



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA
“DR. SAMUEL RAMOS MAGAÑA”**

TESIS

**LA INTERPRETACIÓN DELEUZEANA DEL ETERNO RETORNO EN
NIETZSCHE**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

JUAN CRUZ CUAMBA HERREJÓN

ASESOR:

DR. JAIME VIEYRA

LECTORES:

LIC. CARLOS A. BUSTAMANTE PENILLA

DR. MARIO TEODORO RAMÍREZ COBIÁN

MORELIA, MICH. OCTUBRE DE 2010

ÍNDICE

Exvotos.....	4
Introitus.....	5

CAPÍTULO I. *Exposición* preparatoria del eterno retorno de lo mismo

1.1. Creación de problemas vitales en Nietzsche.....	12
1.2. Génesis topológica del pensamiento del eterno retorno en la obra de Nietzsche.....	15
1.2.1. Posibilidad trágica del retorno como <i>Gaya ciencia</i>	18
1.2.2. Las tres versiones del eterno retorno en el <i>Zarathustra</i>	24
1.2.2.1. Eterno retorno como ciclo y condena de la existencia.....	25
1.2.2.2. La posibilidad de una mirada no humana sobre el retorno.....	29
1.2.2.3. El enigma del retorno lanzado a los viajeros del conocimiento.....	35
1.2.3. Nihilismo y devenir del retorno en <i>Fragmentos póstumos</i>	40

CAPÍTULO II. Repetición diferencial del eterno retorno

2.1. Posible mapa del filosofar deleuzeano.....	59
2.2. Posicionamiento topológico de la interpretación deleuzeana de Nietzsche.....	65
2.2.1. El propósito deleuzeano de deshegelianizar la filosofía.....	66
2.2.2. Klossowski, el círculo vicioso y la <i>Stimmung</i> disolvente de la identidad.....	70
2.2.3. La apropiación sobre Nietzsche y la emergencia de una nueva imagen del pensamiento.....	73
2.3. El eterno retorno como <i>pathos</i> que difiere.....	76
2.3.1. Afirmación dionisiaca del azar y destino trágico.....	77

2.3.2. El problema del nihilismo. Triunfo de las fuerzas reactivas y transmutación de todos los valores.....	84
2.3.3. Variaciones sobre el <i>Zaratustra. Incorporación patológica</i> <i>(dionisiaca)</i> del retorno. Morder la serpiente. La (contra)efectuación del retorno como gran salud. Zaratustra convaleciente.....	91
2.3.4. El devenir de Ariadna en el laberinto.....	94
2.4. Multiplicidad de Retornos y proliferación caótica de diferencias.....	98
2.4.1. Las tres síntesis del tiempo.....	99
2.4.2. ¿Aión o Cronos? La imagen rota del círculo y el laberinto más terrible.....	109
2.4.3. La repetición que difiere y la diferencia que se repite.....	118
 <u>CAPÍTULO III.</u> Fecundidad, consistencia y límites de la interpretación de Deleuze.	
3.1. Lo que posibilita el agenciamiento deleuzeano del eterno retorno.....	124
3.2. La consistencia genealógica del eterno retorno.....	128
3.2.1. ¿El eterno retorno deleuzeano como Totalidad virtual?.....	129
3.2.3. Los presupuestos (post)estructuralistas del eterno retorno deleuzeano.....	133
3.3. Posicionamiento perspectivista en torno al retorno.....	136
 Bibliografía.....	 140

EXVOTOS

Este escrito no hubiera sido posible sin la invaluable colaboración e incansable paciencia del Dr. Jaime Vieyra García, a quien agradezco profundamente la apertura mostrada para re-pensar conmigo problemas filosóficos en los que es inevitable que surjan divergencias, pero que, de igual manera, gracias a ello he podido ir gestando una cierta intuición del ejercicio de la filosofía de los que la (auto)crítica constante y el trabajo creativo y riguroso son sólo algunos de sus rasgos.

En igual medida, quedo en deuda con Ariadna, espíritu trágico y solitario que, a partir de sí misma, me ha contagiado el placer por la transgresión y por llevar al límite de lo pensable a la propia filosofía y a la existencia misma. Sin el entrecruzamiento de su pensamiento estético y la inconmensurable cantidad de aprendizajes que pude gestar bajo su égida este trabajo hubiese sido radicalmente distinto.

Agradezco también a David Camargo, padre filosófico que me inició en los misterios del «pensar de otro modo» para devenir-otro del que se es y poder llegar a ser quienes ya somos. El impulso insuflado en mi espíritu por él aún perdura como testimonio de su presencia virtual sobre mí.

Asimismo, me reclamo discípulo de Carlos Bustamante, quien, con asombro filosófico, *repite* cada vez el apasionante acto de pensar hacia senderos inexplorados. Su “seminario de los domingos” y la escucha crítica y puntual de los problemas que encontramos en compañía fueron fundamentales en este ejercicio de aprendizaje filosófico.

Finalmente, ofrendo mi gratitud a todos aquellos que incidieron sobre mi pensamiento, pretendiéndolo o no, porque, a la vez que su efecto posibilitó que fuese constituyéndome, su diferencia fatalmente me atravesó, como amado azar.

INTROITUS

La idea de que cada acto en particular y la existencia en general retornan inevitable y eternamente fue lanzada como desafío para el pensamiento por vez primera por Nietzsche. Aparecía, inicialmente, como una hipótesis posible lanzada al existente en la más solitaria de sus soledades. Tenía, entonces, el carácter de una revelación provocadora. A continuación, proliferaron las perspectivas desde las cuales se podía interpretar esa idea y hubo una interpretación reactiva (enano), otra animal (águila y serpiente) y otra sobrehumana (Zaratustra). La primera de ellas hacía del eterno retorno un peso asfixiante, en virtud de su odio a la vida, al devenir, a la existencia misma, decía «no» a la idea de tener que volver a vivir todo en el mismo orden y sucesión, asumía a la existencia y a toda interpretación que intentara conferirle un sentido como vacías (nihilismo). La segunda interpretación se situaba en los confines cósmicos y efectuaba una igualación ontológica de todos los entes: todo giraba en torno a la gran rueda del Ser mas se afirmaba con alegría el retorno eterno a la existencia. La tercera interpretación se abría paso entre las anteriores destruyendo, por un lado, al nihilismo más paralizante y diferenciando ontológicamente, por otro lado, cada perspectiva sobre el retorno: para el existente, el sentido de su existencia y de la existencia en general se jugaba con esa nueva interpretación. En este punto, nada se decía sobre la Mismidad o la Diferencia del retorno de tal modo que, posteriormente, los *Fragments póstumos* cercanos al ocaso de Nietzsche mantendrían irresoluta y ambigua la solución del problema para legarlo a la posteridad.

El eterno retorno de Nietzsche, desde su emergencia, ha sido objeto de múltiples interpretaciones. Las dos interpretaciones que han tenido un mayor peso en el escenario filosófico han sido la de Heidegger y la de Deleuze. La alternativa de interpretación ofrecida

por estos filósofos ha sido, respectivamente, o eterno retorno de lo Mismo o retorno del Diferir. Tomado desde el primer punto de vista, el eterno retorno aparece como una interpretación metafísica del Ser y de la existencia en general, que repite de la misma manera y en el mismo orden de sucesión todos los acontecimientos de la historia del Ser. Visto desde la segunda perspectiva, hay un eterno retorno de la Diferencia que retoma y engloba a los múltiples eternos retornos que surgen de la fragmentación del tiempo y su problematización. La condición de posibilidad de esta última interpretación es un pensamiento serial.

Mientras la interpretación de Heidegger subsumía bajo el concepto de lo Mismo las múltiples perspectivas que Nietzsche había dado del eterno retorno a lo largo de su obra, la interpretación de Deleuze trataba de recuperar esta multiplicidad de perspectivas y, a la vez, intentaba apropiarse del eterno retorno para engendrar un pensamiento distinto. Es en este sentido que la interpretación deleuzeana del eterno retorno se posiciona polémicamente respecto a la interpretación de Heidegger. En efecto, Deleuze considera que Heidegger ha olvidado la multiplicidad de perspectivas desde las que puede ser interpretado el eterno retorno nietzscheano y pretende retomar ese carácter perspectivista a partir de la creación de conceptos tales como Aión y Cronos, para re-pensar, desde un punto de vista sintético respecto al tiempo, el pensamiento del eterno retorno.

La tesis que nosotros sostenemos en este trabajo es que hay en la exposición del eterno retorno de Nietzsche la suficiente riqueza simbólica y conceptual o, si se prefiere, bastante ambigüedad como para hacer posible y plausible no sólo una interpretación del eterno retorno como retorno de lo Mismo sino también una interpretación del mismo concepto como retorno del Diferir. Y una tesis subsidiaria de la anterior es que si optamos por la vía interpretativa de un retorno del Diferir podemos dar cuenta de los presupuestos que articulan a la interpretación del retorno de lo Mismo.

Nosotros hemos optado por evaluar las pretensiones de una interpretación como la deleuzeana en virtud no sólo de que tiene la osadía de confrontar a la interpretación mayoritaria (la de Heidegger) que se tenía hasta ese momento sobre el eterno retorno nietzscheano, sino, también y sobretodo, porque queremos poner a prueba esa interpretación para evaluar su fecundidad, su consistencia y sus límites, para extraer de ella nuevos problemas que podamos hacer propios, para prolongar con otros medios el eco del pensamiento que puede oírse a través de ella, para exponer la línea argumental que articula dicha interpretación y determinar si es posible sostenerla tras los problemas que encontremos en ella. Asimismo, hemos optado por exponer esta interpretación –y no la de Heidegger– porque consideramos que la interpretación deleuzeana posee una mayor potencia de pensamiento que otras interpretaciones, es decir, nos da qué pensar –condición ésta que le permite dar cuenta de los presupuestos que articulan la interpretación heideggeriana.

Nuestra investigación está articulada por medio de tres capítulos, en los cuales desarrollamos de manera amplia una línea argumental que parte del devenir que experimenta desde su génesis en Nietzsche el pensamiento del eterno retorno, prosigue con la apropiación que Deleuze efectúa sobre este pensamiento en tres de sus obras, a saber, *Nietzsche y la filosofía*, *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, y cierra con la exposición de la crítica que hace Alain Badiou a la interpretación deleuzeana y el desvelamiento de los presupuestos que nosotros encontramos en esta interpretación.

En el primer capítulo, presentamos de manera exegética las distintas exposiciones que Nietzsche hizo de su pensamiento más alto. Hemos partido de *Gaya ciencia*, mostrando cómo en su primera enunciación el eterno retorno nietzscheano es lanzado como hipótesis y presenta dos posibilidades: una, que empuña de manera afirmativa la idea de que cada acontecimiento va a ser repetido infinitas veces de la misma manera; la otra, que maldice esta posibilidad y

reacciona ante ella. Esta dualidad inicial se verá transformada en el *Zarathustra*, donde aparecerán tres perspectivas distintas sobre el eterno retorno: la del enano, que retoma la posibilidad que maldice al retorno y lo torna el peso más pesado en su afán de simplificarlo; la de los animales, que lo confunden con un ciclo natural que afecta por igual a todos los seres; y la de Zarathustra, quien ofrece al retorno como posibilidad de respuesta frente al problema del nihilismo (una vez que las interpretaciones hasta ese momento habidas sobre el sentido de la existencia han mostrado su ineficiencia y su agotamiento). Cerramos este capítulo con la reformulación que Nietzsche realiza en los *Fragments póstumos* posteriores al *Zarathustra*, en donde asistimos a la emergencia de un pensamiento serial sobre el eterno retorno, considerado desde la perspectiva de un tiempo finito.

En el segundo capítulo, exponemos las distintas interpretaciones que Deleuze abrió en las obras arriba mencionadas, siguiendo para ello un criterio meramente cronológico, aunque sin olvidar conectar los distintos conceptos que ahí aparecen con los problemas a los que intentan dar respuesta (y que conferirían consistencia no sólo a las diferentes elaboraciones que Deleuze hizo del eterno retorno sino también a nuestra exposición que toma al eterno retorno como hilo conductor). Así, en *Nietzsche y la filosofía*, el eterno retorno aparece como ya lo había caracterizado Klossowski: como carente de principio y de fin, confundido con el azar y el caos. En virtud de ello, esta idea se diferencia de una filosofía de la historia de corte hegeliano y se dice por vez primera de la eterna potencia creadora del devenir.

En *Diferencia y repetición*, el eterno retorno se abre a la multiplicidad de las tres síntesis del tiempo¹, engendrando con ello respectivamente tres ilusiones que lo hacen aparecer como retorno de lo Mismo, pero que proceden todas ellas de considerar a la Diferencia desde una imagen representativa del pensamiento. La primera síntesis, llamada del

¹ Explicaremos estas síntesis más adelante. Por ahora sólo diremos que son modos de sintetizar, relacionarse o «vivir» el tiempo que no pasan por la forma «sujeto» sin constituir y atravesar a ésta. En este sentido, puede decirse que son impersonales y asubjetivas.

habitus o fundacional, produce un eterno retorno que se dice respecto de una serie de elementos que son contraídos por una subjetividad larvaria, la cual engendra para sí misma y desde su presente una duración que le es propia. Cada vez que se repite esta contracción estamos ante un eterno retorno del *caso*. La segunda síntesis, conocida como fundamental o de Mnemosine, retoma los pequeños retornos de cada duración y los reúne en una totalidad virtual ontológica, que desde el pasado puro actualiza cada serie a la vez que mantiene la simultaneidad virtual de todas ellas. Hay aquí un eterno retorno del Ser, que, por decirse de lo que difiere y provenir de la virtualidad del pasado, no hay que confundir con un retorno de lo Mismo. Finalmente, la tercera síntesis, infundada y desfondante, perteneciente a Eros y Tánatos, introduce un poco de azar en estado puro en las relaciones que se efectúan entre las series precedentes y engendra con ello un eterno retorno descentrado donde la trinidad kantiana del Yo, del Mundo y de Dios es derribada como ídolo desde un futuro imprevisto e imprevisible. En sentido estricto, sólo en la tercera síntesis del tiempo encontramos un eterno retorno del Diferir; en sentido amplio, hay simulacros de eterno retorno en las dos primeras síntesis del tiempo (en cuanto envuelven o despliegan diferencias de grado).

En *Lógica del sentido*, aparecen dos tiempos distintos, cada uno con su propio retorno: Cronos y Aión. Cronos monocentra al eterno retorno en un tiempo limitado a su propio presente y hace esto infinitamente. Aión, por su parte, es un tiempo que no cesa de dividir al presente en pasado y futuro a cada instante (finitud efímera que se repite ilimitadamente) y que gesta un eterno retorno del Diferir en virtud de que relaciona entre sí elementos desiguales y heterogéneos (los que provienen de las dos primeras síntesis del tiempo). Nosotros hemos agrupado las primeras dos síntesis del tiempo bajo el tiempo crónico y la última síntesis bajo el tiempo aiónico, en virtud de las relaciones de correspondencia que pueden trazarse entre estas maneras de pensar al tiempo.

Por último, en el tercer capítulo, arriesgamos una valoración de los alcances, la consistencia y los límites de la interpretación deleuzeana del eterno retorno en Nietzsche. Esta valoración se torna problemática porque nos sitúa ante el problema de las relaciones que un filósofo mantiene con la historia de la filosofía. Si bien hay una transgresión respecto a los problemas que cada filósofo reinventa respecto de su tradición sin la cual no sería posible decir algo nuevo, hay también una recuperación del impulso creador que ha engendrado a las diversas tradiciones filosóficas, lo cual supone un profundo conocimiento de las mismas. Deleuze, en relación a Nietzsche, recupera y reelabora no sólo uno de sus conceptos fundamentales, sino que abre este concepto hacia sus propios problemas (la búsqueda de un pensamiento sin imagen y de nuevos modos de expresión, la distinción y separación respecto de una filosofía de la historia deudora de Hegel, la exposición de distintos modos en los que el tiempo puede expresarse, la recuperación de la consigna heideggeriana para pensar polémicamente lo impensado).

Sobre la consistencia de la interpretación deleuzeana del eterno retorno consideramos que ésta es válida en tanto que trata de llevar al propio Nietzsche hasta sus límites y no sólo nos muestra un comentario más que por atender a la fidelidad respecto al autor termina siendo nada más que una simplificación ruidosa y un remedo pseudofilosófico del pensamiento. Y aún cuando quisiéramos mantenernos en una fidelidad estrictamente académica, lo que Deleuze hace en relación al eterno retorno nietzscheano es tomar como base de su interpretación los *Fragmentos póstumos* posteriores al *Zaratustra* para reinterpretar las exposiciones anteriores del eterno retorno, es decir, hacer una lectura retrospectiva de la obra nietzscheana.

Sin embargo, mostramos también, siguiendo a Alain Badiou, que la interpretación deleuzeana podría inscribirse dentro de la filosofía moderna porque afirma la existencia de una

totalidad del Ser que, aunque posee un carácter virtual, no por ello deja de hacerle un guiño a la metafísica. Y es a partir de esta posible resurrección de la metafísica que nosotros mostramos que para que una interpretación como la deleuzeana pueda sostenerse es necesario asumir un conjunto de presupuestos ontológicos que tienen su fundamento en un pensamiento serial post-estructural, pero que, deja sin pensar relaciones seriales que ontológicamente también coexistirían en el eterno retorno.

Sin mayor preámbulo que esta breve introducción, procedemos a la exposición de los contenidos concretos de cada capítulo y dejamos al lector la valoración de este ejercicio de aprendizaje filosófico que hemos ensayado.

CAPÍTULO I.

EXPOSICIÓN PREPARATORIA DEL ETERNO RETORNO DE LO MISMO.

"Quien más sufre aspira
con mayor profundidad
a la belleza -la genera"
Fragmentos póstumos

1.1. Creación de problemas vitales en Nietzsche

La filosofía nietzscheana es una filosofía viviente. Asume y afirma su inserción en el devenir ilimitado de la historia de la filosofía, haciendo devenir a esta misma historia. Los problemas gestados tras la irrupción estremecedora del martillo son problemas vivientes y vividos. De igual manera, los conceptos que nacen de este pensar. Problemas y conceptos se articulan manteniendo entre sí relaciones que no reciben su determinación desde una supuesta naturaleza prefigurada desde los términos de su relación sino de la relación viviente y caoidea en la que se sostienen. El pensamiento que emerge de esta relación es un pensamiento *andado*, que ha recorrido múltiples senderos y ha experimentado los placeres, las vicisitudes y los sinsabores del viajero del conocimiento.

Nosotros, cartógrafos de las ideas, esbozamos el trazo de un mapa *sobre* el pensar de Nietzsche. Este mapa será necesariamente precario e incompleto por cuanto nos encontramos ante la imposibilidad radical de trazar un mapa en el que queden plasmados de manera definitiva los *movimientos* de un pensamiento en devenir. Y ello se debe a la naturaleza misma del “objeto” que constituye el *motivo* de nuestro pensar, pues no podemos ni tampoco pretendemos hacer un mapa que retrate las imperceptibles mutaciones de un acontecimiento

tan evanescente y etéreo como el pensar. No se puede captar el devenir de una nube reuniendo las múltiples imágenes que conforman sus diversas configuraciones en el tiempo. Lo que buscamos al trazar un mapa es a la vez más simple y más complicado: *orientarnos* en un pensamiento que fluye y se escurre de entre las manos, que chorrea y se derrama de la copa que llena.

Las mesetas, valles y montañas por los que andaremos no podrán ayudarnos frente a la exigencia despótica de aquel emperador chino que exigía a sus súbditos un mapa exactísimo de su territorio, ante la cual, se ideó la posibilidad de trazar un mapa que se confundiera con el territorio por estar sobrepuesto sobre él, como refiere ese gran creador de mundos que es Borges. A lo más que podemos llegar es a trazar un mapa de los problemas y conceptos vitales que poblaron la inmensa constelación nietzscheana de pensamiento. Y ofreceremos de ella la imagen que posibilita nuestro propio pensar, llevado a los límites de su propia potencia.

Arriesgamos una interpretación sobre el pensamiento de Nietzsche que articula esta investigación. *El problema vital sobre el que se juega el pensar de Nietzsche es el problema del sentido de la existencia en general.* Este problema ontológico, heredado de Schopenhauer, aparece diseminado a lo largo de la obra de Nietzsche. En *El nacimiento de la tragedia* aparece su primera formulación en el problema del pesimismo como síntoma de agotamiento, de debilidad, de decadencia así como la posibilidad de su transmutación, como síntoma de una fortaleza que se afirma ante lo problemático de la existencia, ante su dolor, su sufrimiento y se desembaraza de su *pathos* mediante la creación de bellas formas. A partir de *Gaya ciencia* una nueva interpretación del valor y del sentido de la existencia ve la luz. Ya no se trata de redimir la existencia mediante la creación, sino de afirmar el pensamiento de una posibilidad afirmando al mismo tiempo la totalidad de la vida, en toda su plenitud y su dolor, en su carácter eternamente problemático. Esta obra difícil se gesta a partir de las obras intermedias

(*Consideraciones intempestivas, Humano, demasiado humano y Aurora*) y los blancos a los que apunta la crítica nietzscheana (historicismo, moral, religión, positivismo).

El martillo sufre una transmutación; ya no sólo destruye y derriba ídolos (ideales), sino que esculpe sobre la materia informe de la existencia. Y el viejo ídolo con el que se encuentra ya no es el viejo dios cristiano, sino lo que éste y la modernidad habían gestado como sucedáneo y consecuencia necesaria de su propia disolución: el nihilismo. Ya desde el *Zarathustra* una nueva interpretación encontraba un rival con el que *debía* batirse en duelo. Eterno retorno contra nihilismo. La pregunta por el sentido de la existencia conquista un nuevo rostro, ha dejado atrás su antigua formulación (la existencia en general, y la existencia humana en particular, ¿tienen algún sentido?) y su antigua resolución (Sólo como fenómeno estético está justificada la existencia). Hay un deslizamiento imperceptible y radical hacia el problema de las valoraciones perspectivistas de la existencia.

Nuevos conceptos (eterno retorno, voluntad de poder, valor, fuerza, superhombre, perspectiva) crean nuevos problemas. Ahora la pregunta por el sentido de la existencia se plantea en términos de valor. ¿Cuál es el valor que tiene una determinada interpretación del sentido de la existencia y cuál es el sentido de una determinada valoración de la existencia? La pregunta por el sentido ha devenido la pregunta por el valor del sentido y el sentido del valor. Dado un determinado valor de la existencia (valor moral, valor religioso), ¿qué sentido se desprende de esta valoración? ¿Hacia dónde conduce esta valoración? Dado un determinado sentido, (la “salvación” del “alma”, el “progreso”, la “verdad” como sentido para determinado existente) ¿qué valoraciones son las que se expresan a través de él? ¿quién articula y sostiene este sentido? ¿qué fuerzas se expresan en esa señalada interpretación?

El problema por el sentido de la existencia subsiste, insiste mas, no es el mismo. Los problemas con los que conecta (superación del nihilismo, valoración de las interpretaciones de

la existencia, transmutación de todos los valores, posibilidad de afirmar un nuevo sentido) difieren de los problemas a los que se enfrentaba el pensar naciente de Nietzsche (interpretación moral de la existencia, alianza péfida entre religión y moral, fragmentación del saber y del hombre modernos en nombre del ideal de la objetividad positivista, saturación de saber histórico en virtud del relativismo). La moral como problema, la religión como problema, el arte como problema, la ciencia como problema, la historia como problema (si es que, por un breve momento, nos fuera lícito hablar de semejantes simplificaciones con una tranquilidad imperturbable) se deslizarán hacia el problema del valor de las interpretaciones. Con ello, asistimos al *valor del problema* como posibilidad radical del filosofar en el que éste nace y se sostiene.

Hemos sobrevolado un posible mapa sobre el pensar de Nietzsche. Queda la posibilidad de que un viajero buscador de enigmas y tesoros, atraído por el canto de sirena nietzscheano, se atreva a recorrer los senderos difusos que comienzan a (des)dibujarse sobre este mapa incierto. Lo que en su viaje encuentre dependerá de la intensidad con la que atraviese o sea atravesado, ya no por el mapa, sino por el territorio que su potencia le posibilite hacerse.

1.2. Génesis topológica del pensamiento del eterno retorno en la obra de Nietzsche.

Situar la génesis del pensamiento más abismal, del pensamiento del eterno retorno, estar a la escucha de su *crescendo* y *decrecendo*, ascender hacia sus inexploradas cimas descendiendo hasta las más oscuras y bajas profundidades de la que es capaz será el acto interpretativo que efectuaremos. Como viajeros, haremos un “mapa” del eterno retorno; nos detendremos en sus valles y en sus mesetas sólo durante ese breve instante que posibilite

nuestro propio andar nomádico, *errante*. Más que hacer la historia de este pensamiento, daremos cierto privilegio a la geología pues creemos que un pensamiento, una escritura, un discurso (logos) que se mantenga fiel al sentido de la tierra (Gea) puede mostrarnos las condiciones de posibilidad en las que se han gestado los estratos interpretativos que sostienen una imagen posible del *retornare eterno* y, asimismo, las condiciones en las que podemos ensayar un transmutación de todos los valores hasta ahora a-signados al pensamiento de los pensamientos.

No obstante, podría reprochárse nos, ya desde este inicio, “la falta de sentido, el odio a la noción misma de devenir, nuestro egipticismo”, en una palabra, la aparente deshistorización del pensamiento que parece respirar este comienzo. A ello diremos que el uso que nosotros damos a la historia es inverso al de la historia-espejo, es decir, de esa manera de inventarnos una historia en la que se nos pide que nos reconozcamos o que reconozcamos algo bajo la forma de lo Idéntico: nosotros afirmamos otro modo posible de relación con la invención histórica; la historia como laberinto sonoro de la memoria, como fractura, como discontinuidad, como haz molecular, como *devenir*. La geología en cuanto historia de la tierra se confunde con la investigación acerca de las condiciones de emergencia de los movimientos de estratificación y desestratificación que configuran un territorio². No olvidemos que la inestabilidad molecular nos atraviesa tempóreamente en nuestra aparente continuidad.

Crónicamente, el pensamiento del eterno retorno nace al mismo tiempo que se presenta una prueba de fuerza para el pensamiento y la existencia mismos. ¿Quién puede reír ante la

² Como ya habrá notado el lector (¿deleuzeano?), los conceptos de “mapa”, “geología”, “estratificación”, “desestratificación”, “territorio” los tomo no sólo de *Mil mesetas* sino también, y sobretudo, de *Foucault*. No obstante, el uso de estos conceptos es un poco “libre”, en el sentido de que no se apegan de manera estricta y fiel a lo designado por Deleuze en las obras citadas, sino que son una deriva que posibilita la invención de una ficción: el “*método*” *geológico*. La resonancia que guardan estos conceptos con la perspectiva deleuzeana-foucaultiana puede apreciarse en la remisión del estrato y lo desestratificado hacia las formaciones históricas (el saber bajo la doble forma de lo visible y lo enunciable) y hacia el Afuera del pensamiento (el poder como relación de fuerzas informes), respectivamente. ¿Apolo y Dionisos?

posibilidad de existir en el pesimismo más extremo, ante la posibilidad de un retorno idéntico y eterno de lo mismo? –esa es la elegía que se canta en *Gaya ciencia*. La variación que se oye en el *Zarathustra* nos sitúa ante la posibilidad de una *incorporación* del pensamiento más abismal que, pese al peligro inminente y latente de destrozarnos, atacamos con un valor desbordante y desbordado como condición necesaria para recobrar de manera precaria una gran salud conquistada tras devastadoras luchas. La elegía ha devenido ditirambo dionisiaco. Y cuando el ditirambo se debate entre el filo de devenir-*leitmotiv* (representación musical cuya función es ser reconocido como personaje con una identidad única y fija) o devenir-música-infinita, emerge otra posibilidad: deviene laberinto sonoro *experimental*. “El laberinto sonoro es el canto de la tierra, el ritornelo, el eterno retorno en persona” (Deleuze, 1995:4). La expresión es aquí ya *fragmentaria*; los fragmentos son los restos de una «grieta» que, al volverse profunda, disuelve los múltiples rostros de Nietzsche. Ritornelo caótico como música dionisiaca.

¿De qué movimientos de estratificación y desestratificación es capaz el pensamiento del eterno retorno? ¿Hacia qué nuevos devenires puede arrastrarnos? ¿Cuáles son las intensidades que lo pueblan y las variaciones (pliegues, repliegues y despliegues) que puede experimentar? ¿Quién *puede pensar* este pensamiento? ¿Cuáles son las *tonalidades* que puede alcanzar el pensar del retorno? El pensamiento como intensidad, como potencia creadora de lo falso se encuentra en discontinua variación. Klossowski advertía la presencia de una *Stimmung* que constituía al pensamiento del eterno retorno. Escuchemos ahora una composable historia genealógica³ sobre las variaciones del pensamiento del eterno retorno en Nietzsche.

³ Empleamos “genealógico” en el sentido esbozado por Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*: “Genealogía quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores. Genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario. Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor. Genealogía quiere decir

1.2.1. Posibilidad trágica del retorno como *Gaya ciencia*.

Eterno retorno de lo Mismo. El enunciado, *per se*, encubre su sentido. El concepto como metáfora, el pensamiento como potencia creativa de lo falso. ¿Lo Mismo retornará eternamente? En la pregunta, estamos ante una *inversión* del enunciado, ante la imagen del retorno que Nietzsche proponía en *Gaya ciencia*:

Suponiendo que un día, o una noche, un demonio te siguiera en la más solitaria de tus soledades y te dijera: «Esta vida, tal como la has vivido y estás viviendo, la tendrás que vivir otra vez, otras infinitas veces; y no habrá en ella nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida te llegará de nuevo, y todo en el mismo orden de sucesión e igualmente esta araña y este claro de luna por entre los árboles, e igualmente este instante, y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia es dado vuelta una y otra vez –y a la par suya, tú, polvito de polvo» (, :250)

¿Será posible que Nietzsche haya pensado al más grave de los pensamientos de manera invertida? La inversión en la interpretación se funda en la inversión del enunciado. El eterno retorno de lo Mismo difiere de la Mismidad que retorna eternamente. ¿En qué radica este diferir? Mientras que en la Mismidad retornando eternamente aparece una falsa imagen del devenir en la que cada dolor, cada pensamiento, cada alegría de la existencia retornan “en el

pues origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen. Genealogía quiere decir nobleza y bajeza, nobleza y vileza, nobleza y decadencia en el origen. Lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo, tal es el elemento propiamente genealógico o crítico”. En este sentido, la genealogía aparece como una tipología de las fuerzas que se expresan en el pensamiento mismo. Podría hablarse de una genealogía “pura” en tanto nuestra genealogía no remite a la efectuación espacio-temporal de determinados acontecimientos históricos, sino al signo que marca la emergencia de un determinado tipo de fuerza en el seno del pensamiento mismo. De esta manera, puede determinarse la cualidad que adquiere una fuerza en su relación con otras fuerzas. La determinación no preexiste a la relación sino que se gesta *cada vez* desde sí misma.

mismo orden de sucesión” con una preexistencia eterna; por el contrario, al pensar al retorno como eterno retorno de lo Mismo, la eternidad que retorna del mismo modo en cada instante es una eternidad en la que lo Mismo no se confunde la Identidad, sino que se efectúa como devenir temporal.

Llamamos falsa imagen del devenir a esta primera posibilidad interpretativa porque si cada acontecimiento se repite en el mismo orden de sucesión nos situamos ante una imagen física en la que un estado de cosas B sucede a un estado de cosas A eternamente; entonces, si, cada vez, B sucede a A, no vemos cómo podríamos sustraer al devenir de una subordinación al principio de causalidad. Desde luego, Hume nos diría que, del hecho de que cada vez que A ocurre no podemos esperar que B le vaya a suceder; bien podría ser que se diese A sin que ocurriera B. Estamos acostumbrados a *esperar* que, tras ocurrir A “*debe*” sucederle B necesariamente, pero esto es sólo una costumbre de nuestra percepción.

