir y el ser? Lo sugiere en los siete sellos: "¡Bienaventurado el que está grávido de tales cosas!"¹¹⁰. Es la voluntad de futuro.

"Me senté jubiloso allí donde yacen enterrados viejos dioses, bendiciendo al mundo, amando al mundo"¹¹¹.

La muerte de Dios supone la necesidad previa para el eterno retorno.

En el tercer sello tenemos el paso siguiente: la muerte de Dios posibilita la capacidad de creación del hombre.

Está cerca el tiempo de la gran unión última: la posibilidad de apertura al mundo, por amor a la eternidad.

Ha llegado el momento en el que la moral ha engendrado la conciencia que la autodestruye. El instinto de verdad también se vuelve contra sí mismo, cuando plantea la cuestión de su significación y percibe la verdad en tanto que problema. ¿Descubre quizá que el bien y el mal tienen la misma identidad?

En cierto modo, ninguna realidad puede mantener su pretensión de sustancialidad y de verdad. Sólo queda un frágil "quizá" que ninguna metafísica tenía *aun* el poder de volver en *ser*.

IV

Pasamos a la "cuarta parte" de *Zarathustra*: se percibe la bajada.

"Y, en verdad, le estoy reconocido, a mi eterno des-

¹⁰⁹ Ibid., 'Del gran anhelo', p. 305: C.-M. VI/1, p. 274.

¹¹⁰ Ibid., 'Los siete sellos', p. 314, n. 1: C.-M. VI/1, p. 283.

¹¹¹ Ibid., p. 315, n. 2: C.-M. VI/1, p. 284.

tino, de que no me urja ni me apremie y me deje tiempo para bromas y maldades...

Mas yo y mi destino-no hablamos al hoy, tampoco hablamos al nunca: para hablar tenemos paciencia, y tiempo, y más que tiempo. Pues un día tiene él que venir, y no le será lícito pasar de largo...

¿A qué distancia se encuentra ese algo 'lejano'? ¿Qué me importa eso! Mas no por ello es para mí menos firme, —con ambos— sobre un fundamento eterno"¹¹².

Su destino no es absolutamente agobiante, le permite subir de nuevo a su montaña. En las cumbres la locura es valiosa. Pero, "¿Quién tiene que venir un día y no le será lícito pasar de largo?"¹¹³. Es la llamada al superhombre, el más grande pero más remoto reino del hombre. Lo anhelado aún permanece en lejanía; ésta fortalece el anhelo mismo.

Zarathustra ha permanecido mucho tiempo en soledad; espera su hora. El grito del hombre superior le hará salir con su olor a "todavía Dios" en la tierra. Aún no es tiempo de que el hombre sobrepase su propia decadencia.

La conciencia es todavía una enfermedad. Pero es, en este momento, delante del hombre superior, cuando Zarathustra se libera de su secreto.

"¿Dónde está —mi hogar? Por él pregunto y busco y he buscado, y no lo he encontrado. ¡Oh eterno estar en todas partes, oh eterno estar en ningún sitio, oh eterno en vano!"¹¹⁴.

¿Eterno en vano?

"¿Es que el tiempo ha huido volando? ¿No estoy cayendo? ¿No he caído —¡escucha!— en el pozo de la eternidad? ...

— cuando ¡pozo de eternidad! ¡sereno y horrible abismo del mediodía! cuándo vas a beber, reincorporándola así a ti, mi alma?"¹¹⁵.

Cayó ya en el pozo de la eternidad, porque ella es siempre *lo que es*, aunque pueda aparecer como ausencia.

La eternidad no es una huida, sino el acto de suprema libertad. Su esencia está en perpetuo renacimiento. Esto nos sugiere un eterno retorno como perfección absoluta.

¹¹² Ibid., 'La ofrenda de la miel', pp. 323-324: C.-M. VI/1, p. 294.

¹¹³ Ibid., p. 324: C.-M. VI/1, p. 294.

¹¹⁴ Ibid., 'La sombra', p. 367: C.-M. VI/1, p. 337.

¹¹⁵ Ibid., 'A mediodía', pp. 370-371: C.-M. VI/1, pp. 340-341.

Es el "gran mediodía", el momento de la sombra más corta. Los dos caminos han concurrido en un punto del cielo pleno. Ha descendido un rayo de sol, su mágica luz transforma y transfigura. ¡Oh felicidad, felicidad!

Es la libertad de poder vivir todo lo imaginable, *desplazando tiempo y espacio*, desligándonos de ellos. Esto es una capacidad y sólo se adquiere en la lucha.

Pero, ¿podremos soportar tal felicidad?

"Sólo ahora llega el gran mediodía, sólo ahora se convierte el hombre superior — ¡en señor!...¹¹⁶

"Ahora es cuando la montaña del futuro humano está de parto"¹¹⁷.

Ahora puede vivir el superhombre, porque Dios ha muerto *del todo*.

"Sólo así el hombre crece hasta aquella altura en que el rayo cae sobre él y lo hace pedazos"¹¹⁸.

El hombre tiene que ser, primero, lo bastante alto para el rayo y esto sólo se logra mediante el sufrimiento. No el sufrimiento por uno mismo, sino el sufrimiento *por el hombre*.

Después de "la canción de noctámbulo", la caverna de Zarathustra se llena de risas y murmullos. El se desliza fuera y habla con sus animales¹¹⁹. Interroga, dialoga, habla constantemente con su eterno retorno. Es su locura y su cordura.

En la noche fresca y silenciosa, Zarathustra conduce de la mano al más feo de los hombres para mostrarse su mundo nocturno. Entonces sucede algo asombroso. Por fin, tras gorgoteos y resoplidos el más feo de los hombre hace una pregunta clara y conmovedora:

"Amigos míos todos, dijo el más feo de los hombres, ¿qué os parece? Gracias a este día — yo estoy por primera vez contento de haber vivido mi vida entera"¹²⁰.

Es la más simple y pura expresión del retorno. El ser es vida. La vida es Dioniso-Zarathustra.

"Mas fue visible que su espíritu se apartó de él y

¹¹⁶ Ibid., 'Del hombre superior', p. 383, n. 2: C.-M. VI/1, p. 353.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid., p. 385, n. 6: C.-M. VI/1, p. 355.

¹¹⁹ Ibid., 'El despertar', p. 412, n. 1: C.-M. VI/1, p. 382.

¹²⁰ Ibid., 'La canción del noctámbulo', p. 422, n. 1: C.-M. VI/1, p. 391.

huyó hacia adelante y estuvo en remotas lejanías, por así decirlo 'sobre una elevada cresta'¹²¹.

¿Entre el pasado y el futuro? ¿Ha conseguido Zarathustra superar sus "sombras"?

Un último canto: el canto del noctámbulo.

"El placer no quiere herederos, ni hijos, — el placer se quiere a sí mismo, quiere eternidad, quiere retorno, quiere todo — idéntico — a-sí-mismo-eternamente"¹²².

Zarathustra sigue hablando a sus hombres superiores.

"En este instante se ha vuelto perfecto mi mundo, la medianoche es también mediodía, —

el dolor es también placer, la maldición es también bendición, la noche es también sol, — idos y aprenderéis: un sabio es también un necio.

¿Habéis dicho sí alguna vez a *un solo* placer? Oh amigos míos, entonces dijisteis sí también a *todo* dolor. Todas las cosas están encadenadas, trabadas, enamoradas, —

¿habéis querido en alguna ocasión dos veces *una sola* vez, habéis dicho en alguna ocasión? ¡tú me agradas, felicidad! ¡Sus! ¡Instante! ¡Entonces quisisteis que *todo* vuelva!

— todo de nuevo, todo eterno, todo encadenado, trabado, enamorado, oh, entonces *amasteis* el mundo, —

— vosotros eternos, amadlo eternamente y para siempre: y también al dolor decidle: ¡pasa, pero vuelve! *Pues todo placer* . . . se quiere a *sí mismo*, muerde el cebo de *sí mismo*, la voluntad de anillo lucha en él . . .

Vosotros hombres superiores, de vosotros siente anhelo el placer, el indómito, bienaventurado, — ¡de vuestro dolor, oh fracasados! De lo fracasado siente anhelo todo placer eterno . . .