En otros términos, la imagen que daríamos del devenir sería la de un móvil cuyo movimiento sería inmóvil e instantáneo. Y si es cierto que hay cierto fatalismo en el pensamiento del eterno retorno, éste no debe entenderse en el sentido de la más férrea de las causalidades que nos ataría a una ciega necesidad; la necesidad del retorno en cuanto posibilidad interpretativa radicaría, más bien, en la posibilidad, ya esbozada en *El nacimiento de la tragedia*, de afirmar un pesimismo de la fortaleza, de “dar imagen a todas las cosas terribles, malvadas, enigmáticas, aniquiladoras, funestas que hay en el fondo de la existencia” (NT, :30).

Notemos que la formulación de esta imagen del retorno tiene la forma de la suposición. Aparece como una hipótesis posible, planteada por un demonio a cierto existente en la más solitaria de sus soledades. ¿Cuáles serían las consecuencias de asumir esta hipótesis sobre la

propia existencia? Es lo que nos muestra otra parte de este párrafo. Las posibles consecuencias son enunciadas a manera de pregunta:

¿No te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te habló? O has experimentado alguna vez un instante tremendo en que le contestarías: «eres un dios y jamás he oído decir nada tan divino». Si esa noción llegara a dominarte, te transformaría y tal vez te aplastaría tal y como eres. ¡La pregunta ante todas las cosas: «quieres esto otra vez y aún infinitas veces» pesaría como peso más pesado sobre todos tus actos! O ¿cómo necesitarías amarte a ti mismo y a la vida, para no *desear nada más* que esta última y eterna confirmación y ratificación? (Nietzsche, 2001:250)

La posibilidad interpretativa que se nos ofrece es la maldición del anunciador, en virtud del peso que implica *soportar* este pensamiento terrible. El pensamiento se torna como el peso más grave porque nos sitúa en la posición de meros e impotentes espectadores de nuestra propia existencia. Vemos desfilar ante nosotros aquello que ya hemos vivido infinitas veces del mismo modo, bajo el mismo orden de sucesión. La condición de posibilidad de una vivencia de esta naturaleza es una Memoria ingente cuyo alcance abarque la duración de toda una «vuelta» en la rueda del tiempo, de tal manera que, en «otra» de las infinitas ocasiones en que acontece el eterno retorno de lo mismo, ella recuerde ya haberlo vivido del mismo modo.

Bajo esta interpretación, estamos atados a la gran rueda de la existencia. La férrea Necesidad gobierna cada repetición y la propia existencia aparece fuertemente marcada por el pasado: irreversible, fatal, funesta. Ya hemos recorrido infinitas veces el mismo sendero y cargamos con todo ese pasado que nos ha conducido a este instante. La existencia se nos muestra trágicamente como un Destino eterno que nos precede y nos sobrepasa, sin que tengamos alguna posibilidad de sustraernos a su imperio. Lo grande y lo pequeño, el dolor y el

placer, la araña y el claro de luna, este instante y este pensamiento de que todo retorna, todo esto vuelve de la misma manera, sin que haya nada nuevo. Nos encontramos ante el pesimismo más desesperanzador, más vacío, más debilitante. ¿Cómo puede este pensamiento trágico devenir gaya ciencia?

Sin embargo, ésta no es la única posibilidad como podemos interpretar(nos) el eterno retorno. Podríamos asumir al eterno retorno como pensamiento divino. Notemos que, para ello, se necesita abandonar nuestra condición de “humano, demasiado humano” hasta divinizar la propia existencia. La relación entre pensamiento y existencia se torna entonces distinta. El pensamiento del retorno transforma el *sentido* de la existencia; su intensidad podría incluso llegar a aplastar aquello que hemos sido. El pensamiento más abismal retorna como pregunta cada vez, en cada acto, a cada momento: ¿podríamos desear la repetición eterna de nuestro ser? Sólo una voluntad de poder que amase con desbordante intensidad a la vida podría afirmar el pensamiento de esta posibilidad y la posibilidad de este pensamiento.

Olvidamos aquello que hemos sido para situarnos en el instante. Desde él nos planteamos *cada vez* la pregunta por la repetición. “Inocencia y olvido es el niño, un santo decir sí” a la rueda eterna de la existencia. Las condiciones trascendentales de las cuales parte esta relación con el eterno retorno son, por un lado, la afirmación de la inocencia del devenir y, por otro, el olvido (óntico-ontológico) como posibilidad de un nuevo comienzo. A ambas es inherente una (in)justicia sobrehumana, interpretada de esta manera desde la perspectiva de lo histórico-humano, para la cual la sobreplenitud con la cual el devenir se expresa en la naturaleza y en el mundo como *hybris* es “mala” y el olvido que se hace de la historia anticuario y la historia monumental desde la historia crítica es “ingrato”.

Hacer del pensamiento del eterno retorno una interpretación afirmativa conlleva no sólo una transformación de la relación del existente consigo mismo, sino también una

transmutación del retorno como peso más grave, gestada a partir del olvido, hasta hacerlo devenir *gaya ciencia*. Mnemosine, abrazada por su destino trágico, ha caído en funesta disolución a-subjetiva. El héroe trágico lleva sobre sí y consigo lo terrible de la existencia, su eterno sinsentido desde la salud desbordante que le atrapa; su pesimismo es síntoma de fortaleza y sobreplenitud.

Desde esta perspectiva afirmativa, lo que se ama eternamente no es el “aparente” orden de sucesión en el que se repiten los acontecimientos, sino el eterno retorno de la *hybris*, que destruye la posibilidad de asignarle un orden definitivo y fijo a la existencia misma. La Necesidad ya no insta un Orden trascendente dictado despóticamente a la existencia; la Necesidad ahora es necesidad inmanente de afirmar este mundo y esta vida a pesar del sinsentido que trae consigo el carácter híbrido (dionisiaco) de la existencia. La *hybris* es necesaria para que puedan volver a repetirse inmanentemente cada dolor, cada pensamiento y cada placer de manera trágica.

El problema de la afirmación del sinsentido de la existencia ya estaba planteado desde *El nacimiento de la tragedia*. Ahí eran dos instintos artísticos los que se enfrentaban entre sí y confluían confundiéndose en la afirmación del sin fondo de la existencia y la necesidad de la tarea creadora de nuevos sentidos (estéticos) para el existente. Dionisos y Apolo devienen las figuras en las que azar y necesidad se entrelazan inextricablemente en la existencia misma. Es en este sentido que *El nacimiento de la tragedia* era el caldero de brujas donde se cocían conceptos vitales del pensamiento nietzscheano.

Pero la tragedia griega no es sólo el lugar donde confluyen y se encuentran dos potencias artísticas de la naturaleza, sino que en ella se abraza un destino aún sabiendo que éste disolverá la contingente individualidad apolínea que somos. *Amor fati* como valor que ataca y pregunta: “« ¿Era *esto* la vida? ¡Bien! ¡*Otra vez!*!»” (Nietzsche, 1997:229). Frente a la

verdad trágica que revela el Sileno, frente a la *hybris* de la existencia emerge el *amor fati* que afirma a la propia existencia en lo que ésta tiene de “necesario”.

Una vieja leyenda cuenta que durante mucho tiempo el rey Midas había intentado cazar en el bosque al sabio *Sileno*, acompañado de Dioniso, sin poder cogerlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el demon; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: «Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decir de lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti – morir pronto» (Nietzsche, :54).

Hay aquí una prueba de fuerza para el pesimismo del existente. ¿Puedes afirmar tu existencia misma creadoramente, a pesar de la sabiduría del Sileno? ¿Puedes hacer de tu existencia una obra de arte? ¿Puede tu pesimismo devenir un pesimismo de la fortaleza? Estas son las preguntas que resuenan en los oídos de la estirpe miserable de un día. El eco de éstas volvemos a oírlo en la ficción que un demonio le plantea en la más solitaria de la soledades a un existente como posibilidad terrible, capaz de suscitar la más devastadora náusea ante la existencia. Y existe la posibilidad de responder trágicamente ante el sinsentido que pretende introducirse con ese pensamiento, es decir, asumiendo el carácter absurdo de la hipótesis y creando a pesar de la disolución y eterna repetición a la que está destinada la totalidad de lo existente.

Mas no es ése el único eco que resuena entre estas dos obras. En *Gaya ciencia*, el apartado donde se expone el pensamiento del retorno está precedido de un apartado donde aparece una crítica a Sócrates en cuanto prototipo del hombre teórico y le sucede un apartado

que a la postre se convertirá en el inicio del *Zaratustra* titulado “*Íncipit tragoedia*”. La crítica a Sócrates es una resonancia de la crítica enarbolada en *El nacimiento de la tragedia*. Ahí se presentaba a Sócrates como un optimista que encontraba placer el arte de quitar velos. Y el optimismo es visto como un síntoma de decadencia y de agotamiento. En *Gaya ciencia*, vemos aparecer a un Sócrates moribundo para quien la vida era vista como una enfermedad, como un “peso formidable”. A la luz de esta observación, podemos aseverar que el eterno retorno no se plantea como un pensamiento teórico que sirva de consuelo a una época en decadencia, mucho menos como una negación de la vida en función de una interpretación que la juzgue como enfermedad. No obstante, ésta será una de las posibilidades que asumiría un existente ante la prueba del retorno, arrojándose al suelo y maldiciendo al anunciador.

En la resonancia que guarda el apartado sobre *Zaratustra*, podríamos ver una conexión con la afirmación desbordada y desbordante del propio *Zaratustra* frente al eterno retorno en la que se empuña el carácter trágico de la existencia. De ahí que empiece la tragedia. *Zaratustra* diviniza este pensamiento aterrador y se deja traspasar por él, en virtud de su sobreabundante amor a la vida. *Zaratustra* encarnaría otra de las posibilidades con las que se puede responder al eterno retorno, puesto que quiere la eterna confirmación y ratificación de cada placer y cada dolor y cada pensamiento de la existencia. Aquí se anuncia ya una de las grandes distancias que Nietzsche mantendrá respecto a Sócrates y la interpretación moral de la existencia: *Zaratustra* contra Sócrates, Dionisos contra el Crucificado.

1.2.1. Las tres versiones del eterno retorno en el *Zaratustra*.

En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche lanza una serie de insinuaciones del retorno sin atreverse a hacer una exposición explícita de este problema. Tres son las versiones que

aparecen en algunos párrafos del libro III, las cuales apuntan hacia tres interpretaciones distintas del eterno retorno, a saber: la visión del enano (personaje conceptual que encarna al espíritu de la pesantez y el resentimiento), la mirada de los animales de Zaratustra (interpretación cosmológica) y, la perspectiva del propio Zaratustra, revelada a partir de “La visión y el enigma”. Cabe señalar que, no obstante tomaremos como base tres párrafos del *Zaratustra* para nuestra exégesis (a saber, “De la redención”, el ya citado “De la visión y el enigma” y “El convaleciente”), el pensamiento del eterno retorno aparece diseminado y difuso, insinuante y destellante a lo largo de toda la obra. De ahí que, en lugar de efectuar una elucidación del sentido de cada párrafo, optemos por una exposición de las tres visiones.

1.2.2.1. Eterno retorno como ciclo y condena de la existencia

Comenzaremos citando un fragmento de “La visión y el enigma” para exponer la visión del espíritu del resentimiento acerca del eterno retorno. Zaratustra retorna de las islas afortunadas y ha permanecido callado durante dos días, tras los cuales decide plantear un enigma a todos aquellos “cuyas almas son atraídas con flautas a todos los abismos laberínticos”, a los navegantes del conocimiento:

Un sendero que ascendía obstinado a través de pedregales, un sendero maligno, solitario, al que ya no alentaban ni hierba ni matorrales: un sendero de montaña crujía bajo la obstinación de mi pie. Avanzando mudo sobre el burlón crujido de los guijarros, aplastando la piedra que lo hacía resbalar: así se abría paso mi pie hacia arriba [...]. Hacia arriba: -aunque sobre mí iba sentado ese espíritu, mitad enano, mitad topo; paralítico; paralizante; dejando caer plomo en mi oído, pensamientos-gotas de plomo en mi cerebro. «Oh Zaratustra, me susurraba burlonamente, silabeando las palabras, ¡tú, piedra de la sabiduría!, Te has arrojado a ti mismo hacia arriba,

mas toda piedra arrojada –tiene que caer [...]». Calló aquí el enano; y esto duró largo tiempo [...] Pero hay algo en mí que yo llamo valor: hasta ahora éste ha matado en mí todo desaliento [...]. « ¡Alto! ¡Enano!, dije. ¡Yo! ¡O tú! Pero yo soy el más fuerte de los dos-: ¡tú no conoces mi pensamiento más abismal! ¡Ese –no podrías soportarlo!» (Nietzsche, 1997:228).

Es Zaratustra, y no el enano, quien *expone* la doctrina como “la visión del más solitario” que se anuncia en “la hora más silenciosa”⁴ a manera de enigma. Esto nos da ya un indicio acerca de la manera en que el enano (o espíritu del resentimiento) entiende el eterno retorno: de manera reactiva, puesto que él sólo se limita a responder a lo que Zaratustra le plantea como enigma, jamás se atreve a afirmar el retorno desde sí mismo. Ya desde aquí, es el enano quien se adhiere a Zaratustra cuando va ascendiendo; el enano no conquista la altura más profunda por sí mismo. Para que el enano desaparezca es menester que Zaratustra le muestre su pensamiento más abismal. Es por ello que es el valor de Zaratustra el que hace la exposición a manera de pregunta. Ante este valor que ataca, el enano no puede más que saltar del hombro de Zaratustra y permanecer en cuclillas. Entonces, Zaratustra habla:

« ¡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 delante –es otra eternidad. Se contraponen esos caminos; chocan derechamente de cabeza: -y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón

⁴ La figura conceptual de “la hora más silenciosa” es presentada por Nietzsche de manera ambigua, a propósito: sugiere tanto su remisión al nihilismo activo (que destruye, mediante la crítica, a las valoraciones del nihilismo pasivo, histórico) como al silencio que acompaña a los grandes acontecimientos (en contraposición a los “acontecimientos ruidosos”; cfr. “De los grandes acontecimientos”, *Z, II*). Sin embargo, ambos sentidos parecen confluir si consideramos la transmutación que opera el nihilismo activo en cuanto martillo como un acontecimiento silencioso: los ídolos caen lentamente. En el *Zaratustra*, el parágrafo que recibe ese nombre, anuncia la inminencia de la exposición del retorno y la necesaria soledad que acompaña a este acontecimiento.

está escrito arriba: „Instante’. Pero si alguien recorriese uno de ellos –cada vez y cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?»- «Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva. El tiempo mismo es un círculo» «Tú, espíritu de la pesadez, dije encolerizándome, ¡no tomes las cosas tan a la ligera! O te dejo en cuclillas ahí donde te encuentras, cojitranco, -¡y yo te he *subido* hasta aquí!» (Ibíd.,: 230)

Dos consideraciones saltan a la vista a partir de la *exposición* del retorno por Zaratustra: primera, hay una imagen alegórica como “intuición” del eterno retorno que concluye con la formulación de una pregunta que contiene una posibilidad de interpretación (¿los senderos se contradicen eternamente?); segunda, dos eternidades convergentes confluyen en el Instante, sin embargo, “nadie los ha recorrido *aún* hasta su final”, de lo cual se desprende: a) que los senderos tienen un final, b) que *alguien* (el superhombre, quizá) puede llegar hasta el final de los senderos. No obstante, nada se nos dice acerca de lo que vería ese “alguien” al final del camino. Lo único que se nos pregunta es si los senderos van a contradecirse eternamente.

La respuesta del enano a esta interrogante es negativa: los senderos, al tener una extensión finita y desplegarse circularmente, confluyen en un punto distinto del Instante. “Todas las cosas derechas mienten [...] Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo” (Ibíd.) Zaratustra reprueba esta interpretación del enigma en virtud de hacer del retorno algo demasiado simple y, además, cargarlo del nihilismo pasivo. “El girar-sobre-sí del tiempo, y con ello el que vuelva siempre lo mismo de todo en el tiempo, es la *manera como* es el ente en su totalidad [...] Así ha adivinado el enigma el enano” (Heidegger, 2005:240). Desde esta perspectiva *baja*, la temporeidad no es más que un ciclo cerrado sobre sí mismo y el existente un espectador pasivo que se limita a contemplar de manera impotente el paso de la serie finita

del tiempo sobre sí mismo. El enano introduce la trascendencia como carácter esencial de un ciclo. El “orden” del Ser ha sido impuesto desde fuera y no es una autopóiesis que se engendra desde sí misma y se da a sí su propia ley.

A medida que Zarathustra continúa su exposición, el enano se desvanece, pues no soporta este pensamiento. Y no podría ser de otro modo, puesto que la inmensidad inmanente de la temporeidad termina por aplastar al espíritu de la pesadez. El enano ha resuelto el enigma desde los senderos (momento abstracto del retorno) y no desde el instante (devenir inmanente autopoiético); de ahí que haga de la temporeidad un círculo tortuoso y pesado, con el cual no puede cargar, por eso perece. Al enano le pesa el pasado que maldice. No puede soportar “el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo” (Ibíd.,:210, “De la redención”), es decir, su inmanencia. Y su voluntad se ha vuelto prisionera. “Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia. «Lo que fue, fue», -así se llama la piedra que ella no puede remover” (Ibíd.). De esta manera, la voluntad prisionera y vengativa del espíritu de la pesadez interpreta el retorno como retorno de lo idéntico y, en este sentido, como algo que ya ha pasado y que así *va a pasar* siempre. El espíritu de la venganza no puede redimir al pasado, no puede operar una transmutación en su voluntad que le haga afirmar y querer su propio pasado. “Todo ‘Fue’ es un fragmento, un enigma, un espantoso azar – hasta que la voluntad creadora añade: « ¡pero yo lo quise así!» - Hasta que la voluntad creadora añade: « ¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!»”(Nietzsche, 2005:207). El enano mantiene el carácter fragmentario del pasado y es incapaz de afirmar el propio pasado desde su presente a favor de su porvenir. De ahí que en su retorno siempre sea enano. Un eterno retorno afirmativo y redentor conlleva consigo una transmutación de la voluntad de poder y del sentido de la existencia.

1.2.2.2. La posibilidad de una mirada no humana sobre el retorno.

Dejaremos, durante un breve instante, la exposición de Zaratustra y analizaremos el ritornelo que los animales de Zaratustra (el águila y la serpiente) hacen del eterno retorno. Recordemos que los animales de Zaratustra son personajes conceptuales que encarnan virtudes que atacan (orgullo e inteligencia). Ante una segunda exposición del eterno retorno, Zaratustra desfallece porque, “aún cuando sus frutos están maduros, Zaratustra no está maduro para ellos” (“La hora más silenciosa”). Tras siete días de profundo silencio, Zaratustra recuerda a sus animales el carácter metafórico del lenguaje, su valor en cuanto creador de bellas ficciones sobre las cosas. A ello sus animales responden:

- «Oh Zaratustra, dijeron a esto sus animales, 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 se construye a sí misma la casa del ser. 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 del “Allá”. El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad.» (Nietzsche, 2005:305)

Nuevamente, la eternidad del retorno vuelve a aparecer como curva. Sólo que, a diferencia del enano, los animales de Zaratustra descentran el círculo. De ahí se deriva una consecuencia ontológica que afecta al existente mismo, a saber: la igualdad ontológica entre todos los entes, ya que todos se encuentran sometidos a la rueda del ser. El descentramiento del círculo opera un descentramiento antropomórfico: ya no es sólo la humanidad la que gira

en el anillo del ser, es la existencia en su totalidad. Desde esta perspectiva no humana, las cosas aparecen con una ligereza extrema que danzan en torno a la casa del ser. Hay aquí una alegría que desborda al individuo y que inunda la totalidad de lo existente.

No obstante, aunque encontramos un canto afirmativo del eterno retorno, Zaratustra reprende a sus animales.

-¡Oh truhanes y organillos de manubrio!, respondió Zaratustra y de nuevo sonrió, qué bien sabéis lo que tuvo que cumplirse durante siete días: -¡Y cómo aquel monstruo se deslizó en mi garganta y me estranguló! Pero yo le mordí la cabeza y la escupí lejos de mí. Y vosotros, - ¿vosotros habéis hecho ya de ello una canción de organillo? Mas ahora yo estoy aquí tendido, fatigado aún de ese morder y escupir lejos, enfermo todavía de la propia redención. *¿Y vosotros habéis sido espectadores de todo esto?* ¡Oh animales míos!, ¿también vosotros sois crueles? *¿Habéis querido contemplar mi gran dolor, como hacen los hombres?* (Ídem., subrayado mío).

¿Zaratustra quiere recuperar una perspectiva humana del retorno? ¿Por qué parece rechazar el descentramiento que habían operado sus animales? ¿Quiere que retorne la pesadez del sufrimiento? Zaratustra descalifica la visión de sus animales porque ellos sólo han sido espectadores del eterno retorno, no lo han *padecido* desde sí mismos. Lo que Zaratustra reprocha a sus animales es que hayan hecho una canción de organillo de aquello que hace palidecer a la existencia misma, que hayan presentado al eterno retorno con la apariencia de una ausencia de sufrimiento y dolor. Al hacer coextensivo el alcance del retorno a la totalidad de los entes, han hecho del retorno una ley natural que iguala a los entes entre sí; por tanto, no puede haber distinción entre ellos desde el punto de vista de la expresión de su voluntad de poder. Además, han despojado al individuo de su tarea de incorporar y escupir el nihilismo del retorno.

Si Zaratustra invoca un límite “humano” del eterno retorno es a favor de una perspectiva sobrehumana, pero no cósmica. Los entes no humanos no tienen por qué justificar su existencia, puesto que ellos ya están instalados en la rueda del ser, ya se encuentran en el devenir del retorno sin mayor problema y si afirman el retorno, ¿qué mérito hacen, puesto que eso es lo que pueden hacer? Por tanto, el problema del eterno retorno se plantea para el existente humano para que pueda hundirse en su ocaso y devenir-superhombre. Tiene que alcanzar la afirmación no humana del retorno, pero no puede hacerlo imitando a los entes no humanos. Devenir-superhombre implica asumir y rechazar al nihilismo pasivo transmutándolo en nihilismo activo, en valor que ataca, en martillo del filosofar.

Otra interrogante surge a partir del rechazo zaratustriano a la interpretación de sus animales. ¿Zaratustra no se está contradiciendo al tomar por cosa en sí la “realidad” del lenguaje tras haber afirmado su carácter poético y ficcional? ¿No es lo que hace Zaratustra con el discurso de sus animales? ¿No son sus animales quienes, olvidando la naturaleza ilusoria de las palabras, afirman su propia visión del eterno retorno? Estas preguntas carecen de fundamento en cuanto analizamos con mayor detenimiento la postura de Nietzsche respecto a la relación entre palabras y cosas. Las palabras aparecen como “arco iris y puentes ilusorios tendidos entre lo eternamente separado” (Nietzsche, 2005:304). Las palabras, en cuanto tienden ese puente hacia las cosas, no están exentas de perspectivismo, es decir, su valor radica en que crean interpretaciones acerca de las cosas en las que se expresa una determinada valoración. Aún cuando palabras y cosas formen dos series heterogéneas de lo que está eternamente separado, no por ello deja de existir co-incidencia de las palabras sobre las cosas y de las cosas sobre las palabras. Es por ello que Zaratustra reprocha a sus animales haber tomado tan a la ligera no sólo al eterno retorno sino al lenguaje mismo.

Ante esta desavenencia, Zaratustra es interrumpido en dos ocasiones por su águila y su serpiente, quienes lo invitan a permanecer callado para que prepare una nueva lira y pueda entonar una canción inaudita: la canción del retorno. Y son los animales quienes hablan *en lugar de Zaratustra*, afirmando que ellos conocen su destino y su doctrina. Entonces hacen una segunda exposición:

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 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 (Nietzsche, 2005:308).

Los animales de Zaratustra prosiguen su interpretación en la misma dirección: el eterno retorno es un eterno cósmico, que afecta tanto a las cosas como a los existentes del mismo modo, es decir, bajo la imagen de la identidad. Retorna lo grande y lo pequeño de manera idéntica. El reloj de la existencia se da la vuelta y todo comienza de nuevo. Zaratustra ni asiente ni niega, *calla* del modo en que le es propio, es decir, de manera tentadora; está a la escucha de ese discurso. Sus animales fabulan entonces la muerte de Zaratustra y la manera en que hablaría antes de perecer.

«Ahora muero y desaparezco, dirías, y dentro de un instante seré nada. Las almas son tan mortales como los cuerpos. 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 [sic.] 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 [...]. Ha llegado la hora de que el que se hunde en su ocaso se bendiga a sí mismo. Así –*acaba* el ocaso de Zarathustra» (Ibíd., 2005:308).

Los animales han sometido al retorno al influjo del principio de causalidad más duro. De ahí que retorne lo más grande y lo más pequeño, que todo retorne idéntico. Si aceptáramos la incursión de este principio, no podríamos romper la serie causal de los acontecimientos y estaríamos retomando la dualidad kantiana de naturaleza y libertad, pronunciándonos a favor de una naturaleza *en sí* gobernada por la necesidad del principio de causalidad. Si tomáramos la distinción kantiana, tendríamos que decir que los animales hablan del retorno desde la naturaleza, no desde el aparecer apariencial de lo fenoménico. Pero, Zarathustra, como maestro del eterno retorno, ha denunciado ya a los inventores de trasmundos y los ha despreciado. Por ello, no oye cuando sus animales callan pues él “se hallaba en conversación con su alma” (Ibíd.,:309) y ha abandonado a sus animales en el momento en que ellos lo conminan a que se haga una nueva lira para entonar una inaudita canción con la que pueda bailar entre las cosas. Zarathustra no afirma ni niega la ficción que han hecho sus animales (virtudes) sobre sí, porque dice “sí” a ciertas partes de ese discurso, pero también hace “no” a otras.

La afirmación de la disolución del existente en un ciclo de causas del que formaría parte implicaría la afirmación del principio de causalidad como fundamento del retorno. Estaríamos ante la sumisión abnegada del individuo ante la asignación de un orden trascendente impuesto al mundo que se expresa de manera cíclica. Si, de manera distinta, negara la disolución del individuo en la autopóiesis del Ser, estaría afirmando la posibilidad de una existencia transmundana, de una “redención” del existente en el que una tranquilidad

titánica lo invadiría, puesto que su existencia y su muerte retornarían inevitable e invariablemente, dejando de lado con ello el valor del Instante en cuanto momento de la decisión.

Ambas posibilidades desechadas (la afirmación de un orden causal que sobrepasa tanto al individuo como al Ser o la negación de una disolución de la individualidad en el Ser) conllevan, de manera implícita, la afirmación de una diferencia a la que sostienen. En efecto, el existente se disuelve en acto mismo del morir en el Océano del Ser y se confunde ahí con sus aguas. Que éstas tengan por ley un movimiento cíclico o que una gota pueda volver a guardar la misma relación de distancia y posición frente a la multiplicidad inconmensurable de gotas es algo que no solamente *no podemos saber* sino que tampoco *podemos desear*, en virtud de que estaríamos introduciendo un fundamento metafísico que asignaría un *principio* y un *fin* a la existencia, lo cual nos impediría afirmar con toda su plenitud el dolor desbordante y la alegría desgarradora de hundirnos en el devenir mismo del Ser y danzar sobre él.

Además, el ocaso de Zaratustra sólo *acaba* con su hundimiento tras hacerse pedazos una vez que ha dicho su palabra y ha perecido como anunciador. Acaba el ocaso mas continúa la medianoche (el nihilismo). Ésta nos augura una nueva aurora (el eterno retorno afirmativo), pero no sabemos si las fuerzas que se expresen en nosotros como voluntad de poder podrán crear esta aurora que llegará a derramarse sobreabundantemente entre nosotros como un sol. Zaratustra abrazará su destino trágico y perecerá. A nosotros los venideros nos queda por pensar el eterno retorno.

A pesar de las posibilidades interpretativas esbozadas hasta aquí, no podemos sostener *una* de estas posibilidades sobre otras. Si así lo hiciéramos, estaríamos olvidando que la respuesta que Zaratustra ofrece a sus animales es la más desconcertante y atrayente posibilidad

que puede alcanzar la filosofía misma en cuanto acto creador de pensamiento: el metálico Silencio, que dice cuando calla y calla cuando dice.

1.2.2.3. El enigma del retorno lanzado a los viajeros del conocimiento.

Hacer del eterno retorno el peso circular más pesado para lo humano (posibilidad de camello ofrecida por el enano) o descentrar a lo humano para hacer un eterno retorno que afecta por igual a la totalidad de lo existente (posibilidad cósmica empuñada por los animales de Zaratustra) es la disyunción inclusiva que hasta este momento hemos encontrado en las exposiciones previas a la del propio Zaratustra. Para éste, el eterno retorno no parece coincidir ni con la versión reactiva del enano ni con la imagen cósmica de sus animales. Podríamos entonces pensar que la interpretación de Zaratustra buscará abrirse paso entre la disyunción precedente. Indaguemos si y de qué manera la interpretación de Zaratustra difiere tanto de la del enano como de la de sus animales.

Tras su retorno de las islas afortunadas, Zaratustra permanece callado y enfermo de una tristeza abismal durante dos días. Entonces lanza el enigma que desgarró el corazón de todos los viajeros del conocimiento. Una vez que ha ascendido hasta las más altas profundidades llevando sobre su hombro al enano y arrojándole el enigma que lo desvanece, Zaratustra continúa dando voz a su pensamiento más abismal.

¡Mira, continúe diciendo, este instante! Desde este portón llamado Instante corre *hacia atrás* una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad. Cada una de las cosas que *pueden* correr, ¿no tendrán que haber recorrido ya alguna vez esta calle? Cada una de las cosas que *pueden* ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez? 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 lo tanto - - incluso a sí mismo? Pues cada una de las cosas que *pueden* correr: ¡también por esta larga calle *hacia delante* – *tiene que volver a correr una vez más!* (Ídem.,:230).

Existe la posibilidad de que todo lo que ha acontecido ya pueda volver a acontecer. Si esto es así, el Instante mismo *podría* ya haber existido. Y si en el Instante se anudan las posibilidades venideras, el Instante arrastra consigo todas las posibilidades, tanto las ya efectuadas como las que están por venir. Todo lo que *puede* acontecer *tiene* que volver a ser una vez más. ¿Qué transmutación se *tiene* que operar en lo posible para que devenga necesario? ¿Qué es lo que anuda con una fuerza ingente al Instante con las posibilidades que se abren ante él? Las dificultades se multiplican si notamos que, desde una perspectiva histórica hegeliana, lo que ha sido (el “pasado”) se torna necesario en virtud del presente, que asume y supera su propio pasado. ¿Cómo puede entonces Zaratustra mostrar tanto a lo que ha acontecido (“pasado”) como a lo que corre hacia adelante (“futuro”) como *potencias*?

En efecto, tanto “pasado” como “futuro” *pueden* volver a acontecer, en virtud de que existen como posibilidades de existencia. Ahora bien, interpretar el eterno retorno desde los callejones (“pasado” y “futuro”) y no desde el Instante, supone interpretar al retorno mismo desde sus *momentos* y no desde su *devenir*. Por esta vía, no podríamos alcanzar la necesidad ontológica del retorno por más que nos esforzáramos. La otra vía consiste en interpretar al retorno desde el devenir del Instante. En su evanescencia y existencia efímera, el Instante anuda y arrastra sobre sí tanto a aquello que ha acontecido como a aquello que está por venir. En el Instante *confluyen cada vez*⁵ lo que ha sido y lo que llegará a ser. De esta manera,

⁵ He aquí la diferencia esencial entre la necesidad hegeliana y la necesidad nietzscheana: mientras que para Hegel la necesidad sólo pertenece al “pasado” de manera esencial (lo “futuro” sólo podrá ser

“pasado” y “futuro” dejan de ser aquello que han sido (posibilidades de existencia) para devenir aquello que llegarán a ser (ἀνάγκη, afirmación de lo que ha sido y de lo que está por venir desde una voluntad de poder que así quiere reconciliarse con el tiempo).

Janos corre simultáneamente en ambas direcciones desde el portal llamado Instante. En su *correr*, *crea* el tiempo *cada vez*. Este tiempo no preexiste a su creación. De igual manera, en el eterno retorno no preexisten ni lo que ha sido, ni el Instante, ni lo que llegará a ser. Es el Instante mismo el que crea, *cada vez*, aquello que le precede y le sucede y anuda esto mismo de manera necesaria. Es necesaria la repetición de este acto creador para que pueda acontecer cada posibilidad de la existencia. Una potencia desmesurada gobierna el aparecer contingente de las individuaciones sobre el tiempo.