¡Cantadme ahora vosotros la canción cuyo título es *Otra vez*, cuyo sentido es '¡Por toda la eternidad!'¹²³.

Su saber, locura suprema: la afirmación es, a la vez, olvido voluntario y atención dirigida.

El poder afirmativo de la verdad no es aquí lo primero, porque decir no, sin referencia al sí, es volver al no. Hay que restituir

¹²¹ Ibid., p. 423, n. 2: C.-M. VI/1, p. 393.

¹²² Ibid., p. 427, n. 9: C.-M. VI/1, p. 398.

¹²³ Ibid., pp. 428-429, nn. 10-12: C.-M. VI/1, pp. 398-399.

la realidad a su plenitud, reivindicando todos los aspectos vitales, reivindicando el mismo valor de la vida. Esto es el infinito posible de la imposibilidad.

Llegamos a un ámbito en el que el mal puede ser tan bueno como el bien, y lo falso tan verdadero como la verdad. Los anti-valores no se convierten en valores, sino que se reúnen en el seno del mismo ser, del ser único. Ahora "la medianoche es también el mediodía".

Los animales de Zarathustra están despiertos porque él está despierto.

"Mi águila está despierta y honra igual que yo, al sol. Con garras de águila aferra la nueva luz. Vosotros sois mis animales adecuados, yo os amo.

¡Pero todavía me faltan hombres adecuados" ¹²⁴.

"¡Yo os amo!, porque sólo así supero al tiempo al relacionar todas las cosas con su propio centro. La fuerza de su amor es tanta que llega por sí misma a la certeza. Hace sufrir pero fortalece.

¡Poder amar! Es la gran liberación.

El amor en Nietzsche es el comienzo de todo arte.

La esencia de la eternidad se nos da a conocer como capacidad de amor y fuerza creadora. Así intuimos el misterio de la unidad. La alegría la danza el juego son ciertamente máximo conocimiento y amor.

Zarathustra, al borde de todas las profundidades y abismos, afirmador de toda realidad. Su gran mediodía, ¿es quizá una pálida luz de ocaso?

Su vida trágica, ¿está en manos de la muerte, o de la locura, o de ambas, en suprema luz de sabiduría?

El no eligió el retorno, el retorno lo eligió a él, le llenó de sabiduría que no pudo comunicar. Cuando lo intentó sonó a locura. Pero lo esencial lo vivió en su interior con el máximo dolor y la máxima voluptuosidad.

Su gran privilegio es también su gran sacrificio.

Perspectivas

Todo lo hasta ahora dicho parece una turbulenta catarata que arrastra sin piedad los sucesivos diques con los que intentamos contenerla y nos engulle en un proceloso abismo sin fondo. ¿Cuál

¹²⁴ Ibid., 'El signo', p. 431: C.-M. VI/1, p. 402.

es la identidad última de esa agitada turbulencia? Quizá lo in-nombrable, lo que no puede permanecer vivo a través del lenguaje, lo que no cabe en las redes de ninguna gramática.

Sin duda, estamos ante la totalidad del universo, tomado en su sustancia última. La concentración extrema de tal sustancia sería el eterno retorno. Por ello, esta doctrina es en su núcleo, metafísica, término que significa algo distinto esencialmente a lo que la tradición occidental así ha denominado y cuyo contenido básico no es homologable a las anteriores respuestas de los filósofos incluyendo a Heráclito de Efeso, que, en un momento dado, sirvió a Nietzsche como guía.

El eterno retorno de lo igual repercute en los otros aspectos concretos que pueden diferenciarse dentro del pensamiento de Nietzsche. Por ello, cabe pensar que las interpretaciones desde puntos de vista parciales, como la historia, la antropología, la ética, quedan superadas y desbordadas mediante un enraizamiento en una metafísica tan revolucionaria que exige hasta un nuevo planteamiento de la idea de revolución ¹²⁵. Debido a esto, Nietzsche recurre al término *vida* para expresar, al mismo tiempo, la totalidad del universo y su fuerza primigenia. El propio filósofo repite que la vida es indefinible, lo cual supone un exceso de sentido que desborda la estricta significación del término. Para Nietzsche, es un verdadero *a priori* la confianza indestructible en la inagotable riqueza de la vida. Esta vida es punto de partida y meta última. En su dinamismo, imposible de fijar nunca, parece arrollar todas las expresiones parciales que le van surgiendo, asimilándolas dentro de un cauce sin riberas. Esa nueva totalidad, aludida pero innombrable, parece disolver y dejar sin sentido a las individualidades. O, quizá mejor, estas sólo adquieren pleno sentido cuando aparecen integradas como parte de ese todo.