La visión de Zaratustra es interrumpida por el aullar desgarrador de un perro exasperado por el brillo incandescente de una luna llena. El enano se ha desvanecido; Zaratustra se encuentra solo, entre peñascos y un claro de luna desértico. El perro aúlla pidiendo ayuda a Zaratustra de una manera inaudita. La visión del maestro del eterno retorno prosigue:

Y, en verdad, lo que vi no lo había visto nunca. Vi a un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto, de cuya boca colgaba una pesada serpiente negra. ¿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 ahí.

Entonces se me escapó un grito: « ¡Muerde! ¡Muerde! ¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde!» -

“necesario” una vez que haya recibido su determinación por el “presente” y haya devenido pasado); para Nietzsche la necesidad es una cualidad esencial tanto de lo que ha sido como de lo que llegará a ser que sólo adquiere este carácter desde su situación en el Instante, es decir, *cada vez* y no *de una vez* y *para siempre*. Además, la necesidad nietzscheana es ontológica, ya que se expresa como necesidad del retorno *híbrico* del Ser: lo que retorna, necesariamente, es la hybris en toda su potencia creadora y destructora.

este fue el grito que de mí se escapó, mi horror, mi náusea, mi lástima, todas mis cosas buenas y malas gritaban en mí con *un solo* grito (Ibíd.,:231).

La interrupción de la visión es la interrupción de la *exposición* del eterno retorno, la cual queda *suspendida*. Lo que interrumpe la visión alegóricamente es la irrupción de la serpiente negra del nihilismo. El nihilismo se introduce en la garganta de un pastor que se ha quedado dormido. El pastor, en cuanto figura que conduce rebaños, se enfrenta a su posibilidad más extrema: la de su propia muerte. El adormecimiento del ideal ha posibilitado la mordedura del nihilismo. A pesar del esfuerzo de Zaratustra por arrancar el nihilismo de la garganta (que articula voces y sentidos) del joven pastor, la serpiente se aferra a su presa. Zaratustra sólo puede lanzar un grito para asistir al pastor. En él, le pide que muerda al nihilismo hasta arrancarle la cabeza, pues, sólo de esta manera el joven pastor podrá seguir viviendo. Zaratustra acrecienta su visión:

Pues fue una visión y una previsión: -¿*qué* vi yo entonces en símbolo? ¿Y *quién* es el que algún día tiene que venir aún? ¿*Quién* es el pastor a quien la serpiente se le introdujo en la garganta? ¿*Quién* es el hombre a quien todas las cosas más pesadas, más negras, se le introducirán así en la garganta? -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! (Ibíd.: 232).

Un anuncio del superhombre, como *tipo* que deja tras de sí al hombre de rebaño que ofrece ideales redentores para *toda* la humanidad, y se atreve a arrojar lejos de sí a la serpiente del nihilismo, aparece en la continuación de la visión previsor de Zaratustra. En ella nos

muestra que el nihilismo no puede ser arrancado desde fuera, sino que tiene que matarse y arrojarse fuera de sí desde el propio hombre. La muerte del nihilismo trae consigo la transfiguración del hombre, que deja de ser lo que es para devenir superhombre. Frente a la pesadez y la negrura del nihilismo, el superhombre padece una risa inaudita. Pero esta risa sólo surge tras una larga convalecencia. Zaratustra convaleciente interpreta de esta manera el enigma del nihilismo:

El gran hastío del hombre –él era el que me estrangulaba y el que se me deslizaba en la garganta: y lo que el adivino había profetizado: «Todo es igual, nada merece la pena, el saber estrangula». Un gran crepúsculo iba cojeando delante de mí (Buscar referencia)

El nihilismo como gran hastío, como igualación, como sinsentido ontológico, estrangula a un pastor que ahora aparece como el propio Zaratustra. Zaratustra, pastor de hombres, tiene que arrojar fuera de sí al huésped más terrible para poder volver a reír. Y nadie, ni siquiera su doble que le grita, puede ayudarlo en su tarea. La muerte del nihilismo sólo puede venir desde la garganta de Zaratustra. En ella se ha gestado previamente una visión del eterno retorno desde la perspectiva del Instante. Después de la visión, en la que desaparece el enano, aparece el nihilismo en cuanto posibilidad histórica. Al igual que en *Gaya ciencia*, la desesperación y el hastío frente a la existencia aparecen como posibilidades de respuesta ante el eterno retorno. Pero, a la vez, el nihilismo se nos presenta en el *Zaratustra* como una consecuencia necesaria de las valoraciones hasta ahora habidas sobre el sentido de la existencia, es decir, con una cierta independencia respecto al eterno retorno. Ambas interpretaciones no se contradicen, por cuanto podría haber una interpretación del eterno retorno que se efectuara *desde* el nihilismo, es decir, como *apropiación nihilista del eterno retorno*. De esta manera, es el encuentro entre el nihilismo y el eterno retorno el que causa una

interpretación *baja* del eterno retorno. No es que haya un rasgo nihilista inherente al eterno retorno; es el nihilismo quien interpreta al retorno en sus propios términos.

De ahí que podamos insinuar una conexión entre la risa inaudita y el retorno. Sólo tras haber arrojado fuera de sí al nihilismo es posible volver a reír ante una nueva interpretación de la existencia. La inmensa fuerza requerida para matar al nihilismo es una prueba para el pensamiento ante la que sólo unos pocos logran sobreponerse tras el inmenso peligro de sucumbir con la seriedad pesada que trae consigo. La risa se convierte en signo de rebosante salud y de *gaya ciencia*, devela una serenidad y una ligereza ante la existencia propias de un transfigurado. Esa risa inaudita se confunde con el ditirambo que la lira de Apolo entona en torno al pensamiento más abismal.

1.2.3. Nihilismo y devenir del retorno en *Fragments póstumos*.

"esa filosofía quiere llegar hasta lo opuesto -hasta el *dionisiaco decir sí* al mundo tal como es, sin excepción, ni descuento ni selección -quiere el ciclo eterno- las mismas cosas, la misma lógica e ilógica de los nudos. El estado más alto que un filósofo puede alcanzar: tener una actitud dionisiaca con la existencia -: mi fórmula para ello es *amor fati*... (Nietzsche, 2006:677)

El pensar perspectivista⁶ de Nietzsche se enfrenta ahora a su tarea más terrible: hacer proliferar las perspectivas hasta hacer de *su* pensamiento del eterno retorno un pensamiento

⁶ El perspectivismo es el arte de interpretar desde diversos puntos de vista un mismo problema. De esta manera, el problema no tiene una única solución, sino múltiples maneras de valoración engendradas por la interpretación que se está asumiendo. Epistemológicamente, supone el destronamiento de la verdad como fundamento y la posibilidad de situarse (enmascararse) entre diferentes interpretaciones; ontológicamente, implica la proliferación

múltiple en perpetuo devenir, una intensidad del pensamiento que recorra desde múltiples ópticas los variados senderos por los cuales camina y se expande. El placer por un pensamiento fragmentario y la imposibilidad de encontrar una totalidad orgánica que contenga la fuerza que trae consigo la marea del pensamiento del eterno retorno provocan que los intentos por encontrar una forma de expresión para este pensamiento sean insuficientes en relación con la potencia misma de este pensar.

Una «grieta» atraviesa a Nietzsche; la profundidad amenaza con tragarlo, engullirlo en las entrañas de la tierra, destrozar sus alas, su visión de águila. Un artista de la perspectiva comienza a esbozar diversos trazos inacabados sobre un lienzo desgarrado para insinuar inéditas imágenes sonoras del retorno. La idea del eterno retorno aparece así en múltiples planes de libros ni siquiera empezados, apenas trazados, tratando de buscar una salida al más inquietante de todos los huéspedes que se avecina de manera inevitable: el nihilismo. ¿Cómo evitar que el pensamiento del eterno retorno sea capturado por el nihilismo más desgarrador y más *bajo* y, a la vez, hacer del retorno la afirmación más sombría, exuberante y fuerte del nihilismo activo que pueda llegar a hacerse? ¿Cómo transmutar el nihilismo para que el eterno retorno aparezca como una posibilidad de existencia que se posicione de manera perspectivista? ¿Desde qué perspectiva y qué sentido y qué valor tiene pensar al eterno retorno a partir de su relación *agonística* con el nihilismo?

La intempestividad de este pensamiento acrecienta la grieta por él mismo abierta. Pensado desde su tiempo, contra él y a favor de un tiempo por venir, el eterno retorno se

y la lucha entre múltiples maneras de valorar que quieren imponerse en la existencia. Cada forma de existencia tiene su propia perspectiva y, desde ella, interpreta al mundo. La valoración que se sigue desde una determinada perspectiva puede ser *noble* o *baja* desde otra determinada perspectiva y viceversa. Es por ello que una interpretación no puede posicionarse hasta que no se ha situado en múltiples perspectivas y desde ellas ha visto al problema. Lo mismo sucede con el eterno retorno: si es visto desde el nihilismo pasivo, su interpretación será *baja* desde la perspectiva de un nihilismo activo, y “buena” desde el punto de vista del nihilismo pasivo; si lo vemos desde el nihilismo activo, la valoración será *noble*, y “mala” desde el nihilismo pasivo. Deleuze, y nosotros junto con él, retomaremos este concepto cuando abordemos el problema de la relación entre nihilismo y eterno retorno.

muestra como apariencia, como creencia, como máscara, como alianza entre una nueva potencia y un antiguo dios griego, como principio instaurador de una nueva jerarquía, como interpretación, como enemigo del determinismo y el fatalismo, como multiplicidad inagotable por pensar. Dada la multiplicidad a la que se abre este pensamiento, tracemos un posible sendero por el cual podamos transitar. Nuestro viaje comenzará en la relación entre eterno retorno y nihilismo; proseguirá en la *reexposición* de la afirmación del carácter trágico de la existencia; continuará en las transformaciones perspectivistas que se efectuaría de llevar a la existencia este pensamiento, y cerrará esclareciendo la confusión entre eterno retorno y determinismo, a partir de la exposición del contenido positivo de la doctrina⁷.

La relación entre eterno retorno y nihilismo ya venía gestándose desde el *Zarathustra*. Es hasta aquí que ambos reciben una determinación más clara. El nihilismo como afecto psicológico:

El nihilismo como estado psicológico tiene todavía una *tercera y última* forma. Dadas estas dos *visiones*, que con el devenir no se debe conseguir nada y que bajo todo el devenir no impera ninguna gran unidad en la que al individuo le sea lícito sumergirse por completo como en un elemento de supremo valor: entonces no queda más *escapatoria* que condenar todo este mundo del devenir como engaño e inventar un mundo que se encuentre más allá de éste mismo como mundo *verdadero*. Pero tan pronto como el ser humano consigue averiguar que este mundo está construido a partir exclusivamente de necesidades psicológicas y que él no tiene en absoluto ningún derecho de llevar a cabo tales construcciones, surge entonces la última forma

⁷ Si por doctrina entendemos el sostenimiento de un conjunto de postulados que, al interpretar de una cierta manera la existencia en general, confieren un cierto sentido a la misma, entonces, el eterno retorno, en cuanto creencia (del porvenir), poseería un cierto carácter doctrinario. Esto trae como consecuencia que sea susceptible de ser “enseñado” y que, por tanto, pudiera ser empuñado como nuevo sentido (aurora) para la humanidad. La creencia en el eterno retorno, como doctrina adoptada por la humanidad, traería consigo nuevas valoraciones de la existencia. Mas, como toda creencia, terminaría por agotarse y quedar suprimida. Ésta sería una de las formas que podría adoptar el eterno retorno para Nietzsche. Postergamos la explicación del contenido de la doctrina para el último apartado de este capítulo.

del nihilismo, que encierra en sí la *increencia en un mundo metafísico* –pues esa forma se prohíbe la creencia en un mundo *verdadero*. En esta posición se admite la realidad del devenir como *única* realidad y uno se prohíbe toda especie de subterfugios que conduzcan a transmundos y a falsas divinidades --pero *no se soporta este mundo que ya no se quiere negar* (Nietzsche, 2006:395)

El nihilismo aparece como una sucesión de múltiples afirmaciones sobre el carácter ontológico de la existencia misma y adopta múltiples formas en este devenir histórico. En cada una de ellas, se eliminan algunas ficciones desde las cuales se interpretaba y se le confería sentido y valor a la existencia. La falsa finalidad del devenir, el supuesto Uno-Todo que albergaba al individuo, el transmundo metafísico Ideal y la incapacidad para afirmar la creencia en el mundo del devenir son las cuatro formas por las que deviene el nihilismo. Así, para superar al nihilismo inherente a la moral y a la religión, el nihilismo se ha radicalizado:

Pero las posiciones extremas no son sustituidas por posiciones moderadas sino por posiciones otra vez extremas, pero *inversas*. Y así, la creencia en la absoluta inmoralidad de la naturaleza, en la falta de finalidad y de sentido, es el *afecto* psicológicamente necesario cuando ya no se puede sostener la creencia en Dios y en un orden esencialmente moral. El nihilismo aparece ahora *no* porque el displacer de la existencia sea mayor que antes, sino porque se desconfía de un «sentido» del mal, e incluso de la existencia. Ha sucumbido *una* interpretación; pero puesto que era considerada como *la* interpretación, parece como si no hubiera absolutamente ningún sentido en la existencia, como si todo fuera *en vano*. [...] La *duración*, acompañada de un «en vano», sin meta ni fin, es el pensamiento más *paralizante*, en especial cuando además se comprende que uno está siendo burlado y sin embargo no tiene el poder de no dejarse burlar (, 2006:165).

Asistimos al encuentro entre nihilismo y eterno retorno. Un nihilismo que surge del cansancio y del agotamiento engendra desde sí al pensamiento más paralizante: la duración, es decir, el tiempo del eterno retorno, aparece como sinsentido de la existencia. Ya desde *Gaya ciencia* el eterno retorno recibe el epíteto de pensamiento más paralizante y es presentado como posibilidad de existencia frente a las interpretaciones morales y religiosas de la existencia. Y es en *Fragmentos póstumos* donde el eterno retorno *paralizante* aparece como posible consecuencia del nihilismo y como síntoma de agotamiento. Aún no se ha reunido el *quantum* de fuerza necesario para rechazar fuera de sí al nihilismo, aún no se tiene la suficiente fortaleza en la voluntad de poder para no dejarse burlar.

Pensemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia, tal como es, sin sentido ni meta, pero retornando inevitablemente, sin un *finale* en la nada: «el eterno retorno». Ésta es la forma más extrema del nihilismo: ¡la nada (lo «carente de sentido») eternamente! Forma europea del budismo: la energía del saber y de la fuerza nos *obliga* a una creencia tal. Es la *más científica* de todas las hipótesis posibles. Negamos los fines últimos: si la existencia tuviera uno tendría que haberse alcanzado (, 2006:166).

Hasta aquí, el eterno retorno no sólo es la última forma del nihilismo sino que es la forma más extrema y, además, es la más científica de todas las hipótesis posibles. ¿Hay un regreso al positivismo en Nietzsche? No, y hay que recalcar aquí que la afirmación del eterno retorno como la más científica de todas las hipótesis sólo puede ser leída de esa manera desde la perspectiva del nihilismo más extremo, la cual no coincide con la perspectiva nietzscheana. He aquí el trabajo de un sintomatólogo que diagnostica cómo interpretaría un nihilista extremo la posibilidad del eterno retorno: como hipótesis científica. Al interpretar desde una perspectiva científicista, el nihilista extremo le quita al eterno retorno su potencia afirmativa

(su sangre) y es interpretado en términos de una fría teoría científica que trata de explicar al mundo de manera cuantificable. No obstante, es necesario que el eterno retorno pase por esta interpretación, ya que, sin ella, no podría aparecer en el horizonte como una posibilidad de existencia que radicaliza a la posición extrema del nihilismo invirtiéndola. Hay, por tanto, una doble inversión –la que efectúa el nihilismo sobre la interpretación moral de la existencia, y la que sufre a su vez el nihilismo en virtud de su superación por otra interpretación del eterno retorno- en la que no volvemos al punto de partida sino que hacemos del retorno una aurora resplandeciente para la existencia misma.

La pregunta que se plantea enseguida es: ¿cómo salimos del nihilismo más extremo? Para ello, es menester recuperar una distinción entre *tipos* de nihilismo, propuesta por el propio Nietzsche y que constituye una reformulación de la distinción entre pesimismo de la decadencia y pesimismo de la fuerza realizada en *El nacimiento de la tragedia*⁸.

Nihilismo como signo del *acrecentado poder del espíritu*: como NIHILISMO ACTIVO [...]. Su MÁXIMO de fuerza lo alcanza como fuerza violenta de DESTRUCCIÓN: *como nihilismo activo*. Su opuesto sería el nihilismo cansado, que ya no ataca: su forma más famosa, el budismo: como nihilismo *pasivo*. El nihilismo representa un *estado intermedio* patológico (es patológica la enorme generalización, la conclusión de que *no hay ningún sentido en absoluto*): ya sea que las fuerzas productivas no son aún suficientemente fuertes: ya sea que la *décadence* aún vacila y no ha inventado todavía sus remedios (, 2006:241).

Las cinco formas que hemos visto que adopta el nihilismo en su devenir histórico son formas que adopta el nihilismo pasivo. El nihilismo pasivo enferma y cansa, provoca un agotamiento en el que ya no hay valor que ataca sino afirmación de sinsentido absoluto. A

⁸ Cfr. “Ensayo de autocrítica”, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2000.

pesar de ello, los “últimos hombres”, aquellos que encarnan este nihilismo pasivo, son los que más viven. No se puede salir de este estado intermedio mientras las fuerzas que atacan no sean lo suficientemente fuertes para destruirlo o mientras la decadencia cultural no haya inventado salidas a su agotamiento enfermizo. Cuando en la voluntad de poder las fuerzas han acrecentado su productividad y alcanzado su máximo de potencia entonces no puede afirmarse más que como fuerza violenta que destruye todo aquello que quiere perecer, todo lo que ha enfermado de nihilismo pasivo, todo lo que ya no tiene la fuerza suficiente para afirmar un sentido. He aquí la emergencia del nihilismo activo.

¿Cómo acontece la afirmación del eterno retorno desde la perspectiva del nihilismo activo? Esta pregunta recuerda a Zaratustra mordiendo la serpiente negra y arrojándola fuera de sí. La decisión a la que se enfrenta el existente y que se impone como una necesidad ineludible es la de si existe el *quantum* de fuerza necesario para superar al nihilismo y afirmar desde sí al eterno retorno, a la existencia en todo cuanto tiene de problemático, doloroso y alegre. Para que esta afirmación pueda venir a la existencia, para que pueda haber una superación del nihilismo pasivo en todo lo que éste tiene de necesario, no podemos simplemente sustituir a esta posición por otra en la que se modere el grado de agotamiento; es necesario que haya una voluntad de destrucción y que ésta opere de manera total sobre el nihilismo para que lo lleve a su más alto extremo. Hay que *incorporar* el nihilismo pasivo extremo para efectuar una transvaloración de su valor y hacerlo devenir nihilismo de la fortaleza. La destrucción del nihilismo es la condición de posibilidad de la creación, de la emergencia de nuevos sentidos y nuevas valoraciones. La afirmación del carácter trágico de la existencia es la salida que Nietzsche encuentra, nuevamente, ante el nihilismo.

sonreímos entre nosotros de los melancólicos del gusto- ¡ay, aún los envidiamos cuando nos burlamos de ellos!- porque no somos lo suficientemente felices como para poder permitir a nuestro alrededor su tierna tristeza. Tenemos que huir incluso de la sombra de la tristeza: nuestro infierno y nuestras tinieblas están siempre demasiado cerca. Tenemos un saber al que tememos, con el que no queremos estar solos; tenemos una creencia cuya presión nos hace temblar, cuyo susurro nos hace palidecer - los no creyentes nos parecen dichosos. Nos alejamos de los espectáculos tristes, tapamos nuestros oídos ante lo que sufre; la compasión nos rompería inmediatamente si no supiéramos endurecernos. Permanece valiente a nuestro lado, liviandad burlona, viento que ha pasado por encima de glaciares: no queremos tomarnos nada más a pecho, queremos rezar a *la máscara* (,2006:86).

La salida frente al nihilismo pasivo, frente a la melancolía del gusto, aparece, en principio, como sonrisa ante la tibieza con la que los nihilistas pasivos afrontan el eterno retorno y hacen de él nada más que una tierna tristeza. La supuesta “envidia” que sienten frente a ellos surge de que el sufrimiento de los nihilistas pasivos no es nada en comparación con el sufrimiento que trae consigo el saber que los hace temblar; antes bien, este saber podría quebrarlos si se dejasen llevar por la compasión –es, por tanto, una prueba de la medida de fuerza que es capaz de soportar una voluntad de poder-. De ahí que los nihilistas no creyentes sean dichosos y que haya que huir de la sombra de su tristeza para no enfermar o sucumbir ante la tentación de Zaratustra (la compasión). Para soportar el indecible sufrimiento que provoca ese saber terrible es menester una liviandad valiente y burlona que adore la máscara (la apariencia) y se redima en ella.

Este retorno a la apariencia y a la superficie, a la ligereza y a la valentía ha de prevenirnos ante la posibilidad de interpretar al eterno retorno en términos de una Verdad ontológica irrefragable, de una sedimentación en el pensamiento de Nietzsche. El eterno retorno

no es la Verdad del Ser a la que habría llegado Nietzsche tras una serie de vicisitudes y luchas y a la cual no estaría dispuesto a renunciar; por el contrario, aparece como una interpretación *posible* sobre el carácter ontológico del Ser. Si Nietzsche confiere un valor supremo a esta interpretación de la existencia es en virtud del horizonte de posibilidades que se abren a partir de asumir al eterno retorno como una *creencia verosímil*. Con el nihilismo pasivo tocando a la puerta, ya no se tienen las fuerzas suficientes para afirmar un sentido en la existencia y las antiguas interpretaciones que se tenían por verdaderas son destrozadas por esta misma voluntad de verdad: se revelan como falsas, como engaños, como *apariencias necesarias para la conservación de la especie*, no para el acrecentamiento de la voluntad de poder.

Proponer una interpretación de la existencia, la del eterno retorno, frente al panorama desolado y sombrío del nihilismo, sólo puede hacerse sabiendo que, inevitablemente, será una máscara tras la cual se oculta el dolor y la impotencia ante la imposibilidad de conocer al mundo y a la existencia desde una perspectiva distinta a la nuestra. El eterno retorno, en cuanto interpretación perspectivista, es una apariencia que desfila entre las múltiples apariencias (interpretaciones) que han venido a poblar el mundo. Una diferencia entre ésta y las demás apariencias que han dado sentido a la existencia radica en que el eterno retorno aún tiene la fuerza suficiente para afirmar cuando todas las demás interpretaciones han caído en el agotamiento, en virtud de su carácter inédito y porque quiere asumirse como superación del nihilismo (supone, por tanto, una acumulación de fuerzas que se dispersa por derroche).

En la voluntad de apariencia y la voluntad de destrucción reencontramos la alianza entre dos antiguas potencias del Ser: Apolo y Dioniso retornan, tras un largo viaje lleno de enigmas resplandecientes. Ambos dioses vuelven a confluir en la afirmación trágica de la existencia. “El engaño *de Apolo*: la *eternidad* de la forma bella; la legislación aristocrática « *¡así debe ser siempre!* » *Dioniso*: sensibilidad y crueldad. La caducidad podría interpretarse

como el gozo de la fuerza generadora y destructora, como continua creación" (, 2006:107). La voluntad apolínea desea que su eterna creación de bellas formas persista; Dioniso introduce la caducidad en las apariencias apolíneas y las desgarras. La eterna lucha entre ambas potencias artísticas de la Naturaleza conlleva la afirmación de los sufrimientos más terribles de la existencia (el dolor, la enfermedad, la muerte) como condición necesaria para la creación de nuevas formas (apariencias).

Creación medida de nuevas apariencias ante el sinsentido híbrico de la existencia y la inevitable destrucción de sí misma, ésta es la exigencia de estos dioses. El eterno retorno como forma que da valor y sentido al caos de la existencia es la expresión de una voluntad apolínea que asume inmanentemente a su eterno oponente y se confunde con él. Asimismo, el eterno retorno se sitúa en sintonía con la eterna destrucción creadora de Dioniso, es la afirmación del dolor, el placer y el conocimiento que trae consigo la destrucción. Apolo y Dioniso hacen confluír su potencia creadora-destructora en el eterno retorno.

¿*Quién* puede enarbolar este pensamiento como espada suya y llevarlo a la existencia? La respuesta a esta pregunta la ofrecía ya Nietzsche desde el *Zaratustra*: el *superhombre*. En su condición humana, ningún existente es capaz de empuñar el eterno retorno sobre sí y sobre todo lo existente. Lo veíamos ya también en el *Zaratustra*: sólo los animales y Zaratustra transfigurado podían danzar el ditrambo dionisiaco que surgía de la lira de Apolo, aunque cada uno de un modo distinto. Para hacer del más terrible de los pensamientos una fuente de suprema alegría y supremo dolor es necesario superar la actual condición humana, hacer devenir-otro a la forma-Hombre, disolver esta forma y devenir-superhombre, crear un modo de existencia inédito e inaudito.

El superhombre deviene entonces un legislador y un solitario, un aristócrata y un cometa, un ocaso y un pastor de hombres. El eterno retorno trae consigo una crisis en las

valoraciones predominantemente morales sobre la existencia hasta ahora habidas. No por ello mengua su valor; antes bien, "El VALOR *de una crisis así* está en que *purifica*, en que concentra los elementos emparentados y hace que se corrompan unos a otros, en que asigna tareas comunes a hombres de modos de pensar opuestos --sacando también a la luz a los más débiles entre ellos, a los más inseguros, con lo que da impulso a *una jerarquía de fuerzas* desde el punto de vista de la salud: reconociendo a los que ordenan como los que ordenan, a los que obedecen como los que obedecen. Naturalmente fuera de todos los órdenes sociales existentes" (, 2006:167).

La "purificación" que trae consigo la crisis que provoca el eterno retorno agrupa a la humanidad en dos grandes *tipos*, desde el punto de vista de una jerarquía de fuerzas: los fuertes y los débiles. Con ello, la "medianía" y la "mediocridad" resultan abolidas. "¿Quiénes se mostrarán entonces como los *más fuertes*? Los más mesurados, aquellos que no tienen *necesidad* de creencias extremas, aquellos que no sólo admiten sino que aman una buena porción de azar, de sin sentido, aquellos que pueden pensar al hombre con una significativa reducción de su valor sin por ello volverse pequeños y débiles: los más ricos en salud, que están a la altura de la mayoría de las desgracias y por ello no le temen tanto a las desgracias --hombres que *están seguros de su poder*, y que representan con orgullo consciente la fuerza *alcanzada* por el hombre" (, 2006:167), en suma, una voluntad de poder que crea una inédita interpretación sobre la existencia y que trae consigo el mayor acercamiento del mundo del ser al mundo del devenir. El superhombre como el más fuerte de los hombres y, a la vez, como el más mesurado.

Pasemos ahora a la determinación positiva del contenido de la doctrina del eterno retorno, tras el devenir que ha acontecido sobre ella. El eterno retorno, en cuanto ontología apariencial del devenir, aparece explicada *in extenso* por Nietzsche básicamente en dos

fragmentos que fueron escritos en los años de 1887 y 1889. El primer fragmento Nietzsche explica cómo acontece el proceso por el cual el Ser se conserva y se autodestruye a partir de la inmanencia de su autoafectación; en el segundo fragmento son eliminados el finalismo y el determinismo de la interpretación del eterno retorno, el cual recibe una determinación de su sentido. Citaremos los textos por partes para poder apuntar algunas consecuencias que se desprenden de ellos.

-considerada mecánicamente, la energía del devenir global permanece constante; considerada económicamente, aumenta hasta un punto máximo y desciende nuevamente a partir de él en un eterno movimiento circular; esta «voluntad de poder» se expresa en la *interpretación*, en el *modo de usar la energía* -la transformación de la energía en vida y de la vida en máxima potencia aparece entonces como meta. El mismo *quantum* de energía significa algo diferente en los diferentes estadios del desarrollo (, 2006:342)

Hay una cantidad finita de fuerzas en el Ser. Estas fuerzas se relacionan entre sí, afectándose unas a otras. Las relaciones de fuerzas son relaciones de intensidad. Hay en estas relaciones un punto máximo de intensidad. Después de alcanzar el punto máximo, la intensidad desciende y vuelven a establecerse relaciones ordinarias entre las fuerzas, aunque no por ello dejan de ser relaciones de intensidad. Nietzsche llama «voluntad de poder» a las relaciones de fuerzas que se efectúan en el Ser, e «interpretación» al particular modo de imprimir sobre las fuerzas un determinado *uso*. La vida y lo inanimado serían dos *interpretaciones posibles que la voluntad de poder efectúa sobre las fuerzas que la constituyen y la atraviesan*. Y así, aunque la cantidad de fuerzas permanece la misma en el devenir, la cualificación de las fuerzas, la intensidad con la que se relacionan entre sí, difiere en cada momento del devenir.

Desde esta perspectiva, el eterno retorno sería el eterno recomenzar del devenir autopoiético del Ser. Sólo que, a diferencia de otras interpretaciones, donde se asigna un momento originario fundacional y un momento final hacia el cual tienden todas las fuerzas pasadas, presentes y futuras, el devenir del eterno retorno no tiene un principio ni un fin, todo se mantiene en una perpetua relación de devenir, sin que pueda elegirse o señalarse como principio o fin del proceso a un momento determinado. En todo caso, si llegara a considerarse al momento en que la relación de fuerzas alcanza su máximo punto intensivo como principio y fin del devenir, este *Ur-telos* sería contingente, puesto que nada nos lleva a pensar que las relaciones intensivas de fuerzas tengan que repetirse en el mismo orden de sucesión. Aún cuando esto último llegase a suceder, una determinada relación de intensidad, en virtud de su propia naturaleza, acontecería de manera cualitativamente distinta. Sólo si la relación entre dos fuerzas fuera exclusivamente cuantitativa, podría obtenerse no sólo el mismo resultado sino también el mismo tipo de relación.

Nietzsche se desliga de esta interpretación en la continuación del fragmento citado líneas arriba y nos previene contra la confusión entre eterno retorno y determinismo:

-que el mundo *no* tiende a un estado permanente es lo único *qué está demostrado*. Por consiguiente, se *tiene* que pensar su estado máximo de manera tal que no sea un estado de equilibrio...

-la absoluta necesidad del mismo acontecer en un proceso cósmico, como en todos los demás, por toda la eternidad, *no* es un determinismo acerca del acontecer sino meramente la expresión de que lo imposible no es posible... de que una fuerza determinada no puede ser ninguna otra cosa más que precisamente esa fuerza determinada; de que ante un *quantum* de resistencia de fuerza no se expresa de otro modo más que como corresponde a su fortaleza -acontecer y acontecer necesario son una *tautología* (, 2006:342)

Sólo en caso de que el punto máximo de intensidad fuese un estado de equilibrio, podría atribuirse legítimamente un *Ur-telos* al eterno retorno. La necesidad inmanente al acontecer no puede confundirse con una predeterminación de su devenir. La determinación es determinación de los *quantum* de fuerza, no del acontecer mismo. Hay desequilibrio en las relaciones que se dan entre fuerzas determinadas, las cuales se encuentran en constante variación. Una fuerza no puede afectar o ser afectada más que de acuerdo a la determinación de su propia naturaleza. Hay una absoluta necesidad de que el mismo acontecer ocurra en un proceso cósmico en virtud de la relación de mutua determinación entre las diversas fuerzas que intervienen en el acontecer. Pero, hay que notar aquí que la absoluta necesidad de un mismo acontecimiento no viene dada por su paso de la posibilidad preformada a la realidad. Si así fuera, el devenir sería un simulacro de devenir, puesto que cada posibilidad ya estaría dada y sólo se realizaría conforme a una especie de plan teleológico. Si bien es cierto que en el devenir podemos trazar teóricamente una distinción entre dos momentos, el de la indeterminación y el de la determinación, esta última acontece a partir de la relación que se entabla entre las fuerzas que intervienen. Antes de que acontezca la relación, no podemos decir o pre-decir qué es lo que ocurrirá. La absoluta necesidad de un acontecimiento está dada en función de la determinación inmanente a cada una de las fuerzas que intervienen en la relación. Para que acaezca de manera absolutamente necesaria un acontecimiento es menester que se relacionen las mismas fuerzas que lo han causado.

Veamos cómo el propio Nietzsche nos ofrece una interpretación del eterno retorno en la que se va esclareciendo el contenido positivo de su pensamiento más fuerte:

La nueva concepción del mundo

- 1) El mundo subsiste; no es nada que devenga, nada que transcurra. O mejor: deviene, transcurre, pero nunca ha empezado a devenir y nunca ha acabado de transcurrir -se *conserva* en ambos... Vive de sí mismo: sus excrementos son su alimento...
- 2) La hipótesis de un mundo *creado* no debe preocuparnos ni un instante. El concepto de «crear» es hoy totalmente indefinible, inaplicable; meramente una palabra todavía rudimentaria de tiempos de la superstición; con una palabra no se explica nada. La última tentativa de concebir un mundo que *comienza* se ha hecho recientemente varias veces con ayuda de un procedimiento lógico -casi siempre, como se puede adivinar, con una segunda intención teológica. (, 2006:604).

Una nueva concepción del mundo, libre de la ilusión teológica-teleológica de un mundo creado, emerge del pensamiento nietzscheano. La subsistencia del devenir no implica de ninguna manera que haya un *Ur-telos*. Asumir esta nueva concepción del mundo es la condición previa necesaria para enunciar y afirmar al eterno retorno. En esta enunciación de la condición, encontramos una equiparación entre devenir y eterno retorno: el devenir es aquello que se conserva y se repite eternamente sin tener comienzo ni fin. Sin embargo, ello no implica que la dirección en la que corra el eterno retorno sea ontológicamente indiferente:

- 3) Recientemente se ha querido encontrar varias veces una contradicción en el concepto de infinitud del tiempo del mundo hacia *atrás*: incluso se la ha encontrado, pagando el precio, ciertamente, de confundir <la> cabeza con la cola. Nada podría impedirme decir, contando hacia atrás a partir de este momento, «así no llegaré jamás a un final»: del mismo modo que, partiendo del mismo momento, puedo contar hacia adelante, hasta el infinito. Sólo si quisiera cometer el error -y me cuidaré de hacerlo -de equiparar ese concepto correcto de un *regressus in infinitum* con el concepto *en absoluto inaplicable* de un *progressus* infinito

hasta ahora, si yo pusiese la *dirección* (hacia delante o hacia atrás) como lógicamente indiferente, empezaría a tomar la cabeza, este momento, por la cola: ¡eso se lo dejo a usted, señor Dühring! (Ídem.)

Del hecho de que no podamos designar un momento de la creación o un momento en el que todo devenir terminaría, no se sigue que el sentido que tome el devenir sea lógica y ontológicamente indiferente. Si así fuera, estaríamos “tomando la cabeza por la cola”, el tiempo sería igualmente reversible y la voluntad de igualar nivelaría todos los instantes al mismo valor. El tiempo del eterno retorno es un tiempo infinito cuyo sentido es jánico: corre, a partir del Instante, en ambas direcciones a la vez, cada vez. Cada Instante reúne en torno a sí a la serie de momentos que le preceden y le suceden, y los anuda de manera necesaria. Como el tiempo es infinito, no hay un punto de una serie, distinto del Instante, en el que el devenir coincida o vuelva a encontrarse. El número de series, al igual que el tiempo, es infinito, puesto que hay tantas series como Instantes. La necesidad es inmanente a cada Instante, es decir, afecta a la serie tempórea que lo hace posible.

4) Yo he encontrado este pensamiento en pensadores anteriores: cada vez lo determinaron segundas intenciones diferentes (-casi siempre teológicas, a favor del *creator spiritus*) Si el mundo pudiese en absoluto entumecerse, desecarse, perecer, convertirse en *nada*, o si pudiera alcanzar un estado de equilibrio, o si tuviera en absoluto cualquier meta que incluyese en sí la duración, la invariabilidad, el de-una-vez-por-todas (en pocas palabras, hablando metafísicamente: si el devenir *pudiera* desembocar en el ser o en la nada), entonces este estado tendría que haberse alcanzado. Pero no se ha alcanzado: de lo que se deduce... Esta es la única certeza que tenemos en las manos que pueda servir de correctivo contra una gran cantidad de hipótesis en sí posibles sobre el mundo. (Ídem.)

El devenir no desemboca en la nada ni en el ser ni en un estado de equilibrio; no tiene ni meta ni fin, es un sinsentido, un azar, una *hybris* reunida y volcada sobre sí misma. Con estas afirmaciones, las interpretaciones morales, teológicas o metafísicas de la existencia, han perdido gran parte de su valor. Siguen teniendo sentido, pero sólo desde el nihilismo. Y no por ello la interpretación inaudita del eterno retorno recae en el nihilismo pasivo; antes bien, empuña la potencia destructiva del nihilismo activo y crea una valoración inédita de la existencia que hace del eterno retorno un laberinto sonoro en el que podrían deleitarse y extasiarse aquellos que así lo desearan ante la multiplicidad de enigmas resplandecientes que brillan sobre sus paredes. Gozamos ahora del placer del perderse en el laberinto, entre cantos de sirena y sonidos amorfos. Carece de sentido buscar una salida-solución: los muros cambiantes del laberinto hacen absurda toda tentativa de resolución. El susurro de Nietzsche nos conmina a escucharle. Oigamos el devenir laberíntico del canto de Ariadna, inmersa sobre sí misma:

Filosofía

5) Si es *lícito* que el mundo sea pensado como una determinada cantidad de fuerza y como un determinado número de centros de fuerza -y toda otra representación sigue siendo indeterminada y, en consecuencia, *inutilizable* -de ello se deriva que ha de recorrer un número calculable de combinaciones, en el gran juego de dados de su existencia. En un tiempo infinito toda posible combinación se habría alcanzado una vez, en algún momento; más aún, se habría alcanzado infinitas veces. Y puesto que entre cada combinación y su próximo «retorno» han de haber pasado todas las combinaciones incluso posibles en absoluto, y cada una de estas combinaciones determina la sucesión entera de combinaciones en la misma serie, con ello estaría demostrado un ciclo de series absolutamente idénticas: el mundo como ciclo que ya se ha repetido infinitamente muchas veces y que juega su juego *in infinitum*. Esta concepción no es sin más una concepción mecanicista: pues si lo fuese, no determinaría un retorno infinito de

casos idénticos, sino un estado final. *Porque* el mundo no lo ha alcanzado, el mecanicismo nos ha de valer como hipótesis incompleta y solamente provisional (, 2006:605)

Llegamos al punto de máxima intensidad en la *exposición* del eterno retorno. Si tenemos un tiempo y una cantidad de fuerzas finita, se deduce que hay un número inconmensurable de combinaciones posibles entre las fuerzas que pueblan el Ser. Las fuerzas se combinan entre sí de tal manera que construyen entre sí *series finitas de mundos posibles*. *Cada serie contiene sobre sí misma la absoluta necesidad de su propia repetición. Sin embargo, no podemos considerar que haya una serie originaria que, tras haber sido recorrida en su totalidad, daría paso al inicio de otra serie, porque esto supondría asignar un Ur-telos al devenir, una serie por la cual y en la cual comenzaría y terminaría todo el proceso. Como ninguna serie posee una preeminencia ontológica sobre las demás, cuando una serie es recorrida por el devenir, el devenir abraza otra serie y la recorre. Acontece esto infinitamente.*

La identidad del eterno retorno afecta a la articulación inmanente de cada serie, no a la totalidad infinita de las series existentes. En un tiempo infinito, cada posibilidad diverge de manera infinita. Cada posibilidad divergente pertenece a una serie distinta, la de las posibilidades con las cuales converge. La sucesión entre series no está dada de una vez y para siempre; está determinada en función de la determinación de las fuerzas que entran en relación. La determinación que recibe una serie está dada por la determinación de las fuerzas que entran en relación. Las fuerzas que se relacionan entre sí determinan las relaciones seriales. Simultáneamente coexisten todas las series de manera virtual; sólo hay una serie que está aconteciendo. Para que acontezca el paso de una serie a otra es menester que una posibilidad –convergente en relación a la serie a la que pertenece- diverja y surja con ello otra

serie –respecto a la cual esta posibilidad divergente se torna convergente. Una posibilidad expresa una relación de fuerzas indeterminadas.

Desde esta perspectiva, hay un eterno retorno de lo idéntico, que se efectúa en relación a la serie de mundo posible que está ahí expresada; y, a la vez, hay un eterno retorno de lo diferente, por cuanto las series de mundos posibles que se van sucediendo son cualitativamente distintas entre sí (de otro modo, no podríamos y no tendría sentido diferenciar una serie de otra). Lo que se repite infinitamente de la misma manera es la serie de un mundo posible, no el orden de sucesión de las series. Aún cuando Nietzsche habla de “ciclos de series”, no podemos pensar que este ciclo de series se asemeje a un proceso natural cósmico. Ya el reproche de Zarathustra a la interpretación del eterno retorno que daban sus animales nos prevenía contra ello. Y no podríamos pensarlo porque, si asumiéramos que hay una predeterminación de la repetición de las series, estaríamos ante una falsa imagen del devenir en la que no dejaríamos que se diera la relación de devenir entre diversas fuerzas, sino que supondríamos que, dada una relación entre dos fuerzas, el resultado del proceso sería siempre el mismo. Si en una relación entre una fuerza activa y una fuerza reactiva triunfara siempre la fuerza reactiva, porque así está predeterminado, no podríamos pensar en la posibilidad de una transvaloración de todos los valores. Si tal transvaloración es posible, lo es en virtud de que la relación entre las fuerzas varía y deviene-otra y no se mantiene siempre la misma. De igual manera, acontece con la sucesión entre series. No podemos saber de antemano en qué posibilidad contingente la serie comenzará a divergir para hacer converger otras posibilidades. *Amor fati* sobre cada posibilidad...

CAPÍTULO II.

Repetición diferencial del eterno retorno.

“Weltspiel, das herrliche,
Mischt Sein und Schein
Das Ewig –Narrliche Mischt
uns –Hinein“

[El gran juego del mundo
mezcla la apariencia y el ser;
y la eterna locura a nosotros]

Fragmentos póstumos

2.1. Posible mapa del filosofar deleuzeano.

Trazamos ahora un mapa posible sobre la proliferación de problemas y conceptos creados por Gilles Deleuze. Frente a una posible caracterización esquemática demasiado simple que dividiría en tres períodos la producción maquina de la escritura deleuzeana (a saber: en trabajos monográficos, obras en solitario y escritura a dúo con el esquizoanalista Félix Guattari), nosotros preferimos trazar una línea transversal que recorre los distintos tipos de escritura por los que pasa Deleuze. Y no porque haya una supuesta identidad filosófica que estaría preservada a través del tiempo, sino porque el propio Deleuze hizo de la repetición una de las potencias más altas de la filosofía. La pregunta de Deleuze, en este sentido, es ¿hasta qué punto puedo repetir sin hacer de la repetición una repetición de lo Mismo? O, dicho de otra manera, ¿cómo hacer de la repetición una potencia creadora de nuevos sentidos y nuevos problemas?

No obstante que efectuaremos un corte posible sobre el pensamiento deleuzeano, en virtud de la naturaleza de nuestro problema que es el del eterno retorno, ello no impedirá que mostremos de manera breve una imagen de la filosofía deleuzeana. Invocamos, otra vez, la repetición de lo diferente para poder hacernos esta imagen precaria sobre el pensamiento deleuzeano. Los problemas y los conceptos vuelven, entre una obra y otra, de manera *diferida*. De ahí que enarbolemos esta posibilidad de presentar una imagen, limitándonos a *exponer* los problemas y conceptos que emergen solamente en tres de sus obras, a saber: *Nietzsche y la filosofía, Diferencia y repetición y Lógica del sentido*⁹. Acordamos, con Zourabichvili, que, si uno de los conceptos con los que se confunde el andar nomádico deleuzeano es el de *pliegue*, los problemas y conceptos que Deleuze crea posteriormente estaban ya replegados en estas obras “tempranas”, las cuales serán el germen para el despliegue de un auténtico rizoma del pensar.

Deleuze ha sido un postkantiano. De ahí que uno de los problemas que articulan su pensar sea el de las condiciones de emergencia de nuevos sentidos para el pensamiento y para la existencia. ¿Cómo hacer para producir nuevos sentidos? Esta pregunta resuena desde *NF*, atraviesa *DR* y articula *LS*. Una respuesta deleuzeana a este problema está elaborada a partir del concepto de sentido. Hay aquí una resonancia y un desplazamiento en relación a la problemática nietzscheana sobre el sentido de la existencia. En efecto, si para Nietzsche el problema era el de si la existencia tenía algún sentido, para Deleuze el problema es el de las condiciones de emergencia del sentido. En Deleuze, hay exceso y defecto de sentido; de lo que se trata ahora es de mostrar cuáles son las condiciones en las que es posible el surgimiento y la proliferación de nuevos sentidos.

⁹ En lo sucesivo, adoptamos las abreviaturas siguientes para referirnos a las obras deleuzeanas, aún cuando nuestro pensar parta, como hemos dicho, solamente de tres de ellas: *Lógica del sentido (LS)*; *Diferencia y repetición (DR)*; *Nietzsche y la filosofía (NF)*; *El bergsonismo (B)* *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia (AE)*; *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia (MM)*; *La isla desierta y otros textos (ID)*; *Foucault (F)*.

El sentido es una producción maquina que proviene del sinsentido. El sinsentido está presente simultáneamente en el sentido. El sentido es un efecto de superficie que se expresa a través del lenguaje, pero que a la vez excede al propio lenguaje. El sentido no se confunde con la designación, ni con la manifestación, ni con la significación, puesto que el sentido es su condición de posibilidad; cabalga entre los estados de cosas y los efectos incorpóreos del acontecimiento¹⁰. No obstante, el sentido tiene que ser producido cada vez, no preexiste a su producción. Cuando el deseo inviste el campo social, el *socius*, se producen enunciados como agenciamientos colectivos. La producción de enunciados es posible porque el sentido precede a la enunciación, aunque no pueda expresarse fuera de ella.

¿Cómo pensar a la diferencia sin subordinarla a una imagen en la que dependería de una identidad que niega todo lo que ella no es? ¿Cómo hacer una ontología de la diferencia? Este será otro de los problemas descubiertos e inventados por Deleuze a los que consagrará gran parte de su vida filosófica. Deleuze muestra que, en la historia de la filosofía, cada vez que ha intentado pensarse el concepto ontológico de diferencia, lo único que se ha logrado ha sido conjurar la potencia diabólica y desconcertante de la diferencia. La filosofía siente como el sinfondo ruge cada vez que es invocada la potencia apolíneo-dionisiaca de la diferencia. Apolo se ha inventado un mundo en el que los peligros de la diferencia han sido conjurados por la subordinación de ésta a la cuádruple raíz de la representación (identidad en el concepto, la oposición en la determinación del concepto, la analogía en el juicio y la semejanza en el objeto)¹¹. La imagen representativa del pensamiento, que confiere una primacía ontológica y

¹⁰ Nuestra pretensión, en este breve apartado, se reduce solamente a mostrar una imagen cartográfica y esquemática sobre el pensamiento deleuzeano. De ahí que, queda al lector que así lo desee hacer una revisión más minuciosa de los conceptos que aquí aparecen (las tres dimensiones de la proposición: designación, manifestación y significación; sentido, sinsentido, acontecimiento). Para ello, remitimos a *LS*, series III, V, XI.

¹¹ Reiteramos que, en virtud de que nuestra exposición no versa sobre el pensamiento deleuzeano sino sólo en cuanto toca la interpretación del eterno retorno nietzscheano, la imagen que presentamos de la filosofía deleuzeana no es sólo incompleta sino sumamente acotada. Por ello, remitimos a *DR*, cap. III, p. 213 y siguientes para quienes deseen sumergirse en el problema de la crítica de la representación. Este es uno de los problemas

epistemológica al sujeto sobre el objeto, y hace de este último una mera representación del sujeto, es sólo una imagen posible sobre el mundo. No es la única, y esta imagen moral se muestra como derivada¹² en relación a un pensamiento de la diferencia sin imagen. Desde el pensamiento representativo, la diferencia sólo puede ser definida en términos negativos (la diferencia es aquello que *no es* el objeto), y en relación a una supuesta identidad previa (para señalar la diferencia entre dos objetos, se indican cuáles son las cualidades esenciales que constituyen la identidad de cada uno y se dice entonces que, uno de los dos objetos es diferente porque *no* tiene las mismas cualidades). La diferencia queda subsumida bajo un concepto que la disuelve y la integra en un todo más amplio: la Mismidad.

La revolución copernicana en torno a la diferencia se efectúa cuando desplazamos la mirada y asistimos a la eterna repetición creadora de la diferencia. La diferencia es creación de multiplicidades, proceso de diferenciación, expresión de fuerzas, creación de nuevos sentidos. Ya no se hace de la diferencia una mera diferencia de grado o de intensidad que sólo puede ser comprendida en función de una sustancia o un sustrato que la soportaría; la diferencia ahora es pensada en como diferencia de naturaleza, como diferencia *en sí*, como diferencia del afuera, como diferencia que se diferencia de sí misma y como diferencia diferenciante. La diferencia es el medio heterogéneo en el que se relacionan las diferencias, produciendo síntesis conectivas, disyuntivas-inclusivas y divergentes.

La diferencia tiene como correlato la repetición. La diferencia se repite cada vez que *se* diferencia. Desde un pensamiento representativo, la repetición es concebida como repetición

que conecta a Michel Foucault con Deleuze. Puede verse, a este respecto, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1968.

¹² Usamos este concepto no en su acepción heideggeriana (el pensamiento de la diferencia no se pretende originario respecto a la imagen representativa del pensamiento) sino en un doble sentido: por un lado, recuperando el concepto lyotardiano de *deriva* (aquello que va sin rumbo fijo y predeterminado pero también aquello a partir de lo cual puede surgir algo inédito, sin necesidad de erigir a la crítica como juez supremo que poseería la Verdad; en este sentido, cfr. Lyotard, *A partir de Marx y Freud*, Fundamentos, Madrid, 1975.); por otro, aludiendo al proceso de diferenciación por medio del cual, en el cálculo diferencial, se hacen derivar funciones a partir de sí mismas. Retomaremos este concepto más adelante.

de lo Mismo, como copia del Modelo, como identidad entre diferencias. Mas, desde un pensamiento nómada y subversivo, la repetición, al igual que la diferencia, deviene creadora. La repetición ya no es *de* lo Mismo; es lo Mismo que persiste, subsiste y existe tras el surgimiento de cada diferencia; ya no es copia, deviene simulacro; ha dejado de ser repetición de lo Idéntico para ser repetición de lo Diferente (la interpretación deleuzeana del eterno retorno encuentra su materia desde esta concepción de la repetición). La repetición, al igual que la diferencia, es ontológica. La univocidad del Ser se expresa por medio de la diferencia y la repetición. El Ser se dice en el mismo sentido de la repetición de lo diferente, de la diferencia de la repetición. Cada diferencia encierra su propio tiempo. Y, cuando la diferencia se repite, la repetición se distiende para contraer las diferencias de naturaleza que hay entre cada caso de diferenciación. De esta manera, la repetición puede ser cada vez creadora, porque implica *virtualmente* a las diferencias *actuales* y porque engendra una diferencia que no se parece a las diferencias *actuales*. La repetición es el medio que hace posible la emergencia de diferencias. De ahí que sea una repetición *diferida*¹³.

Hemos hablado de diferencias. Y la diferencia no puede ser pensada sin remitirla al concepto de multiplicidad. No obstante, hay que distinguir, con Deleuze, entre dos tipos de multiplicidad. Por un lado, tendríamos una multiplicidad cuantitativa o de masa, cuyos caracteres serían “la gran cantidad, la divisibilidad y la igualdad de los miembros, la concentración, la sociabilidad del conjunto, la unicidad de la dirección jerárquica, la organización de territorialidad o de Territorialización, la emisión de signos” (*MM*,39). Por su parte, una multiplicidad cualitativa o de manada se distingue por “la pequeñez o restricción del número, la dispersión, las distancias variables indescomponibles, las metamorfosis

¹³ Hacemos uso de la cursiva para indicar no solamente la relación de mutua implicación entre la diferencia y la repetición, sino también para señalar la naturaleza tempórea de ambas expresiones del Ser: la repetición que engendra diferencias no es inmediata; se da en el tiempo siendo este mismo tiempo. Abordaremos esta cuestión de la relación entre el tiempo, la diferencia y la repetición más adelante.

cualitativas, las desigualdades como diferencias o saltos, la imposibilidad de una totalización o una jerarquización fijas, la variedad browniana de las direcciones, las líneas de desterritorialización, la proyección de partículas” (Ibíd.). En ambos tipos de multiplicidad está expresada la diferencia, sólo que de manera distinta.

En una multiplicidad cuantitativa, numérica o de masa, la diferencia es diferencia actualizada, diferencia de grado entre entidades cuyo devenir ha cesado temporalmente. Cada diferencia es numéricamente distinta, lo cual equivale a decir que cada diferencia es *una*, que es unidad tranquilamente constituida. Así, todas las diferencias son iguales, en tanto que cada diferencia es *una* y comparte con las demás este carácter de unidad. De esta manera, la multiplicidad queda dividida en unidades numéricamente distintas, con lo cual, la diferencia ha quedado subordinada jerárquicamente a la multiplicidad (totalidad) a la que pertenece. La diferencia queda inserta en el Uno-Todo.

En una multiplicidad cualitativa, diferencial o de manada, la diferencia es diferencia virtual, y la actualización de esta virtualidad no está calcada sobre la base de lo real, de lo ya existente. Es por ello que la diferencia virtual engendra lo nuevo, lo inédito, lo inaudito, lo increado. Aquí, no tenemos entidades bien constituidas; estamos en el campo de las singularidades preindividuales y de las individuaciones impersonales (haecceidades)¹⁴. Por tanto, cada diferencia es múltiple. La diferencia es diferencia de naturaleza; cualitativamente se distingue de toda diferencia. Las relaciones entre diferencias no están jerarquizadas sino que varían a cada momento y producen, cada vez, nuevas diferencias, es decir, nuevas multiplicidades porque entran en nuevas relaciones con otras diferencias.

¹⁴ Devenires que no pasan por la forma del sujeto, ni de la representación, sino que se gestan a partir de la relación diferencial entre elementos heterogéneos (diferencias), tales como una hora, una fecha, una batalla. Para ahondar en estas nociones, cfr. *LS*, series Novena, Decimocuarta, Decimoquinta, y *MM*, meseta “1730- Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible”, „Recuerdos de una haecceidad”.

Hasta aquí el trazado del mapa. Sabemos de su incompletud y de su precariedad. Mas, lo proyectamos como una provocación para explorar el plano de inmanencia deleuzeano. Nuestro trazado sólo rescata aquellos conceptos que habremos de usar en esta investigación. Dejamos al lector virtual la osadía de aventurarse en un viaje sobre este pensar y abrimos paso a una topología de las alianzas y filiaciones desde y contra las cuales Deleuze se posiciona en la historia de la filosofía.

2.2. Posicionamiento topológico de la interpretación deleuzeana de Nietzsche.

La filosofía deleuzeana en su emergencia está atravesada por una multiplicidad de pensadores que constituyen una constelación desde, contra y a favor de la cual Deleuze piensa aquello que no ha sido todavía pensado. Y decimos *pensadores*, porque Deleuze recurre a los más diversos ámbitos literarios, matemáticos, artísticos y científicos para extraer de ellos una diferencia que posibilite pensar; y, porque pensar no es una osadía exclusivamente filosófica, aunque sí lo sea pensar creando conceptos. Convoca esta máquina de guerra nómada para evadir la filosofía del Estado de Hegel y el pensamiento de la representación que comienza con Aristóteles.

De entre la constelación de pensadores que Deleuze retoma, entresacamos a Bergson, Klossowski y Nietzsche, en virtud de que son estos pensadores quienes atraviesan el pensamiento deleuzeano que va desde *NF* hasta *LS*. Recordemos que los problemas y conceptos que aparecen en estas obras, junto con *DR*, son los que posibilitan nuestra investigación en torno a la interpretación deleuzeana del eterno retorno en Nietzsche.

2.2.1. El propósito deleuzeano de deshegelianizar la filosofía

Hegel sentó las bases del pensamiento de la representación. Múltiples han sido las aportaciones de Hegel no sólo a la filosofía sino a la cultura. Su teoría del Estado, su filosofía de la historia, la imagen del pensamiento representativo, la dialéctica especulativa son algunas aportaciones de la herencia hegeliana. Nosotros retomamos brevemente la filosofía de la historia de Hegel para resaltar su contraste con otra posible interpretación del devenir histórico. Para Hegel la filosofía se confunde con la historia y no puede ser pensada sin ésta. La historia es el proceso de desarrollo mediante el cual el Espíritu Absoluto va tomando gradualmente Conciencia de sí. El camino que sigue el Espíritu Absoluto va desde la indeterminación de la certeza sensible hasta devenir autoconciencia. En este camino, el Espíritu va avanzando lenta y dolorosamente a través del trabajo de lo negativo. Cada nuevo paso implica la negación de lo que se ha sido para devenir lo que se llegará a ser. La más alta manifestación fenoménica del Espíritu es el Concepto, que sólo la filosofía puede alcanzar. El movimiento del Espíritu va realizándose como *Aufhebung*. Sólo asumiendo y superando el Pasado puede el Espíritu ir del Yo hasta el Nosotros. De esta visión, se sigue la idea de Progreso.

Siguiendo esta lógica, toda filosofía que intentase posicionarse *contra* Hegel estaría condenada a quedar integrada en el movimiento del Espíritu Absoluto como uno de sus *momentos*. La negación sólo sería un momento parcial, en relación con un primer momento contra el cual se posiciona. Ambos tendrían que quedar superados en un tercer momento que asumiera e integrara a sus predecesoras. Hay, así, una teleología de la historia (y de la historia de la filosofía).

La estrategia que usa Deleuze para no quedar atrapado en la gran telaraña hegeliana es la *deriva*¹⁵ y no la confrontación crítica directa, puesto que ello supondría ya estar jugando en el terreno hegeliano¹⁶. Deleuze hace otra cosa desde, contra y favor de la propia filosofía. Deriva a partir de la tradición filosófica y, a la vez, va a la deriva en la historia de la filosofía. Al pensar la diferencia desde sí misma y no como lo que ella no es, es decir, en relación a una identidad previa, Deleuze puede pensar a las interpretaciones filosóficas distintas de la hegeliana como diferencias en sí mismas. Lo mismo vale para su filosofar. Y es Bergson el filósofo que va posibilitar un pensamiento de la Diferencia. Lo que Deleuze busca es una salida, una línea de fuga, una posibilidad para pensar de otro modo.

En *Bergsonismo*, Deleuze retoma la crítica de Bergson respecto a las dos formas de lo negativo: lo negativo de limitación y lo negativo de oposición. Ambas formas, ancladas a la diferencia, hacen de ésta o una abstracción o, cuando más, una diferencia degradada. La diferencia, para ser pensada en sí misma, sólo puede ser pensada como diferencia de naturaleza, como heterogeneidad radical respecto de sí y de lo diferente. La diferencia es impulso vital de diferenciación. Cada una de sus actualizaciones contiene en sí su propia diferenciación virtual. Hay una coexistencia virtual de todas las diferencias de naturaleza. La

¹⁵ Recuperamos este concepto de J.-F. Lyotard, quien hace uso de él para señalar que la filosofía contemporánea no puede seguir una línea teleológica programática sino que sólo puede ir a la deriva y hacer derivaciones a partir de su pasado. Lyotard contrapone la deriva a la crítica porque esta última supondría que hay una verdad desde la cual se legitima la invalidez de una interpretación. La labor crítica se efectúa en nombre de una supuesta verdad a la cual ya no se le somete a la propia crítica porque funciona como fundamento para ella misma. Cfr. *A partir de Marx y Freud*. Deleuze encuentra un proyecto similar de ruptura con las filosofías críticas en Bergson. Cfr. “*Bergson.1859-1941*” en *ID*.

¹⁶ Michael Hardt en *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, hace girar todo el filosofar deleuzeano en torno a cómo dejar de pensar desde Hegel. A nosotros nos parece que este proyecto sólo está presente en las primeras obras (desde *B* hasta *DR*). Después, consideramos que el propio Deleuze se da cuenta de que una manera de evadir la red totalizadora hegeliana es crear diferencias en el pensamiento, tal como lo hacían los filósofos pre-hegelianos. Los post-hegelianos se tomaron tan en serio a Hegel que se hizo imposible todo intento de salida fuera de este pensamiento. De ahí la tentativa recurrente de volver a los filósofos que pensaron de una manera distinta a Hegel (Kant, Leibniz, Spinoza, Hume) y que no pudieron quedar atrapados en la totalidad hegeliana por precederla.

diferencia se crea a sí misma en virtud de su propia autopóiesis inmanente; no hay ninguna exterioridad¹⁷ ni ninguna negatividad que provoque el devenir de la diferencia.

Deleuze comienza a gestar una filosofía de la diferencia a partir de su encuentro con Bergson. Deleuze distingue dos planos, en los cuales es posible pensar la diferencia sin el lastre hegeliano: uno metodológico y otro ontológico. Desde el punto de vista metodológico, “se trata de determinar la diferencia de naturaleza entre las cosas: solamente así podremos «volver» a las cosas mismas y dar cuenta de ellas sin reducirlas a algo distinto, captarlas en su ser” (*ID*, 45). El ser de los entes es la diferencia. La diversidad de los entes son ellos mismos esta diferencia de naturaleza. No es que la diferencia se establezca entre la identidad preconstituída de los entes sino que se establece *entre* las diferencias de naturaleza que ellos mismos *son*. Metodológicamente, habría que determinar en qué consiste esa diferencia que cada ente es. Desde el punto de vista ontológico, tendríamos que “esperar que la misma diferencia sea alguna cosa, que tenga una naturaleza y que nos entregue el Ser” (*Ibíd.*). Indagar la naturaleza de la diferencia es preguntar ontológicamente por el sentido del Ser porque el Ser se dice de lo diferente.

Lo que Deleuze busca es una inversión categorial que posibilite un pensamiento de la diferencia fuera del mundo de la representación. Ello implica, entre otras cosas, deshacerse de la imagen del tiempo que nos ofrece este modelo: un tiempo lineal, con un principio en el que el Ser emerge de la Nada, y un fin en el que alcanzaría el punto culminante de su autorrealización. Con Bergson, Deleuze puede pensar dos modos distintos en los que el tiempo adquiere un carácter sintético que va más allá del esquema temporal lineal. Ellos son la

¹⁷ Ello no implica que la diferencia esté encerrada en una burbuja ensimismada. Hay un Afuera que no se confunde con la exterioridad. En efecto, el Afuera es la relación (de fuerzas) de la diferencia con la diferencia que engendra lo *diferente* impensado; mientras que la exterioridad es aquello que la diferencia *no es*, es decir, una negatividad transitoria y trascendente de la cual provendría la forma del Todo desde su origen. La exterioridad sería una totalidad que contendría ya, preconfiguradas, las formas-esencias que irían progresivamente poblando a la totalidad interior consciente de formas esenciales realizadas, la cual desplegaría a su vez, todo aquello que ha asumido y superado.

síntesis pasiva del *habitus* y la síntesis activa de la Memoria. La primera síntesis contrae una repetición de una serie de elementos, la cual posee una determinada duración que difiere por naturaleza de otras duraciones que, a su vez, contraen distintas series de elementos. Preeminencia del Presente sobre el Pasado y el Futuro plegando a ambos sobre sí mismo. El Presente aparece como el tiempo de la fundación. Una multiplicidad de duraciones coexiste, contrayendo diversas series heterogéneas indiferentes entre sí. La segunda síntesis, la síntesis activa de la Memoria, es quizá la que más debe a Bergson y responde al problema del pasaje del tiempo. Esta síntesis conjunta en la Totalidad virtual ontológica de una ilimitada Memoria los diversos grados contraídos del Ser. Mnemosine como fundamento que constituye la dimensión del Pasado puro.