Si la vida es directamente inexpresable, Nietzsche buscará cauces nuevos de acercamiento. La vida se traducirá en un complejo de símbolos a través de las cuales el filósofo apelará a la capacidad creadora del lector. Ni uno solo de los pasajes que hablan del eterno retorno es unívoco. Están atravesados y desbordados por un proceso de simbolización que los convierte en metáfora viva de la realidad expresada. Dioniso y Zarathustra son los dos grandes símbolos y, a la vez, dobles de Nietzsche, cuando este quiere referirse a los mensajes más nucleares de su pensamiento. Pero, en el caso preciso del eterno retorno, existe aún un segundo ámbito: los símbolos propios del retorno mismo,

¹²⁵ Cfr. D. Sánchez Meca, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad* (Anthropos, Barcelona, 1989); J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica* (Anthropos, Barcelona, 1988).

el águila y la serpiente, animales vivos y, por tanto, metáforas de la vida misma. De esta manera, se accede al uno primordial a través de la poetización de la vida. Será el punto imperceptible y total del *Instante*, en el cual la vida se muestra como plenitud en su unidad plural, hasta imbuir de sentido los horrores del existir, el sufrimiento cósmico, el despedazamiento de Dioniso: "¡Muerde!".

"CULTURA Y RELIGIOSIDAD POPULAR: EL ENTRAMADO SOCIO-CULTURAL DE UNA FIESTA SANTIAGUEÑA EN EL GRAN BUENOS AIRES"

por Aldo Rubén AMEIGEIRAS (San Miguel)

En el presente artículo analizaremos una fiesta del catolicismo popular, llevada a cabo, preferentemente por migrantes santiagueños. Nos referimos a la Fiesta del Señor de los milagros de Mailín realizada en la localidad de Villa de Mayo, Partido de General Sarmiento en el Gran Buenos Aires.

En trabajos anteriores¹ hemos analizado tanto las características generales de la Fiesta, como la relación de la misma con la integración cultural de los santiagueños en el medio urbano. En esta ocasión, es nuestro interés profundizar en la relación entre la cultura y la religiosidad, partiendo de la trama socio-cultural y el universo simbólico significativo que se establece entre todos los participantes. Dicha elección está motivada en la consideración de dos dimensiones sobre las que se hacen más visibles las problemáticas socio-culturales, a las que deben hacer frente los migrantes, en el proceso de radicación en la ciudad. Nos referimos a la crisis de pertenencia familiar y al desarraigo cultural (Galli, 1991). Ambas se sitúan enlazadas con el tejido social y cultural, donde se fundamentan los vínculos interpersonales y se plasman los sentidos y significados del quehacer cotidiano. De allí entonces nuestra atención y ponderación de las mismas.

Pasaremos a reflexionar, entonces, acerca de los dos aspectos invocados (o sea por un lado la trama socio-cultural y por otro el universo simbólico), teniendo en cuenta la dimensión espacio-cultural como un aspecto fundante y condicionante de los acontecimientos. Esto implica considerar como escenario único e irremplazable, el ámbito festivo, el lugar y el momento en que

¹ Cfr. con mis trabajos: ... "Una aproximación sociológica a la Fiesta del Señor de los milagros de Mailín en el Gran Bs. As.", Rev. *Sociedad y Religión*, n° 5, 1987, pág. 37; "El proceso de integración cultural de los migrantes santiagueños en el Gran Bs. As.", Rev. *Stromata*, 3/4, 1989; "Familia y comunidad - Una aproximación a la vida de migrantes santiagueños en el contexto urbano", *Stromata*, 3/4, Jul.-Dic. 1990, págs. 397-410.