No obstante, entre ambas síntesis existe diferencia de naturaleza. “La una [síntesis del Habitus] es repetición de instantes o elementos sucesivos e independientes mientras que la otra [síntesis de la Memoria] es una repetición del Todo según distintos grados de contracción. Si la primera síntesis era productora de una multiplicidad de duraciones coexistentes pero indiferentes entre sí, la segunda síntesis muestra, por el contrario, que no hay más que un solo tiempo (PELLEJERO, 2007:181)”¹⁸. El eterno retorno, visto desde la perspectiva de Cronos monocentrado, aparecerá como repetición del Todo en el que se coordinan las diversas series para conjurar el caos. Volveremos más adelante sobre este punto.

Y más aún, la tercera síntesis del tiempo está inaugurada por la distinción entre lo actual y lo virtual, distinción que Deleuze retoma de Bergson. En efecto, el problema de cómo puede el presente devenir pasado ha sido resuelto, pero sólo en un sentido. Hace falta pensar

¹⁸ Recordemos el último capítulo de *Bergsonismo*: “¿Una sola o varias duraciones?”, en el que Deleuze plantea que, desde el punto de vista del individuo*, existen tantas duraciones como contracciones se efectúan, pero, desde el punto de vista de una Totalidad virtual ontológica o Memoria del Ser, no existe más que una sola Duración, que comprende e implica a la multiplicidad proliferante de duraciones actuales y virtuales.

* Entendemos individuo en el sentido de sujeto larvario, de contracción de instantes, de contemplaciones que se realizan ontológicamente en la diversidad infinita de entes.

cómo el pasado, distendiéndose, puede alcanzar al presente, es decir, cómo llega a actualizarse el pasado en el presente. La actualización del pasado en el presente puede acontecer gracias a la naturaleza virtual del pasado. Mas lo virtual no se dice solamente del pasado, sino de todo aquello que es “real sin ser actual, ideal sin ser abstracto”, de todo aquello que efectúa una diferenciación en el Ser. Si el presente puede salir de sí y devenir pasado en virtud de su contemporaneidad con este último, ahora, el problema que aparece es el de cómo puede el pasado virtual actualizarse cada vez en las series que articulan al presente. La pregunta que se sigue de este problema es la que interroga sobre las condiciones de posibilidad que permiten que el tiempo pueda salir de sí mismo para lanzarse al porvenir.

El par conceptual actual-virtual permite comenzar a pensar la tercera síntesis pero no da cuenta de ella en su totalidad, por lo que Deleuze navegará hacia la fantástica isla desierta de Zaratustra y Nietzsche. Nosotros también postergaremos la exposición de esta tercera síntesis hasta el advenimiento del Aión. Por lo pronto, sólo diremos que la inversión categorial buscada por Deleuze para pensar la diferencia desde sí misma cobra sentido a partir de que comienzan a proliferar distintas síntesis seriales del tiempo. Cada síntesis engendra sus propias diferencias a partir de las repeticiones que en ella se gestan.

2.2.2. Klossowski, el círculo vicioso y la *Stimmung* disolvente de la identidad.

Hay un punto medio en el que el eterno retorno puede ser pensado *a la vez* como eterno retorno de lo idéntico y como eterno retorno de la diferencia, aunque en un sentido que parece insinuar al deleuzeano. Este punto medio lo constituye el filosofar de Pierre Klossowski. Como Janos, el pensamiento de Klossowski mantiene uno de sus sentidos tirando hacia la identidad de la repetición en el retorno y al otro jalonando hacia la instauración de una

diferencia en el sujeto disuelto por el pensamiento más aterrador. Deleuze retomará este último sentido y lo radicalizará para extirparlo del sujeto y extenderlo a la totalidad de lo existente. Revisemos aquello que Deleuze hará derivar hacia su pensamiento.

Para Klossowski, el pensamiento del retorno es, antes que nada, una intensidad. En cuanto tal, acontece como una *Stimmung* que se expresa en un sujeto, traspasándolo en su individualidad. Esto quiere decir que este pensamiento precede a su encarnación en un sujeto y que, por tanto, el sujeto es sólo el medio de expresión de un sentido que viene a enunciarse por vía suya. El sentido que se expresa en el sujeto proviene de su relación con el Caos. “Cualquier significación sigue siendo función del Caos generador de sentido. *La intensidad obedece a un caos moviente sin comienzo ni fin*. Así, en cada uno, aparentemente en su poder, se mueve una intensidad cuyo flujo y reflujo forman las fluctuaciones significantes o insignificantes del pensamiento que, de hecho, no pertenece a nadie; no tiene ni comienzo ni fin.” (Klossowski, 1995:69).

Al ser una intensidad, el pensamiento deviene flujo fluctuante sin principio ni fin que se efectúa en *un* sujeto. De esta manera, el sujeto es afectado por el Caos que imprime sobre él su movimiento y así es forzado a generar intensivamente un nuevo sentido para el pensamiento. Si el Caos produce el pensamiento del eterno retorno como una intensidad y esta intensidad lleva sobre sí el movimiento sin comienzo ni fin propio del Caos, el sujeto en el que se piensa este pensamiento también es afectado fluctuantemente en su identidad por este flujo. Deleuze recuperará el carácter de flujo del pensamiento y las consecuencias disolventes y anónimas que se siguen de ello para el sujeto.

Klossowski resalta la ausencia de principio y de fin que se sigue de pensar al tiempo como eterno retorno de lo idéntico. En efecto, si todo se repite de la misma manera eternamente, no podemos establecer ni un punto de inicio ni uno de llegada al devenir infinito

del Ser. De ahí que el eterno retorno sea llamado por Klossowski *Círculo vicioso*. “El *Círculo vicioso* reintegra a la experiencia del *Fatum* –bajo la forma de movimiento sin comienzo ni fin– el juego del *Azar* y de sus mil combinaciones como múltiples series que forman una cadena –imagen del destino que, como círculo, sólo puede volver a desearse ya que únicamente puede *recomenzar*” (Ibíd., 1995:76). Las series que conforman la cadena del *Círculo vicioso* se van efectuando azarosamente.

En virtud de que la revelación de este pensamiento acontece a partir de una cierta *Stimmung* en la que el sujeto repite *la tonalidad* del devenir eterno sin principio ni fin del *Caos*, la intensidad que atraviesa al sujeto se expresa como *pathos* que lo excede y lo afecta. El círculo vicioso comienza a ser pensado como fatalidad ineludible e insalvable. Así “la fatalidad se confundiría con la fuerza del impulso que, precisamente, excede la “voluntad” del agente y lo modifica amenazando su identidad estable” (Ibíd., 1995:78). La intensidad del pensamiento del retorno pone en relación directa al sujeto *páthico* con el *Caos* que lo atraviesa y hace fluctuar su identidad al ponerlo en consonancia con el devenir sin principio ni fin del *Círculo vicioso*.

De esta manera, Klossowski ha reunido los dos sentidos del eterno retorno y ha puesto el acento sobre la afección que ejerce este pensamiento en su carácter de idéntico sobre la identidad del sujeto hasta disolverla. Si en Klossowski hay un descentramiento del sujeto, en Deleuze habrá un descentramiento del Ser. Con ambos pensadores, asistimos a la aventura de pensar la Identidad como Diferencia y no a la Diferencia desde la Identidad¹⁹. Deleuze desviará el *Caos* sin principio ni fin hacia lo que será un eterno retorno de la Diferencia.

¹⁹ Este último proyecto sería la *Odisea* hegeliana. Hay, tanto en Klossowski como en Deleuze, una tentativa por encontrar una salida al pensamiento hegeliano en el que toda diferencia tendría que quedar integrada a una Identidad.

2.2.3. La apropiación sobre Nietzsche y la emergencia de una nueva imagen del pensamiento.

Hay una profunda pasión filosófica de Deleuze hacia Nietzsche, pasión que se manifiesta desde los primeros escritos y que prosigue a lo largo de toda la obra deleuzeana de muy diversas maneras. Diferimos respecto de la interpretación de Hardt, quien afirma que la ontología de Deleuze se nutre mayoritariamente del suelo bergsoniano, ya que, si bien, el concepto deleuzeano de diferenciación da cuenta del devenir del Ser a través del par virtual/actual, la univocidad del Ser se alía, para poder ser pensada y afirmada, con la potencia dionisiaca de un eterno retorno descentrado, llevando la impronta de Nietzsche. Hardt reduce el impacto de Nietzsche sobre Deleuze al terreno ético²⁰; a nosotros nos parece que Nietzsche excede infinitamente este terreno hasta el punto de deshacerlo, imbricándose en el pensamiento epistemológico, político y estético deleuzeano.

Habría que distinguir, de manera sumamente esquemática, la presencia de diversos encuentros entre Nietzsche y Deleuze, efectos del devenir que el propio pensamiento nietzscheano provoca sobre el agenciamiento deleuzeano. Un primer encuentro estaría articulado en torno a la problemática del sentido y el valor ligados a la ontología de la diferencia. Este primer encuentro comprendería desde el lejano artículo sobre Nietzsche publicado en 1952 hasta *LS* en el 69. Un segundo encuentro giraría en torno al problema de

²⁰ Es más, consideramos que todo intento por extraer una “ética” de pensadores que miran de soslayo esta disciplina son un signo del intento por recodificarlos y hacerlos “pensables” para la gran mayoría. Así sucedió con Heidegger y su ontología fundamental; así se intenta ligar a Deleuze y a su potencia maquínica de pensamiento con una neo-axiología, a partir del concepto de valor que el propio Deleuze extrae de Nietzsche, sólo que para ligarlo con fuerzas del Afuera que de ninguna manera se confunden con una valoración subjetivista que vendría a dar algún “sentido” a la existencia. Por el contrario, tanto Heidegger como Deleuze asumen la muerte de Dios y la muerte del Hombre en toda su crudeza y desafío, aunque de maneras distintas. De ahí que pensemos que todo intento por entresacar una “ética” de un pensamiento caoideo necesite como presupuesto la postulación de un sujeto que asuma como suya una racionalidad que oriente su actuar. Y repetimos: ni en Heidegger ni en Deleuze encontramos esta estructura subjetiva predispuesta para ser ocupada por todo aquel que se reconozca en ella.

conectar las fuerzas del pensamiento con su Afuera gestando así un devenir-revolucionario. En este encuentro aparecerá Guattari y el esquizoanálisis. En este múltiple encuentro, el pensamiento ya no sólo produce sentido sino que deviene una fuerza que actúa directamente sobre su Afuera, entabla una relación con otras fuerzas y engendra la posibilidad de nuevas creaciones. Y habría un tercer encuentro entre Nietzsche y Deleuze en el que el problema que co-crean, tras la crisis del concepto de “verdad”, es el de la potencia creadora de lo falso o del valor de la interpretación en tanto generadora de sentido que incide y actúa sobre el mundo.

Nietzsche hace posible la emergencia de nuevos sentidos e interroga acerca del valor del sentido y del sentido del valor que le confiere una determinada interpretación a la existencia en general. ¿Qué sentido se esconde y se expresa a través de una determinada interpretación (moral, por ejemplo) de la existencia? ¿Qué valor tiene este sentido? La pregunta que Deleuze deriva de este problema es: ¿Qué sentido hay que crear para poder pensar al Ser y que pueda decirse de aquello que difiere? De esta manera, logra no sólo articular el problema del sentido del Ser sino conectar directamente este problema con el de la repetición de lo diferente, es decir, con su interpretación del eterno retorno como matriz de la diferencia.

Es en tanto sentido que responde a una determinada interpretación como el eterno retorno de la diferencia deviene fuerza que incide y afecta al pensamiento. El Ser se dice de la Diferencia y lo que retorna eternamente es lo diferente, en el repetido movimiento de la autopóiesis del Ser. Pensar al Ser como Diferencia no es un acto que venga dado de derecho, mucho menos sucede de hecho; por el contrario, hay que violentar la imagen moral del pensamiento que hace del Ser el objeto de un reconocimiento. Mas también hay que estar afectados, abrir el pensamiento a su Afuera hasta desgarrar su aparente naturaleza benevolente y dejar-se afectar por los signos de ese Afuera.

Es Nietzsche quien, con el concepto de *voluntad de poder*, provoca en Deleuze el acontecimiento de pensar al Ser y al propio pensamiento en términos de la relación que entabla con su Afuera, es decir, con lo *impensado* del pensamiento. Lo impensado es de tal naturaleza que se expresa como fuerza ontológica que se ejerce sobre el pensamiento, forzándolo a salir de sí mismo. Tanto en Nietzsche como en el Deleuze de *LS* y *DR* la distinción foucaultiana entre diagrama y dispositivo²¹ se confunde a favor de un pensamiento que se piensa a sí mismo y al Ser en términos de relaciones de fuerza. Y recordemos que para Nietzsche la voluntad de poder se define justamente como relaciones entre fuerzas que se dan a diferentes niveles en el Ser.

Si Nietzsche denunciaba la alianza entre moral y filosofía, Deleuze deriva de esta idea la denuncia de una imagen que nos habríamos hecho de lo que significa pensar. Esta imagen del pensamiento tendría como presupuesto objetivo la creencia en un sujeto bienpensante cuya voluntad busca por derecho lo verdadero, dotado de una serie de facultades que estarían encaminadas a perseguir ese fin, así como la naturaleza recta del pensamiento (que jamás se desvía y que, por esta razón, sólo busca siempre lo verdadero). Y el presupuesto subjetivo de esta imagen del pensamiento estaría dado por la creencia de que «todo el mundo sabe» lo que significa “pensar”, confundiendo el acto del pensar con el mero reconocimiento de lo establecido.

Tanto Nietzsche como Deleuze hacen del acto del pensar la apropiación de una fuerza ontológica que deviene y hace devenir todo aquello con lo que entra en relación. En este

²¹ El diagrama da forma a los saberes que permanecen exteriores al saber mayoritariamente aceptado y que vienen a cuestionar este saber; el dispositivo integra en relaciones formales las fuerzas que vienen a cuestionar al poder ya establecido. Esta distinción que traza Foucault en algunas de sus obras (Cfr. *El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas*, *Arqueología del saber*, *Vigilar y castigar*, *El orden del discurso*, principalmente) y cuyos ámbitos de aplicación serían el saber y el poder respectivamente, difuminarán sus fronteras tanto en el par Nietzsche-Deleuze como en el propio Foucault. En efecto, cuando Nietzsche y Deleuze hacen del pensamiento una fuerza ontológica la distinción no se mantiene del todo nítida, y cuando Foucault habla del complejo poder-saber vemos el entrecruzamiento de ambos conceptos. Ello se debe no sólo al carácter mixto que presentan los discursos en las sociedades sino también a la presencia de una nueva imagen pragmática del pensamiento que asume su naturaleza como signo que afecta y produce cosas en el mundo.

sentido, el pensar se define como creación, emergencia de lo inédito, de lo impensado. Y es el pensamiento del eterno retorno lo impensado que comienza a pensarse otra vez para hacer brotar de él un nuevo sentido para el Ser. Deleuze retoma a Nietzsche justo en el punto en donde este último ha forjado un pensamiento convergente-disolvente, el del eterno retorno, en consonancia con la potencia creadora de la repetición que difiere. Con ello, imprimirá un nuevo sendero a la ontología venidera.

2.3. El eterno retorno como *pathos* que difiere.

Deleuze se ha apropiado de la interpretación klossowskiana del eterno retorno como *pathos* que descentra la subjetividad que atraviesa intensivamente. Asimismo, ha conectado el problema de la emergencia del sentido con el del pensamiento en cuanto potencia ontológica diferenciante. Y ha provocado que el pensamiento devenga relación entre fuerzas que se afecta mutuamente sin que podamos prever qué fuerza se impondrá tras este choque. Lo que hará, a partir de *NF*, será suscitar que el pensamiento del eterno retorno sea pensado con un sentido distinto. Este sentido será el de la repetición como potencia ontológica de la Diferencia. Para ello, hará una lectura de Nietzsche en un sentido inédito. Partiendo del Nietzsche de *Fragmentos póstumos*, Deleuze realizará una lectura retrospectiva de la obra nietzscheana, relacionando la afirmación del azar y la necesidad con el sentido trágico. Alimentados con las intuiciones del último Nietzsche, los conceptos que van desde *NT* hasta el *Zaratustra*, tendrán un nuevo cariz. De esta manera, la interpretación del eterno retorno será retomada, a su vez, desde la perspectiva del sentido trágico, sólo que diferido. Todo ello irá gestando las condiciones materiales para el surgimiento de una interpretación diferencial del eterno retorno.

La siguiente exposición mostrará en qué radica la novedad filosófica de esta primera interpretación deleuzeana.

2.3.1. Afirmación dionisiaca del azar y destino trágico.

Retomando la ausencia de principio y de fin que Klossowski proclamaba para el eterno retorno, Deleuze interpreta al Círculo vicioso como eternidad diseminada en el tiempo. Si nos encontramos frente a un tiempo que eternamente se prolonga y eternamente va muriendo y que, además, carece de un momento fundacional con el que comenzaría así como de un momento redentor con el que terminaría, no podemos más que afirmar que el devenir que supone el tiempo es inocente, pues está más allá de toda posible aplicación de una justicia universal que vendría a volcarse sobre la totalidad de lo existente o, dicho en otros términos, su justicia tendría una naturaleza sobrehumana porque partiría de considerar al Ser como devenir. No hay más que devenires, indefinidamente, eternamente.

El azar es condición necesaria en el retornar del devenir eterno. La afirmación sintética del eterno retorno revela su necesidad. El eterno retorno es lo que aparece a cada instante y juega con la posibilidad de que el Ser vaya diferenciándose de manera múltiple. "En consecuencia, debemos conceder la mayor atención a la conclusión siguiente: a la pareja causalidad-finalidad, probabilidad-finalidad, a la oposición y a la síntesis de estos términos, a la tela de estos términos, Nietzsche opone la correlación dionisiaca azar- necesidad, la pareja dionisiaca azar-destino. No una probabilidad repartida en varias veces, sino todo el azar en una vez; no una combinación final deseada, querida, anhelada, sino la combinación fatal, fatal y amada, el amor fati; no el retorno de una combinación por el número de tiradas, sino la repetición de la tirada por la naturaleza del número fatalmente obtenido." (*NF*; 43).

Habría que distinguir dos momentos en el eterno retorno: el del tirar y el del resultado de la tirada, es decir, el de la afirmación del azar y el de la efectuación de una determinada combinación. Ello implica, a pesar de afirmar una determinada combinación, decir sí a todo el azar que muestra a esa combinación como fatalmente realizada. "El eterno retorno 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 re-afirmación del propio azar. El destino en el eterno retorno es también la «bienvenida» del azar: «Hago hervir en mi olla todo lo que es azar. Y hasta que el azar no está cocido y a punto, no le deseo la bienvenida para hacer de él mi alimento. Y en verdad, mucho azar se ha acercado a mí como dueño: pero mi voluntad le ha hablado más imperiosamente todavía, y ya estaba arrodillado delante mío y suplicándome - me suplicaba darle asilo y cordial acogida, y me hablaba de modo adulator: tenlo en cuenta, Zarathustra, sólo hay un amigo que venga así a casa de un amigo»." (NF; 45).

Deleuze recupera este pasaje del *Zarathustra* para mostrar que un azar fragmentario, un devenir que apareciera unas veces sí y otras no, no sería un auténtico devenir. Si el devenir ha de afirmarse, ha de hacerse en su totalidad, a cada instante, sin titubeos, como *amor fati*. "Y, en verdad, basta afirmar el caos (azar y no causalidad) para afirmar al mismo tiempo el número o la necesidad que lo proporciona (necesidad irracional y no finalidad). «No hubo primero un caos, y después, poco a poco, un movimiento regular y circular de todas las formas, al contrario: todo esto es eterno, sustraído al devenir; si alguna vez hubo un caos de fuerzas es que el caos era eterno y ha reaparecido en todos los ciclos.»²²" (NF; 46).

Esto no supone que la relación de fuerzas que acontece en el devenir se efectúe en su totalidad simultáneamente pero tampoco significa que haya habido un caos primigenio y

²² La cita que hace Deleuze es de Nietzsche; *Voluntad de poder* [Fragmentos póstumos], 325. Indicamos solamente el número de parágrafo porque la cita proviene de la edición francesa.

originario a partir del cual se haya originado el devenir. El caos es eterno y hay una necesidad inherente al caos. Esta necesidad es el azar, que aparece a cada instante del devenir. La necesidad se dice del azar porque el azar es lo único necesario. Esto no significa que entre ambos términos se establezca una relación de tensión y superación dialéctica que terminaría disuelta en una identidad reconciliadora; más bien, trata de dar cuenta de una subversión categorial en la que la necesidad no es más que una ilusión y sólo hay azar. Es en este sentido que el azar es “necesario”, como componente esencial de la totalidad, sin el cual no se produciría ninguna relación entre fuerzas, ninguna determinación en las relaciones. "Con el azar afirmamos la relación de todas las fuerzas. E indudablemente, afirmamos todo el azar de una sola vez en el pensamiento del eterno retorno. Pero todas las fuerzas no entran en relación a la vez, cada una por su cuenta. Su poder respectivo, efectivamente, es ocupado en la relación por un pequeño número de fuerzas. El azar es lo contrario a un continuum." (*NF*, 66).

Es la totalidad de fuerzas (las fuerzas actuales y virtuales) la que van determinando el curso azaroso que va tomando el devenir y hace de éste un tiempo discontinuo, infestado de una indeterminación aparente que va disolviéndose en la determinación mutua que forman las fuerzas al relacionarse entre sí. El azar está presente a cada instante del proceso, tanto en la determinación de las fuerzas que entrarán en la relación como en lo que sucederá en la relación. No sabemos y no podemos saber qué fuerzas entrarán en relación ni qué sucederá cuando se relacionen, mas una vez que se da el encuentro entre fuerzas su determinación depende de las relaciones de mutua afectación en las que se ven implicadas.

Deleuze rechazará de entrada tanto una interpretación mecanicista de tipo científico como una interpretación finalista de corte historicista sobre el eterno retorno. A la primera, le presentará la objeción de que “se trata de la conservación de la energía, siempre interpretada de tal manera que las cantidades de energía no sólo tienen una suma constante, sino que

anulan sus diferencias” (*NF*, 69). En efecto, al tener como presupuesto la conservación de la energía, el mecanicismo científico hace de los quantos de energía (fuerzas) unidades homogéneas que posibilitan que la suma de fuerzas se mantenga constante. En otros términos, “se pasa de un principio de finitud (constancia de una suma) a un principio nihilista (anulación de las diferencias de cantidades cuya suma es constante)” (*Ibíd.*), es decir, se anula la intensidad inestable de las diferencias para hacer de ellas tranquilas cantidades homogéneas destinadas a mantener la constancia de una relación de fuerzas igual a sí misma.

A la interpretación finalista, Deleuze responderá en estos términos:

La exposición del eterno retorno tal como Nietzsche lo concibe supone la crítica del estado terminal o estado de equilibrio. Si el universo tuviera una posición de equilibrio, dice Nietzsche, si el devenir tuviera un fin o un estado final, ya lo habría alcanzado. Y el instante actual, como instante que pasa, demuestra que no ha sido alcanzado: luego, el equilibrio de las fuerzas no es posible. Pero, ¿por qué el equilibrio, el estado terminal, debería ser alcanzado si fuera posible? En virtud de lo que Nietzsche llama la infinitud del tiempo pasado. La infinitud del tiempo pasado significa solamente esto: que el devenir no ha podido comenzar como devenir, que no es algo devenido. Y, al no ser algo devenido, tampoco es un devenir de algo. Al no haber devenido, sería ya lo que deviene, si deviniera algo. Es decir: por ser infinito el tiempo pasado, el devenir habría alcanzado su estado final, si lo tuviera. Y, en efecto, decir que el devenir habría alcanzado su estado final si lo tuviera, es lo mismo que decir que no habría salido de su estado inicial si lo tuviera. Si el devenir deviene algo, ¿por qué no ha acabado de devenir desde hace mucho tiempo? Si es algo devenido, ¿cómo ha podido empezar a devenir? (*NF*, 71)

Así como no podemos suponer que haya un principio originario a partir del cual emerja progresivamente el Ser de la Nada tampoco podemos conceder que haya un estado final de

equilibrio hacia el cual tiende el devenir. Es la infinitud del tiempo pasado la que nos permite desechar la hipótesis de que el devenir haya tenido un principio, al mostrar que no habría razón alguna para que el devenir, en caso de que tuviera un origen, hubiera salido de sí mismo. Al mismo tiempo, nos permite afirmar que si el devenir tuviese un estado final ya lo hubiese alcanzado, en virtud de la misma infinitud del tiempo, que dejará de ser exclusiva del pasado para extenderse sobre todo él. Aunque a la altura de *NF* Deleuze todavía no lo anuncia, la consideración del tiempo como infinito aunada a Nietzsche aparecerá más claramente en *F*.

Al rechazar ambas interpretaciones, la posibilidad de una interpretación mecanicista y finalista del eterno retorno como retorno de lo idéntico va quedando cercenada y va abriéndose paso una interpretación que piensa al eterno retorno como retorno de la Diferencia. "El eterno retorno, según Nietzsche, no es de ningún modo un pensamiento de lo idéntico, sino un pensamiento sintético, pensamiento de lo absolutamente diferente que reclama un principio nuevo [...]. Este principio es el de la reproducción de lo diverso como tal, el de la repetición de la diferencia: lo contrario de la «adiaphoria». Y, en efecto, no entendemos el eterno retorno hasta que no hacemos de él una consecuencia o una aplicación de la identidad. El eterno retorno no es la permanencia del mismo, el estado del equilibrio ni la morada de lo idéntico. En el eterno retorno, no es lo mismo o lo uno que retornan, sino que el propio retorno es lo uno que se dice únicamente de lo diverso y de lo que difiere" (*NF*, 70).

El retornar se dice de la diferencia; la única identidad posible es la de lo diverso. El eterno retorno de lo mismo ha hecho de su mismidad constituyente un pliegue que envuelve la Diferencia. Ha devenido repetición ontológica y, con ello, ha afirmado la univocidad del Ser. Es el ser del devenir porque se dice en un solo sentido de todo aquello que deviene. "Este pensamiento es suficiente para dejar de creer en el ser distinto del devenir, opuesto al devenir; pero es también suficiente para creer en el ser del propio devenir. ¿Cuál es el ser de lo que

deviene, de lo que no empieza ni termina de devenir? *Retornar, el ser de lo que deviene*. «Decir que todo retorna es aproximar al máximo el mundo del devenir y el del ser: cumbre de la contemplación»²³ (NF, 72). El devenir es diferir y lo que da cuenta del devenir, el ser del devenir, es el eterno retornar de las diferencias. El eterno retorno se convierte en el proceso por medio del cual el Ser adviene cada vez a la existencia y su manera de efectuarse es diferenciándose. El Ser se dice del devenir y, con ello, se ha retomado la Diferencia ontológica debido a que el Ser no puede confundirse con los entes, aunque se diga de ellos.

¿Qué ha sucedido con el Instante, que Nietzsche presentaba bajo la imagen de Pórtico sobre el que se extienden dos largas calles que parecen no tener fin? Para Deleuze, el Instante entabla consigo mismo una relación sintética que posibilita que sea al mismo tiempo pasado, presente y futuro. De esta manera, el Instante tiene una doble función: asegura la continuidad del tiempo, anudando cada instante con el siguiente y singularizando a cada uno; además, da respuesta al problema del pasaje del tiempo, es decir, frente a la pregunta que interroga sobre cómo es posible que pueda pasar el tiempo, podemos decir que es posible porque el instante es a la vez pasado, presente y futuro respecto de sí mismo y de los otros instantes²⁴.

De lo anterior se sigue que “El eterno retorno es pues la respuesta al problema del pasaje. Y en este sentido, no debe interpretarse como el retorno de algo que es, que es uno o que es lo mismo. Al utilizar la expresión «eterno retorno» nos contradecemos si entendemos: retorno de lo mismo. No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple” (Ibíd.). El eterno

²³ Deleuze cita a Nietzsche nuevamente en *Fragmentos póstumos*, parágrafo 170.

²⁴ No hay que confundir esta caracterización del pasaje del tiempo con una mera secuencia de “ahoras”. Lo que impide hacer esta equiparación son dos conceptos: por un lado, el perspectivismo, desde el cual cada éxtasis temporal, ejerce su punto de vista sobre los otros, con lo cual se complican las relaciones intertemporales; por otro; la coexistencia respectiva de cada éxtasis temporales hace posible no sólo regresiones y progresiones en el tiempo sino también relaciones de mutua implicación, por lo cual un éxtasis temporal puede abarcar a los otros o ser abarcado por ellos.

retorno no se dice del Ser, se dice del Ser del devenir; no se dice de lo Uno, sino de las multiplicidades; ni se dice de lo Mismo, se afirma de lo Diferente. En el eterno retorno se actualizan sucesivamente los distintos elementos virtuales que conforman los distintos niveles de contracción del tiempo; asimismo, coexisten todos estos elementos en una Totalidad virtual que los pliega sobre sí misma sin anular su diferencia constitutiva. Nos encontramos ante dos síntesis seriales que se relacionan en el eterno retorno: la síntesis contractiva o conectiva del Habitus (que nos muestra una inconmensurable diversidad de duraciones o tiempos) y la síntesis conjuntiva de la Memoria (que contiene los diversos grados del Ser con sus respectivas contracciones o duraciones en una Totalidad virtual ontológica).

No obstante, la pregunta que interroga sobre el pasaje del tiempo no ha sido resuelta del todo. Sólo se ha anunciado que el momento presente, el Instante, es una actualización del pasado virtual, mas no se ha explicado cómo es posible este pasaje ni cómo el presente puede dejar de ser lo que es para devenir a su vez pasado y futuro respecto de sí mismo. Ambos devenires son posibles en virtud de que el futuro trae consigo un elemento serial descodificado y descodificante que hará resonar todas las series precedentes e introducirá en ellas al azar en toda su plenitud. En efecto, si el presente se redujera a ser una mera actualización de un pasado virtual, tendríamos una correspondencia lineal entre cada presente y el pasado respecto del cual es actualización. La Totalidad virtual no tendría posibilidad de divergencia y su devenir podría verse como un falso devenir en el que cada presente estaría predeterminado por su pasado virtual. La razón por lo que esto no ocurre es porque una tercera síntesis, la síntesis divergente o disyuntiva del eterno retorno, irrumpe en las series precedentes implantando un poco de caos en estado puro y, con ello, la posibilidad de la bifurcación infinita de cada serie.

Si ello acontece de esta manera, una serie de preguntas asoman en nuestro horizonte: ¿hay, en esta interpretación del eterno retorno, una afirmación de lo terrible y lo funesto de la

existencia? ¿Tiene este pensamiento la fuerza necesaria para afirmar hasta sus últimas consecuencias un tiempo dionisíaco, en el que la eterna dispersión y el renacimiento de la existencia se suceden incesantemente? ¿Es demasiado apolínea esta interpretación? ¿En qué sentido puede darse esta afirmación, en caso de ser posible? ¿O es que habría una especie de retorno al platonismo en el que sólo lo Bueno, Lo Bello y lo Verdadero (la Diferencia, en el caso de Deleuze) podrían ser afirmados? ¿Ha quedado erradicado el sinsentido de la existencia? ¿Qué sentido tiene para el existente esta nueva interpretación? ¿Ha dejado atrás el nihilismo o qué sucede con éste en este eterno retorno de la diferencia?

2.3.2. El problema del nihilismo. Triunfo de las fuerzas reactivas y transmutación de todos los valores.

El nihilismo es una crisis del sentido en la que los valores que hasta ahora habían sido considerados como tales muestran su insuficiencia para sostener una determinada interpretación de la existencia. Los valores son síntomas de fuerzas que se expresan en una determinada voluntad de poder. La interpretación consiste en determinar el sentido de un fenómeno. El sentido es la relación que se entabla entre fuerzas activas y fuerzas reactivas en un conjunto jerarquizado. Las fuerzas activas son aquellas que conquistan y subyugan y, al efectuar su potencia, afirman por ello la vida; las fuerzas reactivas, por el contrario, son aquellas que se adaptan y regulan a lo que les es impuesto por una voluntad superior. Cuando se invierte la relación y son las fuerzas reactivas quienes sustraen la potencia de las fuerzas activas, triunfa el instinto de conservación y la fortaleza de la vida ya no se expresa en todo su esplendor sino que aparece reducida a la mera preservación. Ya no se afirma la vida, en cuanto acrecentamiento de poder, sino que se niega su instinto fundamental de expresarse mediante su

continua destrucción y creación. Sin embargo, ambos tipos de fuerza son necesarias para determinar el sentido de un fenómeno, puesto que en él se manifiestan fuerzas de los dos tipos. La cuestión está en saber interpretar cuáles fuerzas predominan. La esencia de la fuerza no preexiste a la relación que establece con otras fuerzas sino que se determina en función de la relación *entre* fuerzas.

El nihilismo atraviesa la historia de múltiples maneras. La primera de ellas es el de la inversión de los valores: las fuerzas reactivas dominan e imponen su manera enferma de valorar sobre las fuerzas activas; los débiles juzgan, en nombre de valores superiores, a aquellos en quienes la vida se expresa derrochando creaciones; los esclavos colocan como valores superiores a sus propios valores. De ello derivarán una serie de etapas por las que transitará el nihilismo (resentimiento, mala conciencia, ideal ascético, muerte de Dios, último hombre)²⁵. Con la muerte de Dios, el Hombre ocupará el lugar vacío del Dios muerto y se dará a sí mismo nuevos valores para cargar (la historia, el progreso, la utilidad, la ciencia). En el último hombre, el agotamiento de las fuerzas habrá llegado a tal grado que ya no quedarán más fuerzas para sostener ninguna interpretación; sólo para balbucear el sinsentido de la existencia, la nada de la voluntad, el deseo de perecer. Recordemos que este último hombre es el que más tiempo vive, porque ya no tiene la fuerza suficiente ni para afirmar ni para negar, sólo subsiste y se conserva a sí mismo en su sinsentido.

“Así explicada, la historia nos conduce aún a la misma conclusión: el *nihilismo negativo* viene sustituido por el *nihilismo reactivo*, el nihilismo reactivo desemboca en el *nihilismo pasivo*. De Dios al asesino de Dios, del asesino de Dios al último hombre.” (NF,:213) El nihilismo como enfermedad se expresa en estas tres formas: negación,

²⁵ Para ahondar en las etapas enunciadas del nihilismo, remitimos al lector al *Nietzsche* de Deleuze, en concreto, al apartado “La filosofía”, Arena, Madrid, 2000 (1a. edición: PUF, París 1965). Nosotros exponemos solamente las últimas dos etapas porque son éstas las que guardan correspondencia con el nihilismo que Nietzsche diagnostica como problema de nuestro tiempo en *Fp*.

reactividad, pasividad. Estas formas subsumen las 5 etapas precedentes y es la última forma la que muestra el mayor agotamiento de las fuerzas para sostener una determinada interpretación de la existencia, por ello, es la más peligrosa. Cuando el eterno retorno aparece como nueva interpretación de la existencia, no se tiene la fuerza necesaria para afirmarlo. Se requiere que el nihilismo pasivo termine volcándose sobre sí mismo para que comiencen a gestarse las condiciones en las cuales puede afirmarse este inédito sentido para la existencia. Y no se vislumbra sutilmente la aurora de la transmutación hasta que el nihilismo pasivo se ha apropiado de la fuerza del eterno retorno y lo ha interpretado como el más paralizante de los sentidos. Éste es el primer momento en que se encuentran nihilismo y eterno retorno.

La segunda manera en la que aparece el nihilismo es como valor que ataca, como transmutación de todos los valores. "Pero las posiciones extremas no son sustituidas por posiciones moderadas sino por posiciones otra vez extremas, pero *inversas*." (*Fragmentos póstumos*,:165). El nihilismo pasivo se radicaliza aún más pero en sentido inverso: el eterno retorno como interpretación de la existencia. "¿Qué sucede cuando la voluntad de la nada se refiere al eterno retorno? Solamente en este caso rompe su alianza con las fuerzas reactivas. Únicamente el eterno retorno hace del nihilismo un nihilismo completo, porque hace de la negación una negación de las propias fuerzas reactivas. El nihilismo, por y en el eterno retorno, ya no se expresa como la conservación y la victoria de los débiles, sino como la destrucción de los débiles, su auto-destrucción. «Esta desaparición se presenta bajo el aspecto de una destrucción, de una selección instintiva de la fuerza destructora... La voluntad de destruir, expresión de un instinto todavía más profundo que la voluntad de destruirse: la voluntad de la nada»" (*NF*,:101). Ha aparecido el nihilismo activo. Éste es la condición previa necesaria para poder amar aquello que se hace deseando su eterno retorno, porque destruye la

voluntad pasiva de perecer y, con ello, prepara el terreno para la afirmación más radical de la existencia en su totalidad. He aquí el segundo encuentro entre nihilismo y retorno.

Si quisiera presentarse de manera cómoda la alianza entre el pensamiento del eterno retorno y el nihilismo activo, se presentaría como una reformulación del imperativo categórico kantiano. "Como pensamiento ético, el eterno retorno es la nueva formulación de la síntesis práctica: Lo que quieres, quíerelo de tal manera que quieras también el eterno retorno. «Si, en todo lo que quieres hacer, empiezas por preguntarte: ¿estoy seguro de que quiero hacerlo un número infinito de veces?, esto será para ti el centro de gravedad más sólido»" (NF, :99). No obstante, ello sólo está permitido en tanto no se olvide que la relación del existente con este pensamiento en cuanto fuerza es una relación ontológica, no sólo porque afecta su propio ser al imponerle una determinada dirección a su existencia, sino también en virtud de que supone una cierta interpretación del Ser. La cualificación de una fuerza, antes que ser ética, es ontológica. La asociación con el imperativo categórico rescata el carácter formal del pensamiento de eterno retorno, sin ofrecer ningún contenido material de elección, puesto que ello supondría hacer moral. Encontramos aquí una recuperación de la exposición de *Gaya ciencia*, donde el eterno retorno es planteado como hipótesis y como problema al existente, y es éste quien *tiene que* responder, en uno o en otro sentido.

Cabe preguntar: ¿retornan las fuerzas reactivas y, con ellas, el nihilismo? ¿de qué manera? Deleuze considerará esta posibilidad como contradictoria con el devenir que implica el eterno retorno. En efecto, si el eterno retorno se dice del devenir del Ser, hablar de un devenir reactivo supondría que las fuerzas que se oponen al devenir retornarían de la misma manera. Ahora bien, esto, a su vez, estaría basado sobre el supuesto de una identidad de las fuerzas, lo cual indicaría que las fuerzas poseen una esencia estable que no es afectada a pesar de las relaciones que se establecen entre ellas. Habría que decir que hay fuerzas *que devienen*

reactivas, pero no fuerzas reactivas ni devenir reactivo como tales. El devenir-reactivo²⁶ de las fuerzas en relación estaría definido por su rechazo al devenir, a todo proceso que implique la disolución creadora de lo que es. Hablar de fuerzas reactivas que retornan es posible en un sentido: considerando al eterno retorno como ciclo cósmico de la naturaleza. Mas, deja de ser posible en cuanto interpretamos el eterno retorno como retorno del devenir.

Para esclarecer lo anterior, hay que tener en cuenta el carácter selectivo que Deleuze le atribuye al eterno retorno. El eterno retorno sería selectivo porque, tras romper su alianza con el nihilismo pasivo, distingue y elimina la indiscriminada mixtura de fuerzas reactivas y activas. Y habría dos selecciones. En la primera, "Es el *pensamiento* del eterno retorno quien selecciona. Hace del querer algo eterno. El pensamiento del eterno retorno elimina del querer todo lo que cae fuera del eterno retorno, hace del querer una creación, efectúa la ecuación querer= crear" (NF, 101). Todo aquello en lo que la voluntad de poder puede expresarse creando es posible porque es el *pensamiento* del eterno retorno quien plantea a la voluntad la interrogante sobre su deseo de eternidad. La segunda selección tiene lugar porque "las fuerzas reactivas que, a su manera, van hasta el final de lo que pueden, y que hallan [sic.] un potente motor en la voluntad nihilista, se resisten a la primera selección. Lejos de caer fuera del eterno retorno, entran en el eterno retorno y parece regresar con él. Por ello hay que atenerse a una segunda selección, muy distinta de la primera. Pero esta segunda selección ataca las partes más oscuras de la filosofía de Nietzsche, y forma un elemento casi iniciático en la doctrina del eterno retorno." (NF, 101).

²⁶ El devenir-reactivo *de* las fuerzas, en cuanto se dice precisamente de ellas y no es una entidad como tal sino una determinación que adquieren las fuerzas tras un proceso de relación entre ellas en el que el proceso es interrumpido o encuentra una oposición para su culminación, retorna cada vez que nos enfrentamos a la oposición o a la interrupción del proceso del devenir y, en ese sentido, no puede ser erradicado en su totalidad del Ser. Pero, a nivel ya no ontológico sino del existente, la apropiación de la interpretación del retorno como retorno de la diferencia, implica haber abandonado la interpretación cósmica en la cual la reactividad se decía de las fuerzas, a las cuales se les confería de este modo una identidad previa que estaban condenadas a repetir idéntica y eternamente. El existente que asume el devenir como retornar de la diferencia selecciona aquellas relaciones en las que puede producirse un devenir.

La pregunta que se plantea con esta segunda selección es la de si las fuerzas reactivas vuelven con el eterno retorno. Ante esta pregunta, Deleuze parece sostener un optimismo ontológico. "Por muy lejos que vayan y por muy profundo que sea el devenir reactivo de las fuerzas, las fuerzas reactivas no regresarán. El hombre pequeño, mezquino, reactivo, no regresará. Por y en el eterno retorno, la negación como cualidad de la voluntad de poder se transmuta en afirmación, se convierte en afirmación de la propia negación, se convierte en un poder de afirmar, en un poder afirmativo. Esto es lo que Nietzsche presenta como la curación de Zarathustra, y también cómo el secreto de Dionisos: «El nihilismo vencido por él mismo», mediante el eterno retorno. Y esta segunda selección es muy distinta de la primera: ya no se trata de eliminar del querer, por el simple pensamiento del eterno retorno, lo que cae fuera de este pensamiento; se trata, por el eterno retorno, de hacer entrar en el ser lo que no podría entrar sin cambiar de naturaleza. No se trata ya de un pensamiento selectivo, sino del ser selectivo; porque el eterno retorno es el ser, y el ser es selección. (Selección =jerarquía)." (*NF*, 103). Las fuerzas reactivas se disuelven en virtud de que el eterno retorno se confunde con el ser. El eterno retorno afecta a la totalidad ontológica y se dispersa en ella. El ser va seleccionando mediante diferenciaciones los entes que llegan a la existencia y, al estar constituidos todos ellos por relaciones de fuerzas, se van estableciendo jerarquías.

Desde esta interpretación, las fuerzas reactivas no retornan no sólo porque se ha efectuado una transmutación en la voluntad sino también porque, si el ser del devenir es el eterno retorno, una voluntad de poder que se negara a sí misma por dirigir su fuerza contra sí y que quisiera conservar y contagiar esta manera de valorar estaría en contradicción con el eterno retornar del devenir del ser. "El eterno retorno es el ser del devenir. Pero el devenir es doble: devenir-activo y devenir-reactivo, devenir-activo de las fuerzas reactivas y devenir-reactivo de las fuerzas activas. Y el devenir-activo es el único que tiene un ser; sería

contradictorio que el ser del devenir se afirmase en un devenir-reactivo, es decir en un devenir nihilista. Si el eterno retorno fuera el retorno de las fuerzas reactivas se convertiría en contradictorio. El eterno retorno nos enseña que el devenir-reactivo no tiene ser." (*NF*, 104). El carácter selectivo del eterno retorno reviste un doble rostro: ontológico, en tanto que es la eterna diferenciación del Ser la que va efectuando ciertas posibilidades y jerarquizando las relaciones de fuerzas y; existencial, en tanto que es el existente mismo quien empuña o no como propia esta interpretación de la existencia y, al hacerlo y actuar en consonancia con ella, elimina en la medida de sus posibilidades la reactividad que subsistía en sus fuerzas.

¿Hasta qué punto subsiste la interpretación nietzscheana del eterno retorno y en qué medida la interpretación deleuzeana sigue a Nietzsche? ¿Puede subsistir el simulacro de optimismo ontológico deleuzeano? Comencemos por la última pregunta. Puede afirmarse la disolución de las fuerzas reactivas y el triunfo de las fuerzas activas sólo si consideramos que el eterno retorno es uno y el mismo con el ser del devenir. Aquí Deleuze retoma a Heidegger cuando dice que el eterno retorno es la totalidad de lo que es, el ser del ente, sólo que dándole un pequeño giro que hace al ser del ente un ser del devenir. De esta manera, se puede afirmar que el retorno de las fuerzas reactivas no tendrá lugar una vez que se ha aprendido a mirar al ser del devenir como eterno retorno y que se ha efectuado la transmutación correspondiente en la manera de valorar el devenir. "Incluso si las fuerzas activas retornan, retornarán reactivas, eternamente reactivas. El eterno retorno de las fuerzas reactivas, aún más: el retorno del devenir-reactivo de las fuerzas." (*NF*, 95)²⁷. Sólo si consideráramos al eterno retorno como un ciclo –interpretación que Deleuze ha rechazado-, podríamos afirmar el retorno de las fuerzas reactivas, aunque ello, a su vez, traería consigo un sentido trágico de la existencia.

²⁷ Recordemos que hay que distinguir dos niveles: el del existente y el del Ser. Es sobre todo a nivel del existente que se dice la imposibilidad del retornar del devenir-reactivo, puesto que la afirmación de la existencia que ahora efectúa tras la transmutación de su manera de valorar le impiden oponerse al devenir. Y cuando Deleuze habla del retorno del devenir-reactivo, este retorno opera a nivel ontológico. Véase nota anterior.

Postergaremos un análisis más preciso de esta cuestión, así como de la relación interpretativa entre Nietzsche y Deleuze para las conclusiones de este trabajo.

2.3.3. Variaciones sobre el *Zarathustra*. Incorporación patológica (dionisiaca) del retorno. Morder la serpiente. La (contra)efectuación del retorno como gran salud. Zarathustra convaleciente.

A partir del terreno conquistado hasta aquí, Deleuze hará resonar el *Zarathustra* con inauditos ecos. Recordemos brevemente los pasajes *Zarathustra* en los que Nietzsche presenta su pensamiento más difícil. El primero es “De la visión y el enigma”. En él, Zarathustra, después de haber dejado tras de sí al enano o espíritu de la pesantez, asciende a una cumbre abismal desde la que escucha un terrible grito. El grito proviene de un pastor, el cual ha tragado una espantosa serpiente negra que lo está ahogando. Zarathustra tira de la serpiente sin lograr arrancarla. Tras ello, le grita al pastor que muerda la serpiente. El pastor lo hace y queda liberado de ella. Deleuze interpreta este pasaje en estos términos:

El eterno retorno del hombre pequeño, mezquino, reactivo, no sólo hace del eterno retorno algo insoportable; hace del eterno retorno algo imposible, introduce la contradicción en el eterno retorno. La serpiente es un animal del eterno retorno; pero la serpiente se desenrolla, se convierte en «una pesada serpiente negra» y cuelga de la boca que se disponía a hablar, en la medida en que el eterno retorno es el de las fuerzas reactivas. Porque, ¿cómo el eterno retorno, ser del devenir, podría afirmarse en un devenir nihilista? Para afirmar el eterno retorno hay que cortar y arrojar la cabeza de la serpiente. Entonces el pastor ya no es ni hombre ni pastor: «estaba transformado, aureolado, ¡reía! Nunca un hombre había reído sobre la tierra como aquél». Otro devenir, otra sensibilidad: el superhombre. (*NF*, 95).

La serpiente es también uno de los animales de Zaratustra. Como símbolo, reúne en sus dos partes desiguales tanto al nihilismo más pesado, reactivo y recalcitrante como a la afirmación alegre y serena del devenir. En este pasaje está condensada la historia del nihilismo: las fuerzas activas devienen reactivas por contagio y tienen que radicalizar su negación hasta transmutarse a sí mismas. El pastor que ha vencido a la serpiente del nihilismo aparece entonces como superhombre, con una sensibilidad distinta hacia todo acontecer.

El segundo pasaje reinterpretado por Deleuze es el de Zaratustra convaleciente. Tras la visión, Zaratustra cae enfermo y se recupera. Sus animales –el águila y la serpiente- cuidan de él. Es entonces cuando Zaratustra se interpreta a sí mismo como el pastor que ha vencido a la serpiente negra y entona un nuevo canto. Deleuze retomará este pasaje en estos términos: "Por muy lejos que vayan y por muy profundo que sea el devenir reactivo de las fuerzas, las fuerzas reactivas no regresarán. El hombre pequeño, mezquino, reactivo, no regresará. Por y en el eterno retorno, la negación como cualidad de la voluntad de poder se transmuta en afirmación, se convierte en afirmación de la propia negación, se convierte en un poder de afirmar, en un poder afirmativo. Esto es lo que Nietzsche presenta como la curación de Zarathustra, y también como el secreto de Dionisos: «El nihilismo vencido por él mismo», mediante el eterno retorno" (*NF*, 105).

Los animales de Zaratustra también son reinterpretados de una manera inédita:

Interpretados desde el punto de vista del eterno retorno el águila es como el gran año, el período cósmico, y la serpiente, como el destino individual inserido en este gran período. Pero esta interpretación exacta no es por ello menos insuficiente, porque supone el eterno retorno y no dice nada sobre los elementos preconstituyentes de los que deriva. El águila vuela en amplios círculos, con una serpiente enrollada en torno a su cuello «no como una presa, sino

como un amigo»: descubriremos la necesidad, para la afirmación más orgullosa, de ser acompañada, duplicada, de una segunda afirmación que la tome por objeto; 2.º La divina pareja, Dionisos-Ariadna²⁸. (NF, 262).

El eterno retorno como ciclo cósmico y como destino individual entrelazados: ello simulan el águila y la serpiente. Por esta razón acompañan a Zaratustra en su convalecencia. Sin embargo, esta interpretación muestra su insuficiencia porque si el eterno retorno se redujera al entrecruzamiento del destino individual en el devenir cósmico estaríamos aceptando la idea de que el eterno retorno no es más que un ciclo que reúne y anuda las distintas individuaciones en un Todo predeterminado, con lo cual, a su vez, le estaríamos dando la razón al mecanicismo. Se puede hacer una afirmación el eterno retorno desde el mecanicismo, sólo que esta afirmación no sería acorde con la ecuación eterno retorno=ser del devenir. De ahí que Deleuze vea la necesidad de agregar una segunda afirmación a esta primera: la de Dionisos y Ariadna.

No obstante, estas dos «anunciaciones» del eterno retorno serán parciales para Deleuze porque hablarían del contenido manifiesto y no del contenido latente del pensamiento del eterno retorno. "Ciertamente, las raras exposiciones que Nietzsche hace de ella se quedan en el contenido manifiesto: el eterno retorno como lo Mismo que hace volver lo Semejante. ¿Pero cómo no ver la desproporción entre esta llana verdad natural, que no supera un orden generalizado de estaciones, y la emoción de Zaratustra? Lo que es más, la exposición manifiesta no existe sino para ser refutada secamente por Zaratustra: una vez al enano y otra a sus animales, Zaratustra les reprocha que transformen en vulgaridad lo que es en cambio

²⁸ Para adoptar cierta unidad estilística y de nomenclatura, cambiaremos en todas las citas usadas el nombre de "Ariana" por el de "Ariadna", a pesar de que el primero es el que aparece en la edición castellana de *Nietzsche y la filosofía*. "Ariana" es la traducción al castellano del francés "Ariane", pero, en nuestra lengua, las demás traducciones que versan sobre Ariadna han preferido este nombre en razón de su esteticidad. Lo mismo haremos para "Dionysos", al que transcribiremos como "Dionisos", por la misma razón.

profundo, en «sonsonete» lo que es música, en simplicidad circular lo que es, por el contrario, tortuoso. En el eterno retorno hay que pasar por el contenido manifiesto, pero solamente para alcanzar el contenido latente situado mil pies más abajo (caverna detrás de toda caverna...)." (*LS*, 307).

¿Cuál sería el contenido latente, lo aún no dicho, apenas insinuado, en el pensamiento del eterno retorno? Deleuze lo expresa de esta manera: "El secreto del eterno retorno consiste en que no expresa de ninguna manera un orden que se oponga al caos y que lo someta. Por el contrario, no es otra cosa que el caos, la potencia de afirmar el caos. El eterno retorno sustituye la coherencia de la representación por otra cosa, su propio caos-errante. Y es que, entre el eterno retorno y el simulacro, hay un vínculo tan profundo que uno no se comprende sino por el otro. Lo que retorna son las series divergentes en tanto que divergentes, es decir, cada una en tanto que desplaza su diferencia con todas las otras, y todas en tanto que involucran su diferencia en el caos sin comienzo ni fin" (*LS*, 307). Deleuze le ha engendrado un monstruo a Nietzsche; lo ha forzado a decir algo que va más allá del propio Nietzsche. Reencontramos la alianza entre caos y eterno retorno que habíamos visto anunciada por Klossowski, sólo que añadiéndole la relación entre múltiples series divergentes. La mutación en la interpretación que Ariadna hará de la historia de su existencia se añadirá como símbolo de la divergencia inherente a cada serie.

2.3.4. El devenir de Ariadna en el laberinto.

La desmesurada afirmación trágica del placer, dolor y conocimiento que acompañan a la existencia necesita ser afirmada a su vez por otra afirmación que lleve hasta el límite de su potencia al propio devenir. Deleuze se valdrá, para ilustrar esta afirmación redoblada, de la

historia de Ariadna, a la que le imprimirá una nueva interpretación. En la antigua historia, el rey Minos, padre de Ariadna, manda a Dédalo construir un laberinto donde habrán de encerrar al Minotauro para matarlo. Teseo es el héroe que decide cumplir el deseo del rey. Llegando a Creta, Ariadna se enamora de él y decide ayudarlo dándole un hilo que lo habrá de guiar en su camino sobre el laberinto. Teseo encuentra al Minotauro dormido y lo mata. Puede regresar gracias al hilo de Ariadna. El héroe se marcha con ella y la abandona en la isla de Naxos mientras Ariadna dormía. Dionisos la encuentra y la consuela.

Tomando como punto de partida la apropiación que había hecho para sí Nietzsche de esta historia en los *Ditirambos dionisiacos*, en los que se asumía como Dionisos, Deleuze reescribirá esta historia. Si para Nietzsche Teseo se confundía con Richard Wagner, Ariadna con Cósima y Dionisos consigo mismo; para Deleuze Teseo será Hegel, Ariadna será la amada filosofía del devenir nietzscheana y Nietzsche aparecerá disuelto entre el Minotauro y Dionisos. Esta elección estará justificada no sólo por la deshegelización que Deleuze intenta operar en el pensamiento filosófico sino también por la consonancia que hay en su interpretación de esta historia con su interpretación del pensamiento de Nietzsche. Para Deleuze, Teseo es Hegel porque no se aventura a perderse en los peligrosos laberintos del conocimiento sin el auxilio de un hilo conductor –la dialéctica- que le facilite su tarea de matar a la potencia de lo vivo presente en el Minotauro; Ariadna es interpretada como segunda afirmación del eterno retorno una vez que ha dejado a Teseo porque ha correspondido al consuelo ontológico que le ofrece Dionisos; y Nietzsche se confunde con el Minotauro y Dionisos por ser la afirmación de la potencia viva del devenir en su manifestación des-individuante.

Si para Hegel el progresivo despliegue del Espíritu absoluto se conseguía a partir de la negación de la negación, para Deleuze el devenir múltiple del Ser estaría atravesado por la

afirmación de la afirmación. La primera afirmación del eterno retorno es extraída de la visión dionisíaco-caósica de Zaratustra; para que el eterno retorno se confunda con el devenir del Ser y llegue a ser el ser del devenir será necesaria la afirmación redoblada de Ariadna.

La afirmación dionisíaca requiere una segunda afirmación que la toma por objeto. El devenir dionisíaco es el ser, la eternidad, pero en tanto que la afirmación correspondiente es también afirmada: «Eterna afirmación del ser, eternamente soy tu afirmación». El eterno retorno «acerca al máximo» el devenir y el ser, afirma lo uno del otro; aún hace falta una segunda afirmación para operar este acercamiento. Por eso el eterno retorno es un anillo nupcial. Por eso el universo dionisíaco, el ciclo eterno, es un anillo nupcial, un espejo de bodas que espera al alma (Ánima) capaz de mirarse en él, pero también de reflejarlo al mirarse (NF; 262).

Si se percibiera al eterno retorno desde una filosofía de la historia de corte hegeliano, en la que la linealidad, irreversibilidad y finitud de la historia marcan al tiempo, éste sería contradictorio con el devenir. No obstante, esta alianza entre eterno retorno y hegelianismo es posible; sólo que provoca la maldición del eterno retorno (Ariadna-Teseo). "Mientras Ariadna frecuentó a Teseo, el laberinto estaba tomado al revés, se abría sobre los valores superiores, el hilo era el hilo de lo negativo y del resentimiento, el hilo moral. Pero Dionisos confía a Ariadna su secreto: el verdadero laberinto es el propio Dionisos, el verdadero hilo es el hilo de la afirmación. «Yo soy tu laberinto». Dionisos es el laberinto y el toro, el devenir y el ser, pero el devenir que sólo es ser a condición de que su propia afirmación sea afirmada" (NF, 263).

La afirmación dionisíaca de la existencia desde el eterno retorno conlleva la unión de Ariadna y Dionisos. Ariadna será el nombre que Deleuze asignará a la voluntad de poder nietzscheana, en virtud de que introduce la diferenciación en el Ser; Dionisos será quien lleva hasta la más alta potencia la expresión del Ser en sus múltiples diferenciaciones. "La primera

afirmación es Dionisos, el devenir. La segunda afirmación es Ariadna, el espejo, la novia, la reflexión. Pero el segundo poder de la primera afirmación es el eterno retorno o el ser del devenir. La voluntad de poder como elemento diferencial es quien produce y desarrolla la diferencia en la afirmación, quien refleja la diferencia en la afirmación de la afirmación, quien la hace retornar a la propia afirmación afirmada. Dionisos desarrolla, refleja, eleva hasta la más alta potencia: éstos son los aspectos del querer dionisiaco que sirve de principio al eterno retorno." (*NF*, 265)

De la unión de Ariadna y Dionisos surgirá una nueva figura, una nueva sensibilidad, un hijo: el superhombre. Este personaje conceptual le permitirá a Deleuze retomar al superhombre nietzscheano y, a su vez, sellar el carácter selectivo del Ser, en virtud del cual el devenir sólo podrá decirse con propiedad del devenir-activo. "El eterno retorno significa que el ser es selección. Sólo retorna lo que afirma, o lo que es afirmado. El eterno retorno es la reproducción del devenir, pero la reproducción del devenir también es la producción de un devenir activo: el superhombre, hijo de Dionisos y de Ariadna. En el eterno retorno, el ser se dice del devenir, pero el ser del devenir se dice únicamente del devenir-activo. La enseñanza especulativa de Nietzsche es la siguiente: el devenir, lo múltiple, el azar, no contienen ninguna negación: la diferencia es la pura afirmación; retornar es el ser de la diferencia excluyendo todo lo negativo" (*NF*, 265).

Hay una superación de las fuerzas reactivas y la voluntad de poder negativa que no pasan por el poder hegeliano de la negación; hay devenires que afirman su diferencia sin oponerse o contradecir a otros devenires; hay una sensibilidad distinta y un pensamiento inédito desde los cuales el devenir deja de verse como reacción y se empuña como propuesta, sin eliminar todo aquello que intenta apresar al devenir en categorías y estatutos fijos, apartando la mirada de esta manera de valorar e interpretar al Ser, sabiendo que "las fuerzas

reactivas que, a su manera, van hasta el final de lo que pueden, y que hallan [sic.] un potente motor en la voluntad nihilista, se resisten a la primera selección. Lejos de caer fuera del eterno retorno, entran en el eterno retorno y parece regresar con él. Por ello hay que atenerse a una segunda selección, muy distinta de la primera. Pero esta segunda selección ataca las partes más oscuras de la filosofía de Nietzsche, y forma un elemento casi iniciático en la doctrina del eterno retorno" (*NF*, 101). Otro tanto se dirá, por el momento, de la oscuridad barroca de la interpretación deleuzeana del eterno retorno nietzscheano.

2.4. Multiplicidad de Retornos y proliferación caótica de diferencias.

Deleuze hará brotar una serie de niveles de interpretación del eterno retorno que se retomarán entre sí para establecer su diferencia. Ya no habrá una interpretación única que se opondría a otras posibles interpretaciones; la estrategia ahora será la de desmontar los presupuestos en los que se basan las otras interpretaciones (mecanicismo, finalismo, probabilismo) y explicarlas desde las ilusiones (en sentido kantiano) que las producen. Pondrá especial cuidado en mostrar cómo la interpretación del eterno retorno como retorno de lo Mismo es deudora de la imagen representativa del pensamiento.

Para Deleuze, esta imagen del pensamiento coincide fundamentalmente con la imagen que Hegel ha dado de lo que significa pensar. Desde esta imagen, pensar es representar. La representación supone que la relación epistémica entre sujeto y objeto se da a partir de una serie de mediaciones tras las cuales el sujeto reconoce lo que el objeto es. Aún más, esta imagen se asienta en presupuestos tanto subjetivos como objetivos. Del lado del sujeto, comienza por presuponer a éste, dotado de una serie de facultades idénticas y universales y de

una buena voluntad que lo lleva a desear lo verdadero. Como presupuesto objetivo, se da por sentada la identidad del objeto como garante del reconocimiento.

Explorando un territorio inusitado, entrará en consideración una nueva concepción de la repetición. Esta repetición ontológica será, parafraseando a Bergson, una repetición creadora, es decir, una repetición cuyo ser consiste en introducir una diferencia. Si el eterno retorno está ligado inextricablemente a la repetición será necesario que expliquemos en qué consiste esta relación. Ello abrirá la posibilidad de preguntar acerca de la naturaleza eminentemente temporal del eterno retorno y de su consiguiente efectuación a distintos niveles. De ello trataremos de dar cuenta en los restantes apartados de este capítulo.

2.4.1. Las tres síntesis del tiempo.

El sentido común, deudor de la imagen representativa del pensamiento, nos ha acostumbrado a interpretar el tiempo como una unidad continua y homogénea. No obstante, cuestionar las tranquilas imágenes de las representaciones del sentido común es y ha sido uno de los gestos decisivos de la filosofía. La imagen de un tiempo lineal, sucesivo y sin rupturas ha quedado rota a partir de que Heidegger puso de manifiesto los modos en que puede temporalizarse el tiempo desde la interpretación que efectúa el existente sobre sí mismo. Deleuze recupera esta fractura filosófica que Heidegger ha introducido en el tiempo y le imprime su propio sello, muy distinto del de Heidegger. Comienza por pensar al tiempo en términos de síntesis. No es que el tiempo sea una síntesis de los instantes que devora, sino que hay diversas síntesis *del* tiempo. El tiempo es lo que se repite en cada síntesis y hay, por lo menos, tres modos de sintetizar el tiempo: como *habitus*, como Memoria y como Diferencia absoluta.

Antes de continuar con la exposición de cada síntesis del tiempo y de mostrar la relación que cada una guarda con el eterno retorno, preguntémosnos: ¿por qué habría que pensar al tiempo como síntesis? ¿cómo tendrían que estar pensadas las diversas síntesis para que dieran cuenta del carácter extático y efímero del tiempo y de las fisuras que en él pueden introducirse? Recordemos que ya Husserl y aún antes Kant habían pensado al tiempo en términos de síntesis. En efecto, para Kant toda síntesis está articulada a partir de una reunión y una añadidura: reúne elementos dispersos y heterogéneos y les añade otra cosa que no estaba presente en ellos. El tiempo, en tanto condición de posibilidad de todo fenómeno, reúne los distintos momentos de sí en virtud de la simultaneidad que le es inmanente y les añade lo que el momento subsecuente trae consigo en virtud de la sucesividad que le es propia. Y tanto Husserl como Kant designaban como agente de esta síntesis al sujeto, con la salvedad de que Husserl introducía rupturas en el tiempo a partir de la posibilidad de que la conciencia efectuara saltos en el tiempo (protensiones o retenciones).

Deleuze recuperará esta manera de pensar al tiempo como síntesis; sólo que sin colocar como agente de las múltiples síntesis al sujeto o a la conciencia y evitando que el carácter sintético del tiempo sea pensado a la manera hegeliana, es decir, como continua y progresiva superación que asume y conserva los momentos precedentes. La necesidad de pensar al tiempo como síntesis es impuesta por la imposibilidad de permanecer en un instanteísmo en el que no existiría la posibilidad de conexión entre instantes. Mas, las diversas síntesis, aunque reúnen y añaden, introducen fisuras no sólo en el tiempo sino también en las categorías esenciales de la imagen representativa del pensamiento: las de sujeto y objeto; y en todas las que de ellas se derivan (Identidad, Mismidad, Analogía, Semejanza). En Deleuze, reunión y añadidura se convertirán en repetición y diferencia ya no propia y exclusivamente humanas sino ontológicas.

Veamos en qué consiste cada síntesis y qué relación hay entre ellas y el eterno retorno. "*Diferencia y repetición* (cap. II) describe tres modos temporales que son otras tantas maneras de vivir el tiempo o de vivir, simplemente. Cada «tiempo» -presente, pasado, futuro domina a su turno (se le añade una razón de esta tríada: una distribución originaria de los tres tiempos que «esquiva» a uno de ellos, el presente)" (Zourabichvilli, 2004:94). La primera síntesis que "domina" y que aparece es la del *habitus*. En ella, desde el presente se efectúa una contracción de instantes o elementos los cuales son serializados y componen una determinada duración. El *habitus* se presenta como la "imagen de un movimiento circular que vuelve a pasar siempre por los mismos puntos [...] una contracción de instantes o excitaciones puntuales da nacimiento al presente que dura, a la duración [...]. Este presente es necesariamente finito, limitado" (Ibíd., 94). Es una síntesis orgánica, debido a que todo ente que efectúa una contracción de instantes o elementos produce, por ello mismo, una duración que le es propia. De ahí que "la palabra hábito no remite tanto a la facultad de reproducir lo idéntico («repetición compás», o cantinela) como a la captación o a la «conservación» de una diferencia («repetición-ritmo», o *ritornelo*)." (Ibíd., 124). En este sentido, la nube que contrae las gotas o la planta que reúne los elementos de su medio efectúan esta síntesis del *habitus*, al generar el presente viviente desde el cual *duran*, al captar o preservar la diferencia rítmica que les constituye.

Esta síntesis conectiva funda al tiempo desde el presente. Desde esta perspectiva, tanto pasado como futuro son dimensiones de esta síntesis fundacional, articulados a partir del presente. El presente finito y limitado es la repetición que se presenta a sí misma cuando se efectúa una contracción de elementos o casos. La repetición, bajo esta égida, es una repetición desnuda que *sonsaca* una diferencia. Esa diferencia se instaura *entre* repeticiones, a nivel a-subjetivo y, por tanto, pre-representativo, aunque funde la posibilidad de la individuación

respectiva de cada duración. Esto significa que, desde el punto de vista de la síntesis pasiva y fundacional del *habitus*, la repetición contrae diferencias y es, por ello, un eterno retorno de la diferencia, del *cada vez*; mas, desde el punto de vista de la re-presentación la síntesis del *habitus* no es más que un eterno retorno de lo mismo, en virtud de que, para efectuarse, la contracción vuelve a pasar por los mismos puntos. Esta síntesis es condición de posibilidad del surgimiento de la imagen representativa de la repetición como repetición (eterno retorno) de lo Mismo, al proporcionar el material sensible a partir del cual el entendimiento se forjará esta imagen; mas, si se mantiene en el nivel pre-subjetivo que le es propio, engendrará una multiplicidad de subjetividades larvarias fundadas sobre su respectiva duración, incluso contrayendo para sí otras duraciones²⁹.

Al ser repetición de las contracciones en los elementos o en los casos, que va efectuando *cada vez* cada subjetividad larvaria, el eterno retorno se plantea a nivel de cada una de estas subjetividades. En cada una retorna para sí la síntesis pasiva que funda su propio tiempo, su determinada duración. Siendo ésta finita y limitada, el eterno retorno no puede afirmar en ella su condición de eternidad y queda por ello incompleto. Hay una repetición efímera, que se hace a medida que va deshaciéndose. Asimismo, tampoco puede explicarse cómo el presente agota su finitud y deviene pasado. Surge la necesidad de otra síntesis del tiempo, en la cual se determine de qué manera el eterno retorno puede alcanzar su completud, si es que puede; así como la posibilidad de que el presente pase.

²⁹ Para profundizar en la exposición detallada de esta síntesis del tiempo así como de las subsecuentes, remitimos al cap. III “La repetición para sí misma” de *DR*. Aquí sólo retomamos la exposición de las tres síntesis en lo atañe a su relación con el eterno retorno, la cual ha sido trazada previamente por Deleuze a partir de *NF* y nosotros exponemos a partir de una fórmula: La repetición es el concepto bajo el cual se esconde el eterno retorno. Sólo que como la repetición acontece dos veces de manera distinta en cada síntesis (una desde la imagen dogmática-representativa, otra desde una filosofía de la diferencia), se hace necesario, siguiendo con el principio planteado, exponer qué eterno retorno resulta de cada síntesis o, en otras palabras, cómo es interpretado el eterno retorno *desde* cada síntesis y de qué manera la representación reterritorializa cada interpretación para hacerse un eterno retorno de lo mismo.

La segunda síntesis del tiempo conjunta o coordina las diversas duraciones del presente viviente. Al darse entre éstas una relación de disyunción, lo que permite que pueda coexistir la multiplicidad diversa de duraciones y que cada una vaya actualizándose es el pasado puro. Un pasado que nunca ha sido presente y que contiene en sí la totalidad de las virtualidades preindividuales, al relacionarse con una subjetividad larvaria, produce que ésta pase de una contracción a otra, de un hábito a otro. Hay una memoria ontológica infinita donde todas las virtualidades coexisten y van actualizándose a diferentes ritmos. “El hábito es la síntesis originaria del tiempo que constituye la vida del presente que pasa; la memoria es la síntesis fundamental del tiempo, que constituye el ser del pasado (lo que hace pasar al presente)” (*DR*, 151?). Esta síntesis tiene por función coordinar o conjuntar los distintos presentes, mediante su sucesión temporal. En ella, todos los grados del Ser coexisten, en niveles más o menos contraídos, más o menos dilatados. Es la condición de posibilidad de que pase el presente, de que el presente deje de ser actual y vuelva a ser virtual. Une los distintos presentes en el ser del pasado.

El pasar del presente o segunda síntesis del tiempo es "la temporalidad propia del acontecimiento como tal: no de la nueva situación o del nuevo medio, sino del entre-dos-medios. [...] un tiempo multidimensional, multilineal; las dimensiones, pasadas o presentes, son de similar naturaleza, así como las relaciones en el tiempo, ya se trate de remontarlo, de descenderlo o bien de explorar horizontalmente las diferentes comarcas actuales" (Zourabichvilli, 2004:97). Acontecimiento o devenir que se da *entre* dos medios, entre dos duraciones. Las dimensiones de esta síntesis son el presente y el futuro. “Presente y futuro no son para esta síntesis más que la repeticiones de una memoria infinita que es el fundamento de todo otro tiempo, porque cada instante no es más que una variación, una actualización de este pasado puro, de esta memoria ontológica” (Pellejero, 1999:151). Habría, entonces, una

totalidad ontológica que es repetida infinitamente. El eterno retorno alcanza aquí su condición de eternidad, en virtud de que lo que repite es la totalidad ontológica desde la cual se actualizan tanto el presente como el futuro. Sólo que esta repetición en este eterno retorno sería una repetición *diferida*, porque no se repetiría la totalidad en un mismo orden de sucesión (tal y como lo vería la imagen representativa del pensamiento), sino desde la búsqueda de soluciones parciales para un problema actual, por lo cual no se repetiría un orden preexistente; más bien la organización de cada actualización estaría dictada por el azar, por relaciones de determinación mutua.

Desde el punto de vista de la imagen representativa del pensamiento, la síntesis fundamental del tiempo es una síntesis activa efectuada por la facultad de la Memoria: es esta facultad la que se representa el pasado como un antiguo presente. Pero el pasar del presente encuentra su propia disolución al estar referido al pasado puro, a un pasado que nunca ha sido presente y que coexiste tanto con el antiguo presente como con el actual. "El paso del presente sólo es pensable en función de una coexistencia paradójica del pasado y del presente. El campo que se invoca no es el de un pasado relativo al presente: en él coexisten todas las dimensiones capaces de actualizarse, y no sólo las que fueron en otro tiempo actuales [...]. Es un pasado absoluto, que es preciso llamar *pasado puro* o *pasado virtual*³⁰." (Zourabichvilli, 2004:103). El pasado *insiste* sobre el presente. Entre pasado y presente no hay diferencia de naturaleza, sino sólo diferencia de intensidad o de grado. Así, puede el presente ser el grado

³⁰ Lo virtual es, tanto para Deleuze como para Zourabichvilli, aquello que permanece implicado *en* los cuerpos, no porque haya una totalidad ontológica preconstituida desde la cual vayan actualizándose sucesivamente las potencias a su vez preformadas de los cuerpos –como lo pretenden tanto Badiou como Žižek–, ya que ello supondría considerar a esta totalidad como una nueva transcendencia respecto a lo real-actual; sino porque es aquello que es susceptible de ser actualizado a partir del despliegue de su propia potencia y de su relación con otras diferencias. Como explica Zourabichvilli, "Lo virtual no es un segundo mundo, *no existe fuera* de los cuerpos aunque *no se asemeje* a su actualidad. No es un conjunto de posibles, sino aquello que los cuerpos implican, aquello de lo que los cuerpos son la actualización. Pero la abstracción comienza cuando se separa al cuerpo de lo virtual que él implica, cuando sólo se retiene la apariencia desencarnada de una pura actualidad (representación)" (*Óp. cit.*, p. 115). (Esto recuerda al Spinoza nietzscheano de Deleuze: "separar a un cuerpo de lo que él puede" por miedo, porque "nadie sabe lo que un cuerpo puede").

más distendido del pasado o el pasado ser el grado más contraído del presente. Sin embargo, Mnemosine no puede dar cuenta de manera plena del devenir porque se queda solamente en las diferencias de nivel; no se atreve a romper los círculos que la constituyen, sigue pensando al eterno retorno (a la repetición) como gran Círculo sobre el que giran todos los demás círculos. "Es que la segunda repetición participa de todas las ambigüedades de la memoria y del fundamento. Comprende la diferencia, pero la comprende sólo *entre* los niveles o los grados. Aparece ante todo, lo hemos visto, bajo la forma de círculos del pasado coexistentes en sí; después, bajo la forma de un círculo de todos los presentes que pasan y que coexisten en relación con el objeto = x . En suma, la metafísica pone la *physis*, la física, en un círculo" (*DR*, 430). La pregunta que subsiste es, una vez aceptada que la diferenciación de las series se da a partir de la actualización del pasado virtual, ¿cómo es posible la diferenciación misma?

La tercera síntesis del tiempo constituye una relación serial divergente que se entabla en relación a las dos síntesis precedentes. Esta relación, a pesar de llevar la divergencia a su máxima potencia, es disyuntiva inclusiva. Retoma, a otro nivel, las síntesis seriales precedentes y las hace resonar de una manera distinta. En ella, presente y pasado son las dimensiones del porvenir, ya que el primado de la síntesis lo juega el futuro. El tiempo se encuentra fuera de sus goznes:

los círculos se deshacían en una tercera síntesis, en la que el fundamento se abolía en un sin fondo, donde las Ideas se desprendían de las formas de la memoria, donde el desplazamiento y el disfraz de la repetición venían a unirse a la divergencia y al descentramiento como potencias de la diferencia. Más allá de los ciclos, primero está la línea recta de la forma vacía del tiempo; más allá de la memoria, el instinto de muerte; más allá de la resonancia, el movimiento forzado. Más allá de la repetición desnuda y de la repetición vestida, más allá de aquella que sonsaca la diferencia y de aquella que la comprende, hay una repetición que «hace» la

diferencia. Más allá de la repetición fundada y de la fundadora; hay una repetición de *falta de fundamento*, de la que se desprenden a la vez lo que encadena y lo que libera, lo que muere y lo que vive en la repetición. Más allá de la repetición física y de la repetición psíquica o metafísica, ¿hay una *repetición ontológica*? Esta no tendría por función suprimir las otras dos; sino, por una parte, distribuirles la diferencia (como diferencia sonsacada o comprendida); por otra parte, producir ella misma la ilusión que las afecta, impidiéndoles, sin embargo, desarrollar el error consecuente en el que caen (DR, 431).

Los círculos devienen línea tortuosa, el fundamento revela su esencial desfundamiento, el tiempo muestra la vacuidad de su forma pura, la repetición se torna ontológica. En este tercer tiempo, las series del presente actual y las del pasado virtual se relacionan con una serie que afirma su radical divergencia. Es el símbolo que reúne las dos mitades desiguales del tiempo y las pone en relación a través de un elemento extraño que hace bascular todo el sistema de relaciones que se había establecido entre las dos primeras síntesis: es el objeto =x, objeto virtual, Aión, eterno retorno, precursor oscuro, elemento excedente, ocupante sin lugar, que opera como diferenciador de la Diferencia. Para efectuar esta diferenciación en el seno de la Diferencia misma debe pertenecer al futuro. Lo que posibilitará la diferenciación inmanente en el Ser será el eterno retorno como “creencia del porvenir”.

"Sólo hay eterno retorno [repetición] en el tercer tiempo: es allí donde el plano fijo se anima de nuevo, o donde la línea recta del tiempo, como arrastrada por su propia longitud, reforma un anillo extraño, que de ninguna manera se asemeja al ciclo precedente, pero que desemboca en lo informal, y que no vale más que para el tercer tiempo y lo que le pertenece" (DR, 436). Si, en sentido estricto, sólo puede haber repetición auténtica en el eterno retorno de la tercera síntesis del tiempo, ello se debe a que en este tiempo ya no tenemos solamente una diferencia sustraída o comprendida, sino una diferencia en sí misma absolutamente diferente.

Aprovechando la indeterminación del contenido concreto del eterno retorno nietzscheano, Deleuze se atreve a afirmar un contenido esotérico y latente. “En su verdad esotérica, el eterno retorno no concierne ni puede concernir más que al tercer tiempo de la serie. Sólo allí se determina. Razón por la cual se le dice literalmente creencia del porvenir, creencia en el porvenir. El eterno retorno no afecta más que lo nuevo, es decir, lo que se produce bajo la condición del defecto y por intermedio de la metamorfosis. Pero no hace volver ni a la *condición* [síntesis pasiva de la Memoria] ni al *agente* [síntesis pasiva del Habitus]; por el contrario, los expulsa, reniega de ellos con toda su fuerza centrífuga” (*DR*, 148), sosteniendo con ello la muerte de Dios y la fisura del Yo. En efecto, si la condición de posibilidad (el pasado puro) para la emergencia de lo nuevo se “repetiera” de manera abrupta e igual en lo condicionado, la segunda síntesis dejaría por ello de ser trascendental o, en todo caso, estaría calcando lo trascendental a partir de lo empírico; si fuera el yo [moi] pasivo el que se mantuviera igual a través de todas las repeticiones, subordinaríamos la síntesis pasiva del Habitus a la permanencia de la identidad del Yo [Je] como su condición previa.

Precisamente, en virtud del descentramiento al que son sometidas las primeras dos síntesis, el pasado puro se mantiene como condición de posibilidad que insiste sobre el surgimiento de lo nuevo pero que no es copiado por ello y el presente viviente entrega al Yo [Je] fisurado a la multiplicidad proliferante de yoes [moi] que lo atraviesan e introducen en él una cesura. Y es también en razón de este descentramiento que ninguna de las síntesis del tiempo puede aparecer como originaria o derivada, aún cuando cada uno de los éxtasis temporales tenga preeminencia sobre una síntesis. El tiempo está fuera de los límites que le imponía la representación y que lo monocentraban en una sucesión determinada sin otra simultaneidad más que la del propio presente. Desde esta perspectiva sintética, la simultaneidad se dice de todas las síntesis, ya que cada una implica a las otras y a su vez es

implicada por las otras. El eterno retorno se juega a varios niveles y de manera distinta en cada uno de ellos aunque, en sentido estricto, sólo pueda afirmarse con propiedad de la tercera síntesis del tiempo, que trae consigo el descentramiento de la trinidad kantiana (Yo, Mundo, Dios). De esta manera, el eterno retorno deviene de la diferencia en virtud de que:

la repetición se desprende necesariamente de dos maneras del juego de la diferencia. Por una parte, como cada serie no se explica, no se desarrolla sino implicando a las otras; repite, por tanto, a las otras, y se repite en las otras que, a su vez, la implican; pero no es *implicada* por las otras, sin estar allí como *implicando* a las otras, de tal modo que retorna en sí misma tantas veces como retorna en otra. El retornar en sí es el fondo de las repeticiones desnudas, como el retornar en otra es el fondo de las repeticiones vestidas. Por otra parte, el juego que preside la distribución de los simulacros asegura la repetición de cada combinación numéricamente distinta, ya que las «jugadas» diferentes no son, por su cuenta, numéricamente distintas, sino tan sólo «formalmente» distinguidas, de manera que todos los resultados están comprendidos en el número de cada una según las relaciones de lo implicado y de lo implicante que acabamos de recordar; volviendo cada una en las otras conforme con la distinción formal de las jugadas, pero volviendo también en sí conforme con la unidad del juego de la diferencia (*DR*, 440).

La síntesis pasiva y fundacional del Habitus, con sus repeticiones desnudas, contiene un retorno de lo que retorna en sí (la multiplicidad diversa de duraciones que, al volver a contraer una serie de elementos o casos, se generan a sí mismas); la síntesis pasiva y fundamental de Mnemosine, con sus repeticiones vestidas, envuelve bajo su cobijo el retorno de una serie virtual en otras series actuales (la prolongación de la repetición de una diferencia en otras repeticiones y a otro nivel); la síntesis desfondada y desfondante de Eros y Tánatos hace de la creación de la diferencia un juego en el que *cada vez* se afirma el azar en toda su

plenitud porque se lo ha afirmado *de una vez por todas*. "La repetición de cada diferencia-dimensión en todas las demás nos hace pasar insensiblemente del uno al otro [tiempo], y el eterno retorno deleuziano no es otra cosa que la afirmación de la multiplicidad intensiva virtual del tiempo, de la implicación recíproca de las diferencias. Ninguna dimensión es el centro del tiempo, pero cada una vuelve en todas las otras, y a su vez las hace volver. Cada una es, por lo tanto, también una suerte de círculo, pero descentrado con respecto a los otros y sin coincidir consigo mismo en su retorno (puesto que vuelve en los otros)." (Zourabichvili, 2004:117). Profundicemos un poco sobre la naturaleza lúdica que preside la repetición ontológica en el eterno retorno deleuzeano.

2.4.2. ¿Aión o Cronos? La imagen rota del círculo y el laberinto más terrible.

En *LS*, Deleuze distingue dos tipos de juego que suponen distintas relaciones al interior de sí mismos. Habría, por un lado, un juego al que llamaremos "humano" (quizá demasiado humano), en razón de que así son, de hecho, la gran mayoría de los juegos realizados por los seres humanos y, por otro, un juego ideal o divino, llamado así porque supone un alejamiento respecto a los anteriores. Veamos en qué consiste cada uno de ellos. Los principios del juego humano serían:

- 1°) Un conjunto de reglas deben preexistir al ejercicio del juego; en cualquier caso, y cuando se juega, tienen un valor categórico; 2°) estas reglas determinan hipótesis que dividen el azar, hipótesis de pérdida o ganancia (lo que ocurre si...); 3°) estas hipótesis organizan el ejercicio del juego en una pluralidad de tiradas, real y numéricamente distintas, realizando cada una distribución fija que cae bajo tal o cual caso (incluso cuando se juega en una tirada, esta tirada no vale sino por la distribución fija que realiza y por su particularidad numérica; 4°) las

consecuencias de las tiradas se ordenan según la alternativa «victoria o derrota». Los caracteres de los juegos normales son pues las reglas categóricas preexistentes, las hipótesis distributivas, las distribuciones fijas y numéricamente distintas, los resultados consecuentes (LS, 89).

En un juego humano, la creación de la diferencia está sujeta a la imposición de reglas categóricas previas que determinan la relación que pueda entablarse entre dos elementos, a la función que ocupe el elemento diferenciante de acuerdo al lugar que ocupe dentro de ese sistema o estructura, a la fijación distributiva que se le asigna a un elemento en cuanto es producido por el sistema y que permite identificarlo y, al seguimiento consecuente de la asignación de funciones dependiendo del lugar que ocupe el elemento diferenciado. La diferencia –y con ella, la repetición- queda atrapada en la red tejida por una estructura. Veamos lo que sucede ahora en un juego ideal o divino.

1°) No hay reglas preexistentes; cada tirada inventa sus propias reglas, lleva en sí su propia regla. 2°) En lugar de dividir el azar en un número de tiradas realmente distintas, el conjunto de las tiradas afirma el azar y no cesa de ramificarlo en cada tirada. 3°) Las tiradas no son pues, en realidad, numéricamente distintas. Son cualitativamente distintas, pero todas son las formas cualitativas de un solo y mismo tirar, ontológicamente uno. Cada tirada es en sí misma una serie, pero *en un tiempo más pequeño que el mínimo* de tiempo continuo pensable; a este mínimo serial le corresponde una distribución de singularidades. Cada tirada emite puntos singulares, los puntos de los dados. Pero el conjunto de tiradas está comprendido en el punto aleatorio, único tirar que no cesa de desplazarse a través de todas las series, *en un tiempo más grande que el máximo* de tiempo continuo pensable. Las tiradas son sucesivas unas respecto de otras, pero simultáneas respecto a este punto que cambia siempre la regla, que coordina y ramifica las series correspondientes, insuflando el azar a todo lo largo de cada una [...]. *distribución nómada* [...]. 4°) [...] Sólo puede ser pensado, y además pensado como sinsentido.

Pero precisamente es la realidad del pensamiento mismo. Es el inconsciente del pensamiento puro. Es cada pensamiento que forma una serie en un tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo continuo conscientemente pensable. Es cada pensamiento que emite una distribución de singularidades. Son todos los pensamientos que se comunican en un Largo pensamiento, que hace que se correspondan con su desplazamiento todas las formas o figuras de la distribución nómada, insuflando el azar por doquier y ramificando cada pensamiento, reuniendo «en una vez» el «cada vez» para «todas las veces». Porque *afirmar todo el azar, hacer del azar un objeto de afirmación*, sólo el pensamiento puede hacerlo (LS, 90).

En el juego ideal, no es la relación predeterminada por reglas la que asigna lugares y funciones a los elementos de la estructura o sistema sino que la inestabilidad diferenciante de los elementos engendra la relación a partir de su encuentro azaroso. El azar está afirmado para cada relación, para cada encuentro entre singularidades. Cada singularidad, a la vez que es producida por el azar, afirma a éste al relacionarse con otra singularidad. A este nivel, las relaciones azarosas entre singularidades acontecen en el mínimo de tiempo continuo pensable, aunque a nivel de la totalidad ontológica (no sistemática y no estructural) el punto aleatorio que recorre cada serie singular efectúe su relación con las demás series en el máximo de tiempo continuo pensable. Así, aunque las singularidades seriales se suceden unas a otras desde la perspectiva de su propia duración, coexisten todas implicándose unas a otras desde la perspectiva del punto aleatorio u objeto virtual que conecta y hace divergir a todas las series. Hay, por tanto, una distribución nómada de singularidades diferenciales.

Si el juego que hemos llamado humano caracteriza al estructuralismo³¹, el juego ideal trataría de ir más allá de éste, para pensar relaciones que desbordaran los límites de una estructura. Las relaciones entre diferencias o singularidades varían según se piensen desde una

³¹ Cfr. al respecto el artículo “¿Cómo reconocer el estructuralismo?” que aparece en *ID*.

distribución estructural fija o desde una distribución nómada de singularidades que se conecten unas con otras por cualquier punto. En una relación estructural, la diferencia estaría condenada a ser conducida para ocupar lugares predeterminados y ejercer funciones preestablecidas. La repetición o eterno retorno sólo se daría cuando volviera a pasarse por los mismos lugares y a ejercerse las mismas funciones, es decir, cada vez que volviera a recorrerse el círculo. El eterno retorno sería una regla categórica preexistente y trascendente que se impondría al azar. Si pensamos al eterno retorno compuesto por singularidades seriales relacionadas con un punto aleatorio o línea de fuga, la imagen del círculo monocentrado se rompe y la repetición o eterno retorno se dice de la diferencia, en tanto que lo que se repite es el encuentro azaroso entre singularidades, el azar mismo afirmado a cada instante, el caos *sostenido* de Klossowski.

Cada tipo de juego entraña su propia temporalidad. Surgen así:

dos lecturas del tiempo, cada una completa y excluyendo a la otra: de una parte, el presente siempre limitado, que mide la acción de los cuerpos como causas, y el estado de sus mezclas en profundidad (Cronos); de otra parte el pasado y el futuro esencialmente ilimitados que recogen en la superficie los acontecimientos incorporales en tanto que efectos (Aión). La grandeza del pensamiento estoico consiste en mostrar a la vez la necesidad de las dos lecturas y su exclusión recíproca. *Tan pronto* se dirá que sólo existe el presente que reabsorbe o contrae en él al pasado y al futuro, y, de contracción en contracción cada vez más profundas, alcanza los límites del Universo entero para convertirse en un vivo presente cósmico. Basta entonces con proceder según el orden de las decontracciones para que el Universo vuelva a comenzar y todos sus presentes sean restituidos: el tiempo del presente es, pues, siempre un tiempo limitado, pero infinito en tanto que cíclico, en tanto que anima un eterno retorno físico como retorno de lo Mismo, y una eterna sabiduría moral como sabiduría de la Causa. *Tan pronto*, por

el contrario, se dirá que únicamente subsisten el pasado y el futuro, que subdividen cada presente hasta el infinito por más pequeño que sea, y lo alargan sobre su línea vacía. La complementariedad del pasado y el futuro aparece claramente: y es que cada presente se divide en pasado y en futuro, hasta el infinito. O mejor, un tiempo así no es infinito, porque nunca vuelve sobre sí mismo sino que es ilimitado, en tanto que pura línea recta cuyas dos extremidades dejan de alejarse en el pasado, de alejarse en el porvenir. ¿Acaso no hay ahí, en el Aión, un laberinto completamente diferente que el de Cronos, todavía más terrible, y que ordena otro eterno retorno y otra ética (ética de los Efectos)? (LS, 92).

Tenemos, por un lado, un tiempo presente limitado e infinito que reabsorbe o contrae al pasado y al futuro (síntesis pasivas del Habitus y de la Memoria)³²; por otro, un tiempo ilimitado y finito que falta a su presente porque está dividido en pasado y futuro (síntesis desfondante de Eros y Tánatos). Cronos, al extenderse infinitamente, funda las condiciones de posibilidad para la aparición del ciclo cósmico (síntesis de la Memoria) y los ciclos individuales (síntesis del Habitus). Impone los límites de su presente, de su respectiva duración, de acuerdo a la potencia de contracción de cada cuerpo y los límites del cumplimiento del ciclo cósmico a la totalidad ontológica. Desde esta interpretación crónica del tiempo, la repetición es un eterno retorno de lo Mismo que infinitamente vuelve a recomenzar

³² Deleuze se retoma a sí mismo y reelabora constantemente los mismos problemas de distinta manera a lo largo de toda su obra. Nosotros vemos aquí una correspondencia entre Cronos y las dos primeras síntesis del tiempo de *DR* por un lado; y entre Aión y la tercera síntesis por el otro. En efecto, si de Cronos se desprende tanto un eterno retorno cósmico como uno individual, encontraríamos la síntesis pasiva del Habitus, en cuanto engendra una duración propia y articula una serie partiendo de elementos o casos, como eterno retorno “individual” (ponemos comillas porque este término no designa a un ente bien diferenciado respecto a otros sino a los procesos por los cuales una determinada duración se diferencia respecto a otras, que son mayores o menores en extensión; razón por la cual un individuo está conformado por múltiples duraciones individuadas); la síntesis pasiva de la Memoria, en cuanto articula dos o más series a partir de la actualización del pasado virtual en el presente actual y remite a la totalidad ontológica de virtuales, produce un eterno retorno que se dice de esta totalidad infinita-limitada. A pesar de que el tiempo de la primera síntesis es finito-limitado, lo relacionamos con Cronos porque encuentra su condición de posibilidad en un tiempo infinito-limitado (el Habitus estaría contenido en Mnemosine). La síntesis de Eros y Tánatos, en cuanto saca al tiempo fuera de sus límites y relaciona entre sí a los puntos singulares con el punto aleatorio, afirma el eterno retorno (la repetición) de la divergencia de las series sobre la línea pura del Aión.

y que no puede ir más allá de los límites de su propia duración circular. Aión, por su parte, rompe el círculo porque introduce una cesura en el presente. Se sitúa en lo que Nietzsche llamaba Instante (en el pórtico donde confluyen dos largos callejones de los que no se intuye su final) y lo rompe en pasado y futuro de manera ilimitada. El círculo deviene línea recta y ésta se prolonga de manera ilimitada, aunque finita, porque la cesura impresa sobre la piel de Cronos no es alcanzada de una vez y para siempre, sino que tiene que ser conquistada cada vez, al igual que el Instante nietzscheano.

Aión es el tiempo de los acontecimientos, de los efectos incorporales de superficie, del sentido que atraviesa los cuerpos y las proposiciones. Cronos es el tiempo de los estados de cosas, de las causas corporales en su profundidad, de la designación, manifestación y significación de las proposiciones. Aún cuando ambas interpretaciones del tiempo se excluyen recíprocamente, no obstante, ambas son necesarias, en tanto que cada cual es una perspectiva sobre el tiempo. Y en tanto que ambas se ejercen sobre él, las dos se relacionan entre sí a través del punto de vista que cada una tiene sobre la otra.

Cada acontecimiento es el tiempo más pequeño, más pequeño que el mínimo de tiempo continuo pensable, porque se divide en pasado próximo y futuro inminente. Pero es también el tiempo más largo, más largo que el máximo de tiempo continuo pensable, porque constantemente es subdividido por el Aión que lo iguala a su línea ilimitada. Entendámonos: cada acontecimiento en el Aión es más pequeño que la subdivisión más pequeña del Cronos; pero es también más grande que el divisor mayor del Cronos, es decir, el ciclo entero. Por su subdivisión ilimitada en los dos sentidos a la vez, cada acontecimiento recorre todo el Aión, y se hace coextensivo a su línea recta en los dos sentidos. ¿Sentimos entonces la proximidad de un eterno retorno que ya no tiene nada que ver con el ciclo, la entrada de un laberinto, mucho más terrible por ser el de la línea única recta y sin espesor? El Aión es la línea recta que traza el

punto aleatorio; los puntos singulares de cada acontecimiento se distribuyen sobre esta línea, siempre en relación con el punto aleatorio que lo subdivide hasta el infinito, y los hace comunicar por ello a unos y otros, los extiende, los estira a lo largo de la línea (*LS*, 95).

Cronos es desbordado por Aión. El acontecimiento es, a la vez, más pequeño que el mínimo de tiempo continuo pensable desde Cronos (eterno retorno individual) y más grande que el máximo de tiempo continuo pensable (eterno retorno cósmico). Cada acontecimiento, en cuanto punto singular o singularidad preindividual, va poblando la línea recta del Aión, la cual posibilita la relación entre los puntos singulares y el punto aleatorio. El eterno retorno deviene el laberinto más terrible en virtud de que el punto aleatorio que recorre la serie distribuye de manera nómada los puntos singulares que lo conforman. Los puntos singulares no tienen un lugar fijo; son reacomodados cada vez que se relacionan de manera azarosa con el punto aleatorio. Ningún acontecimiento puede escapar a este reacomodo incesante. Sólo puede desplazarse sobre la línea recta del Aión pero no salir de ella.

Aión articula dos series: la serie conjuntiva o de coordinación de la Memoria crónica y la serie disyuntiva de Eros y Tánatos. En él confluyen dos series: "Las dos mesas o series son como el cielo y la tierra, las proposiciones y las cosas, las expresiones y las consumiciones [...]. El Aión es exactamente la frontera entre las dos, la línea recta que las separa, pero igualmente la superficie plana que las articula, vidrio o espejo impenetrable." (*LS*, 95). Aión es la síntesis disyuntiva que reúne la heterogeneidad radical de las diferencias y las articula en la superficie del lenguaje manteniendo su diferencia. "¿Qué es, entonces, el tiempo [Aión]? La diferencia absoluta, la puesta en relación inmediata de los heterogéneos, sin concepto idéntico subyacente o subsumentente. Estrictamente hablando, el tiempo no es nada, no consiste más que en diferencias, y en el relevo de una diferencia por otra " (*Zourabichvilli*, 2004:105).

¿De dónde surge Cronos? Si la sucesión es la forma empírica en la que percibimos el tiempo ¿cómo surge la ilusión de un eterno retorno de lo Mismo? Si en la relación entre diferencias no hay mediación porque Aión comunica a todas las diferencias entre sí y esta relación, para ser inmediata, supone la simultaneidad de todos los acontecimientos, ¿por qué percibimos a Cronos como sucesivo? En este punto, hay que retomar la distinción deleuzeana entre lo actual y lo virtual. "Cada dimensión es individuante, y por eso el tiempo es *actualmente* sucesivo: la coexistencia de las dimensiones es incompatible con las condiciones de la actualización o de la existencia, que son las de la individuación (lo que no impide, como veremos, una persistencia de lo virtual en lo actual: la individualidad es siempre ya transindividualidad) [...]. El tiempo, puro cambio, es el paso de una dimensión a otra (devenir)" (Zourabichvili, 2004:105). Cada síntesis del tiempo sólo puede efectuarse o acontecer creando cada una su propia individuación. Para que un ente exista actualmente es necesario que esté individuado. Su individuación difiere según sea la síntesis del tiempo de la que procede: con Cronos, en sus dos vertientes (Habitus y Mnemosine) la individuación produce o un sujeto larvario o un sujeto *órgico*³³; con Aión, la individuación queda fragmentada entre las múltiples individuaciones precedentes y los puntos singulares que son recorridos por el punto aleatorio del acontecimiento.

hay sobre la línea recta un eterno retorno como el laberinto más terrible del que hablaba Borges, muy diferente del retorno circular y monocentrado de Cronos: eterno retorno que ya no es el de los individuos, las personas y los mundos, sino el de los acontecimientos puros que el instante desplazado sobre la línea no deja de dividir en ya pasados y aún por venir. Únicamente subiste el Acontecimiento, el Acontecimiento solo, *Eventum tantum* para todos los contrarios,

³³ Introducimos este concepto retomando la "representación orgica" en la que se encuentra el pensamiento con el infinito y que Deleuze desarrolla en *DR* para señalar que la síntesis pasiva de la Memoria, bajo el auspicio de Cronos, supone un tiempo infinito y limitado como totalidad ontológica.

que comunica consigo mismo por su propia distancia, resonando a través de todas sus disyunciones (*LS*, 212).

Ya no retorna ni el individuo como caso particular ni el mundo como totalidad ontológica. Son los acontecimientos que subsisten simultáneamente sobre la línea recta del Aión los que retornan; es la Diferencia la que retorna eternamente. Es el individuo, en tanto actualmente existente, el que se re-presenta el tiempo como sucesivo porque empíricamente una individuación sucede a otra *ad infinitum*. Los acontecimientos, formados por singularidades preindividuales, no se repiten en el mismo orden ni en la misma sucesión, porque el punto aleatorio que recorre y disloca las series efectúa una distribución nómada de los puntos singulares sobre la línea recta del Aión. La individuación que constituye a un sujeto es resultado de la afirmación más extrema del azar. Éste "es el descubrimiento nietzscheano del individuo como caso fortuito, tal como lo ha recogido y recuperado Klossowski en una relación esencial con el eterno retorno: de ahí «las vehementes oscilaciones que trastornan a un individuo mientras no busca más que su propio centro y no ve el círculo del que él mismo forma parte, porque si estas oscilaciones lo trastornan es porque cada una responde a otra individualidad que la que cree ser desde el punto de vista del centro inencontrable; por ello, una identidad es esencialmente fortuita y una serie de individualidades debe ser recorrida por todas y cada una, para que la fortuidad de ésta o aquélla las haga a todas necesarias»" (*LS*, 214).

La necesidad sólo es tal en relación a los azares que la producen, la preceden y la suceden. Hay relaciones de correspondencias no causales entre acontecimientos que traen consigo una ilimitada multiplicidad de individuaciones. Y se llama necesidad a esta relación entre acontecimientos, los cuales, desde el punto de vista de Cronos son azarosos; mas, desde la perspectiva de la línea recta de Aión son necesarios, al igual que las individuaciones que

cada uno implica. De ahí que el centro se torne inencontrable para el individuo que aún lo busca; sólo puede ir de individuación en individuación, afirmando el azar que lo constituye y lo atraviesa a la vez cada instante. No por ello caemos en una concepción del tiempo como sucesión de «ahoras»; el estatuto de «acontecimiento» no se le asigna a cada «ahora», pues si así lo hiciéramos, lo estaríamos confundiendo con un simple estado de cosas. El acontecimiento, al igual que el Instante nietzscheano, es algo más bien raro que no todo individuo, ni siquiera cada «ahora» de él, puede alcanzar de manera fácil, porque conlleva la potencia de emergencia de una Diferencia creadora y supone discontinuidad y ruptura con el tiempo crónico.

El eterno retorno deviene el laberinto más terrible porque el punto aleatorio que recorre las series sobre la línea recta del Aión puede ir hacia cualquier punto; no tiene una dirección ni un sentido que le hayan sido impuestos de antemano y; de esa manera, puede captar en su verdad eterna a los acontecimientos que sobre la línea recta del tiempo subsisten y persisten. Además, para el punto aleatorio y sus acontecimientos no hay salida posible de este laberinto dispuesto en línea recta. Una y otra vez tiene que volver a recorrer las series, prolongando unas, cortando otras, recomenzando por cualquier parte, insuflando azar por doquier.

2.4.3. La repetición que difiere y la diferencia que se repite.

Hasta aquí, hemos visto que el eterno retorno, a través de las múltiples síntesis del tiempo en las que deviene y por las que pasa, aparece unas veces como retorno de la Diferencia y otras tantas como retorno de lo Mismo. Lo que no hemos explicado aún es cómo, en cada síntesis, resurge esta interpretación del retorno que lo relaciona con lo Mismo de manera inevitable para poder hacerlo pensable para sí misma. En efecto, si al exponer cada

tiempo nos encontrábamos primero con un retorno de lo diferente, ¿por qué reaparecía una y otra vez el retorno de lo Mismo? ¿Cómo surge entonces la interpretación de un eterno retorno de lo Mismo?

La condición de posibilidad de esta interpretación se encuentra en la imagen representativa del pensamiento. Recordemos la cuádruple raíz de la imagen del pensamiento: la identidad en el concepto, la analogía en el juicio, la oposición en la imaginación y la semejanza en la percepción. Toda diferencia y toda repetición son pensadas con estas categorías en la imagen representativa del pensamiento. Bajo este yugo, el pensamiento no puede pensar ni a la diferencia ni a la repetición más que re-presentándose las. Lo que olvida el pensamiento representativo es que

lo Mismo, lo Idéntico, tienen un sentido ontológico: la repetición en el eterno retorno de lo que difiere (la repetición de cada serie implicante). Lo semejante tiene un sentido ontológico: el eterno retorno de lo desemparejado (la repetición de las series implicadas) [...] el eterno retorno suscita él mismo al girar una cierta ilusión [...] produce una imagen de identidad como si fuera el *fin* de lo diferente. Produce una imagen de semejanza como el *efecto* exterior de lo «disperso». Produce una imagen de lo negativo como la *consecuencia* de lo que afirma [...]. De esa identidad, de esa semejanza y de eso negativo, se rodea él mismo y también rodea al simulacro. Pero justamente se trata de una identidad, de una semejanza, un negativo simulados. Juega con ellos como con un fin siempre frustrado, como con un efecto siempre deformado, como con una consecuencia siempre desviada (*DR*, 442).

El eterno retorno ha devenido esa “esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna” (Borges, *El Aleph*: 169). La identidad, la analogía, la semejanza y la negación sólo tienen un sentido simulado; son sólo la ilusión que proyecta el círculo

centrífugo al girar a una velocidad absoluta. Ello no significa que estos presupuestos de la representación dejen de existir ni que haya que excluirlos absolutamente. “Se trata, simplemente, de comprender que estas nociones son derivadas, que no son principios, que son producidas (y producidas a partir de lo diferente)” (Pellejero, 1999:183). En efecto, si el eterno retorno es de la Diferencia, si se dice de la afirmación más extrema del azar, ello implica que también incluya a lo Mismo, lo Semejante, lo Análogo y lo Opuesto, aunque no como principios que expliquen el devenir de la Diferencia, sino como derivaciones que surgen a partir de la Diferencia.

Del sentido ontológico al sentido simulado hay un encadenamiento necesario. El segundo deriva del primero, es decir, queda a la deriva, sin autonomía ni espontaneidad, simple efecto de la causa ontológica que juega con él como la tempestad. Pero la representación, ¿cómo no se aprovecharía de ello? ¿Cómo la representación no nacería una vez más, en la concavidad de una ola, a favor de la ilusión? ¿Cómo ella no haría, de la ilusión, un «error»? [...]. Entonces se supone que la diferencia no vale, no existe y no es pensable sino en un Mismo preexistente que la comprende como diferencia conceptual, y que la determina por la oposición de predicados. Se supone que la repetición no vale, no existe y no es pensable sino bajo un Idéntico que la plantee a su vez como diferencia sin concepto y que la explique negativamente (*DR*, 443).

El eterno retorno, al ser la máxima afirmación de la divergencia, sostiene como ilusión la imagen que se forma de sí el pensamiento representativo y que hacen de la diferencia una diferencia conceptual y de la repetición una diferencia sin concepto. La imagen representativa del pensamiento es una de las series que coexisten en el eterno retorno y, como tal, ella también retorna: "la re-presentación y sus presupuestos retornan, pero una vez, nada más que una vez, una vez por todas, eliminados para todas las veces" (*DR*, 441) porque constituyen una

de entre las múltiples series posibles y, una vez que se ha descubierto como ilusión no podemos seguir pensando al eterno retorno de la misma manera.

Una vez que sabemos la procedencia de la imagen representativa, podemos comenzar a pensar a la diferencia y la repetición inherentes al eterno retorno sin este yugo. La diferencia aparece entonces como lo que se repite de manera incesante en cada devenir y la repetición es lo que no existe más que diferenciándose. Eternamente retorna la repetición de la diferencia y la diferencia de la repetición. "LA diferencia no cesa de volver en cada una de sus diferenciaciones, en cada una de sus diferencias. La paradoja es inmediatamente perceptible: la diferencia se repite diferenciándose [...]. Cada vez la diferencia-dimensión vuelve, pero vuelve difiriendo, por lo tanto en otro nivel, sobre otro plano, en otra dimensión. La interpretación deleuziana del eterno retorno en Nietzsche descansa sobre esta correlación de la diferencia y la repetición" (Zourabichvilli, 2004:109).

Los distintos retornos que encontrábamos en cada síntesis encuentran su unidad a partir de la Diferencia que, al repetirse a sí misma, engendra múltiples diferenciaciones. No obstante, cabría preguntar "¿Qué es lo que autoriza a hablar de LA diferencia, de LA multiplicidad? La repetición divergente y por lo tanto envolvente, como unidad inmediata de lo múltiple o consistencia de lo unívoco [...]. Lo Mismo, en tanto producto de la repetición y no identidad originaria, es el sí de la diferencia. Por eso se la puede llamar «interna»: diferencia que «se» diferencia, interioridad sin identidad, adentro del afuera." (Zourabichvilli, 2004:111).

En este sentido, la Diferencia se confunde con el tercer tiempo, tiempo aiónico del eterno retorno que relaciona a las diferencias repetidas entre sí. "El tiempo es la diferencia de las diferencias, o lo que relaciona a las diferencias unas con otras. Es la *diferencia interna*, la diferencia «en sí»: una cosa que no existe sino diferenciándose y que no tiene otra identidad

que diferir de sí misma, u otra naturaleza que dividirse cambiando de naturaleza [...]. El tiempo es, simultáneamente, lo Anónimo y lo Individuante: impersonal e incualificable, fuente de toda identidad y de toda cualidad." (Ibíd.,:107). Es desde el eterno retorno de la Diferencia que puede pensarse a ésta desde sí misma y no desde las categorías de la representación que la subordinaban a ser pensada a partir del concepto de lo Mismo. Tenemos, pues, no ya a unas diferencias que se definían en relación a algo idéntico (diferencias relativas) sino a la Diferencia absoluta, a la más alta y radical potencia de diferenciación retornando o repitiéndose eternamente.

De esta manera, hemos asistido a la alianza entre la univocidad del Ser, la afirmación de la diferencia y el eterno retorno. El Ser se dice de la misma manera de todos los entes que no cesan de repetir eternamente la diferenciación finita e ilimitada que los atraviesa. El punto aleatorio no termina de trazar rizomas sobre las series que se repiten a sí mismas a diferentes niveles. Aión no deja de romper la sucesividad de Cronos para afirmar la simultaneidad eterna de su línea recta donde subsisten, insisten y coexisten los acontecimientos virtual y actualmente. Y el eterno retorno no deja de desbordar la coherencia representativa del Yo para desgarrarlo hacia nuevas individuaciones, hacia devenires inéditos e inauditos.

CAPÍTULO III.

Fecundidad, consistencia y límites de la interpretación de Deleuze.

"«El paraíso está bajo la sombra de las espadas» -también un símbolo y una contraseña con la que se delatan y descubren las almas de origen distinguido y guerrero"

Fragmentos póstumos, 2 [19].

"Me parece mejor ser mal comprendido que no comprendido: hay algo ofensivo en ser comprendido. ¿Ser comprendido? ¿Sabéis qué quiere decir?"

–*Comprendre c'est égaler* [Comprender es igualar] Halaga más ser mal comprendido que no ser comprendido: frente a lo incomprendido uno permanece frío, y el frío ofende"

Fragmentos póstumos, 1 [82]

Una vez que hemos expuesto tanto la enunciación del eterno retorno por Nietzsche como la interpretación apropiante de Deleuze valoraremos los alcances, límites y consistencia de esta última a partir de la interpretación propia que hemos ido elaborando a lo largo de los capítulos precedentes. Ello supone un posicionamiento necesario frente a Deleuze y frente a Nietzsche. Y a su vez implica situarse frente al problema de la relación entre tradición y filosofía. La filosofía empuña cada vez los más apasionantes problemas que la tradición esconde con veneración bajo su suelo y los hace devenir monstruos alados de mil cabezas. El

filósofo desentierra los problemas, les insufla su propia vida y los hace devenir-otros. Ello será lo que haremos en los apartados finales de esta investigación.

Si bien el *tono* desde el cual elaboramos esta parte final es deudor de la crítica kantiana, esta deuda sólo reviste un carácter formal, porque consideramos que ya no es posible sostener un fundamento que desde su propia contingencia muestre una “verdad” que reconoce los aciertos, corrija los errores y “supere” el pensamiento al que critica. Una crítica tal, sólo mostraría su naturaleza reactiva y, aún más, carecería por completo de valor, por cuanto impide el tránsito hacia un pensamiento creador de nuevos sentidos. De ahí que hayamos interpretado a la crítica en términos de la apertura de potencialidades ignotas, de las regiones que el pensamiento es capaz de poblar, aunque manteniendo la distancia necesaria para evitar caer en una alabanza servil. Ello supone situarnos en una perspectiva inevitablemente parcial que, no obstante, no podemos más que empuñar como nuestra y que parte de los discursos y las prácticas que nos han atravesado hasta el punto de constituirnos. Dejamos a criterio de cada lector su juicio sobre este acto de apropiación.

3.1. Lo que posibilita el agenciamiento deleuzeano del eterno retorno.

Comenzaremos valorando las posibilidades filosóficas que se abren a partir de la apropiación deleuzeana del eterno retorno en Nietzsche. Para ello, es conveniente recordar que la relación que Deleuze mantiene con la historia de la filosofía en cuanto tradición viviente no es ni de fidelidad ni de pretendida superación, sino, más bien, de conjunciones divergentes y de repetición diferencial de conceptos que se aplican sobre problemas reinventados. Los conceptos son *injertados* en problemas que ya no son los mismos a los que daban respuestas, sin que por ello pierdan la potencia creadora de sentido que pliegan sobre sí mismos. Al ser

portadores-creadores de nuevos sentidos y al aplicarse a nuevos problemas, los conceptos hacen devenir al pensamiento sobre lo impensado, abren el Adentro hacia el Afuera, le imprimen una fuerza vital inusitada a aquello que estamos dejando de ser a partir de lo que somos para devenir-otros distintos de los que fuimos.

Esta es, de manera excesivamente sumaria, la postura que Deleuze mantendrá respecto a la historia de la filosofía y, por tanto, la perspectiva desde la cual interpreta el eterno retorno de lo Mismo de Nietzsche. Otra consideración previa que es necesario tener en cuenta es que el eterno retorno es interpretado por Deleuze a partir del problema de la apertura del pensamiento a la Diferencia y a la repetición en un sentido propio. Tras este preámbulo, analicemos cuáles son los alcances de esta interpretación, es decir, las potencialidades que abre este agenciamiento sobre el pensamiento.

En primer lugar, Deleuze evita pensar al eterno retorno como ciclo, como ley y como principio trascendente que se impondría a la totalidad del Ser (contrasentidos) y lo hace desde el propio Nietzsche, tomando como base de su interpretación los *Fragmentos póstumos* posteriores al *Zaratustra*. Si el eterno retorno fuera un ciclo, no sería más que una regularidad estadística en la que el devenir intensivo de las fuerzas estaría anulado y éstas estarían pensadas en términos de cantidad, cuyo resultado sería siempre el mismo (el estado inicial y el estado final). Deleuze y Nietzsche, junto a Klossowski, han dejado atrás la idea de fijar un origen y un fin al devenir. Si el eterno retorno es pensado como ley formal impuesta al caos, tendríamos la eterna lucha entre dos principios: la identidad y la diferencia, el orden y el caos. Ante esta posibilidad, el devenir estaría determinado a copiar la forma de lo eterno (la identidad) y la diferencia no sería más que una expresión de lo idéntico. La ley así dictada tendría un carácter trascendente y la pretensión de dominar al caos, de conjurar su potencia

divergente, de poner diques al mar. En otras palabras, estaríamos ante el dualismo dialéctico³⁴ de la identidad y la diferencia, donde ya se ha decidido de antemano quién ganará la batalla. Y si el eterno retorno se dijera de un principio trascendente (el Uno) que fuese el sujeto que deviniera en él, el Ser tendría que decirse en dos sentidos por lo menos: el del Uno, que somete las diferencias (sentido primero u originario); y el de las diferencias, que quedarían degradadas a una manera segunda de ser (su ser se diría de manera análoga respecto al ser del Uno).

Otra de las aristas de la interpretación deleuzeana será su posicionamiento frente a la interpretación del eterno retorno que mayoritariamente había triunfado: la de Heidegger. Con Heidegger y difiriendo de él, el eterno retorno es el Ser de la diferencia (del ente), pero la voluntad de poder deja de ser un ente que explica a la totalidad, para devenir una multiplicidad que se expresa a partir de relaciones de fuerza *entre* los entes, constituyéndolos y atravesándolos a la vez. Esto deshace la Mismidad como destino del eterno retorno y coloca a éste frente a la potencia del descentramiento de la Diferencia. Si bien Heidegger consideraba que había una relación necesaria entre eterno retorno y voluntad de poder, en tanto que la segunda sería el ser de lo existente (esencia) y el primero sería el modo bajo el cual existirían los entes (existencia), su interpretación termina por hacer del eterno retorno el horizonte metafísico en el cual se gesta una desenfadada lucha por el poder (entendido éste en términos ónticos) que está condenada no sólo a traer consigo el nihilismo más extremo sino a repetir lo Mismo de manera eterna. Deleuze *pervierte* esta interpretación, concediendo a Heidegger que el eterno retorno es el ser de los entes, pero diciendo que el Ser no existe más que diferenciándose y que, por tanto, si hay eterno retorno se dice de aquello que eternamente difiere.

³⁴ Ésta es otra razón por la cual Deleuze rechaza esta interpretación. Recordemos que en Nietzsche encuentra Deleuze una posibilidad de escapar al juego dialéctico que va integrando las diferencias por medio de subsunciones superadoras y de gestar un pensamiento que diverja a partir de sí mismo y de su Afuera.

De manera correlativa y radicalizando aún más esta postura, el eterno retorno se dirá del retornar eterno del caos, de lo informe, de la Diferencia. El caosmos insuflado por el azar, confundiéndose con él, interviniendo a cada instante, como en *La lotería de Babilonia* de Borges. Cada diferencia es resultado del entrecruzamiento de múltiples azares. La afirmación más extrema de la potencia demoníaca del azar implica que no haya ningún punto fijo ni sobre la superficie ni en la profundidad del tiempo. La repetición ontológica del azar proviene de esta alianza entre eterno retorno y voluntad de poder, ya que, si se piensa a la última como relación diferencial entre fuerzas, cada vez que es engendrada una diferencia lo que se repite, lo que retorna una y otra vez, es la relación misma entre fuerzas, sin que preceda entre ellas ningún tipo de predeterminación.

Al confundirse con la repetición ontológica y decirse de ella, el eterno retorno deleuzeano engendra una multiplicidad de duraciones diversas, complicando con ello el problema del tiempo, creando así diversos niveles temporales y distintas maneras de retomarse entre ellos. El tiempo del Habitus y el de Mnemosine (Cronos) y el de Eros y Tánatos (Aión), cada uno con su propia versión del eterno retorno, muestran no sólo la multiplicidad de tiempos que coexisten y se suceden simultáneamente sino también la posibilidad de que exista tanto un retorno de lo Mismo como un retorno de la Diferencia.

Esta misma posibilidad encuentra su confirmación en el pensamiento serial derivado del (post)estructuralismo deleuzeano. Cuando el pensamiento serial se apodera del eterno retorno, surge la posibilidad de afirmar la diferencia como aquello que no existe más que diferenciándose en cada una de sus repeticiones. He aquí la originalidad de la interpretación deleuzeana. Al introducir una tipología de las series (conectiva, conjuntiva y disyuntiva), el eterno retorno se efectúa en cada uno de estos niveles de manera distinta (retorno del individuo, retorno del Todo y retorno de la Diferencia). Mientras que las dos primeras series

son recorridas hasta su final y engendran la ilusión de que es lo Mismo lo que se repite, la serie disyuntiva³⁵ comprende a las dos anteriores e introduce una ruptura divergente por cualquier parte, gracias al precursor obscuro (casilla vacía, ocupante sin lugar, elemento x) que la recorre.

El pensamiento del eterno retorno de la Diferencia es la condición de posibilidad para la afirmación más extrema del Ser. En este sentido es trágico-dionisiaca: dice sí a las expresiones más terribles de la existencia, incluso a aquellas que implican la propia disolución o las valoraciones más bajas (comprende la necesidad del gusano). Éste es el sentido más propiamente nietzscheano de la interpretación deleuzeana. Es la afirmación del Ser en su Diferencia y de los entes como expresiones de esta perpetua diferenciación en devenir. No se juzga al azar por las diferencias que engendra; antes bien, se acepta la inocencia de este devenir.

3.2. La consistencia genealógica del eterno retorno.

Por consistencia genealógica entendemos no la filiación o fidelidad que un pensador sea capaz de mantener para sostener sin variaciones la respuesta a un problema heredado por su tradición, ni tampoco las relaciones de contagio que son suscitadas *entre* diversos pensamientos, las derivas por las que prolongan un sendero apenas abierto, apenas vislumbrado, las bodas contra natura que se celebran entre pensadores³⁶, sino, más bien, la distinción del carácter que las fuerzas expresadas en un pensamiento han venido a tomar tras haber sido interpretadas por otro pensamiento, es decir, de cuál ha sido el linaje que han

³⁵ El concepto de «serie disyuntiva» devendrá, en el encuentro con Guattari, «rizoma»: aquello que comienza por cualquier parte («Introducción: Rizoma», *AE*: 12).

³⁶ Esta segunda definición que aquí aparece como negativa fue el objeto del primer apartado de las conclusiones de este trabajo y tendía a mostrar las potencias plegadas en el seno mismo de un pensamiento.

adoptado las fuerzas presentes en un pensamiento tras haber sido re-pensadas. La exigencia que de ello se sigue es la de una valoración de los límites de la potencia que ha efectuado el pensar. ¿Hasta dónde ha llegado? ¿Podía ir más allá, explorar otros territorios, seguir su propio impulso y arrojarse hasta el susurrante abismo de aquello que ha dejado impensado?

La interpretación deleuzeana del eterno retorno nietzscheano tendrá que pasar por esta criba que evaluará los límites de las posibilidades abiertas por este pensamiento. Para ello, hemos articulado este pensar divergente en dos direcciones, a saber: el descubrimiento de una Totalidad virtual ontológica que trae consigo un optimismo ontológico (siguiendo a Alain Badiou) y el desmontaje de la insuficiencia de los presupuestos post-estructuralistas que sustentan a la interpretación deleuzeana. Partiremos arbitrariamente en ese orden por parecernos que, una vez que hayamos mostrado en qué consiste el optimismo ontológico deleuzeano, los presupuestos estructuralistas sólo vendrán a confirmar este diagnóstico. Mas nuestra tarea no culminará ahí. Veremos, en el último apartado de este trabajo, si la potencia maquina de la interpretación deleuzeana es capaz de dar respuesta a estas disgresiones que se le presentan, a partir del «método» utilizado por el filósofo de la Diferencia. Procedamos, pues, a este ejercicio.

3.2.1. ¿El eterno retorno deleuzeano como Totalidad virtual?

Alain Badiou, filósofo y matemático, lector y contemporáneo de Deleuze, hace quizá la única crítica al pensamiento deleuzeano que realmente puede ser tomada con seriedad³⁷. Partiendo de la distinción deleuzeana entre lo actual y lo virtual, tratará de mostrar cómo lo

³⁷ No ignoramos que hay otros críticos (Žižek, Braidotti, Alliez) del pensamiento deleuzeano. Exceptuando a Braidotti, las demás críticas nos parecen panfletarias y la gran mayoría de los comentaristas de Deleuze no dejan de usar un tono de alabanza servil y excesivamente laudatorio (dejamos aparte a François Zourabichvili, a José Luis Pardo y a Eduardo Pellejero).

virtual implica necesariamente la resurrección de uno de los paradigmas modernos que parecían haber muerto finalmente: la figura de la Totalidad. La reaparición de esta figura conlleva, de ser cierta, una serie de problemas que parecían haber quedado zanjados desde la apuesta deleuzeana del pensamiento pero que lo interrogan fuertemente. En efecto, si de las dos mitades desiguales que expresan al Ser hay una que engloba a los entes actuales y que, de esta manera, constituye la Totalidad del Ser, ¿no estamos ante una concepción del Ser en la que todo podría ser explicado desde su remisión a la virtualidad? ¿no supone ello la instauración de un nuevo fundamento que hace funcionar a un sistema y explica el devenir a partir de esta reserva ontológica? ¿no supone la existencia de un conjunto total la finitud de las posibilidades a efectuarse y la inevitable repetición de lo Mismo, aún cuando el tiempo propio del Conjunto de los conjuntos sea inconmensurable o, aún, infinito? Antes de responder a estas preguntas, expongamos los argumentos utilizados por Badiou para encontrar esta Totalidad ontológica.

Badiou parte del problema de las condiciones de la univocidad del Ser en Deleuze. Una de las condiciones que enuncia para que se cumpla la univocidad, es que el nombre del Ser sea dicho con el mismo sentido de todos los entes. Y encuentra que uno de los nombres del Ser que cumplirían con esta condición es el nombre nietzscheano de “Vida”, entendiendo que entonces podría hablarse incluso de “potente vida inorgánica”. Si esto es así, la dificultad comienza “en la teoría del signo [...]. De lo que hace de signo de lo impersonal en lo personal, de lo virtual en lo actual, de lo nómada en lo sedentario, del eterno retorno en el azar, de la memoria en la materia; en síntesis: de lo que hace de signo de lo Abierto en lo Cerrado” (Badiou, 2002:63). ¿Qué funciona como signo del eterno retorno en el azar? Si observamos el puro azar, no podremos ver en él el menor indicio, la mínima remisión de éste respecto al

eterno retorno. Lo mismo sucede si observamos las mitades actuales del Ser. ¿Cómo es posible el paso de uno al otro? ¿Cómo se da entonces el devenir?

Hasta aquí, parecería que Deleuze ha instaurado un nuevo dualismo que, además, es difícil, porque la comunicación entre ambas partes del dualismo parece clausurada. “Sin embargo, Deleuze, como Nietzsche, debe marcar simultáneamente la copertenencia de los entes actuales, cerrados y desunidos, a la gran totalidad virtual; y también ha de anular esa marcación de tal modo que la neutralidad del ser no se encuentre distribuida en categorías” (Ibíd., 2002: 64). Un doble movimiento que remite, por un lado, los entes actuales a la totalidad virtual que los contiene y los despliega, y que, por otro, pretende evitar a toda costa que las dos mitades del Ser sean interpretadas como categorías. A partir del concepto de pliegue, el problema del pasaje queda salvado (los entes actuales son el despliegue de la virtualidad que plegaban sobre sí mismos y que replegarán cuando retornen a la virtualidad), así como es conjurada la amenaza de una división categorial y distributiva del Ser que vendría a comprometer su univocidad (ya que lo actual no es un modo del Ser sino sólo su pliegue).

Ahora bien, si unimos el nombre de Vida como nombre del Ser con la Totalidad virtual ontológica que contiene y engloba tanto a los entes actuales como a los virtuales, el problema del devenir vuelve a instalarse a otro nivel. Todo ello, “Concentra el optimismo ontológico de Deleuze. Por muy desunidos y cerrados que puedan encontrarse los entes actuales, un delgado estigma que hay en ellos guía el pensamiento hacia la vida total que los dispone. Y sin esto, puesto que jamás hay nada que pueda comenzar absolutamente, no tendríamos la oportunidad de pensar lo cerrado según lo abierto, o a partir de su virtualidad” (Ibíd.). Optimismo ontológico porque lo actual, con todo lo reactivo que pueda estar encarnando, siempre devendrá virtual y volverá a actualizarse, en virtud de su remisión a la Totalidad ontológica.

Lo virtual será entonces una especie de “salvador” de lo actual, aún cuando éste último se encuentre casi cerrado.

El eterno retorno es un retorno de la Diferencia, mas la Diferencia, por ser esencialmente creadora, deviene aquello que tiene garantizado su retorno en virtud de la función mesiánica que le ha sido asignada. Además, de existir esta Totalidad ontológica, habría una prefiguración de las posibilidades virtuales que se estarían actualizando. La Totalidad ontológica es el reservorio de las Diferencias virtuales, las cuales, por definición, implican inéditos devenires actualizándose, de lo que se sigue que el devenir está garantizado y habría que esperararlo, porque lo actual no puede permanecer como tal eternamente. De esta manera, el azar, que supuestamente intervendría en la actualización de cada virtualidad, no sería tal mas que por el desconocimiento de la determinación de la efectuación del acontecimiento.

Las condiciones que harían posible la afirmación del eterno retorno como retorno de la Diferencia suponen una concepción del azar que estaría marcada por tres características: hay una sola afirmación del azar (“Porque si hubiera (real u ontológicamente) varias tiradas, la revancha estadística de lo Mismo sería ineluctable” [Badiou, 1997:106]); se afirma al azar en su totalidad (aún cuando en cada acontecimiento haya “distinción formal de los resultados numéricos” [Ibíd.]); y, lo que retorna cada vez es la afirmación primera del azar. De ello, se desprende que el azar propio del Uno no es sino la afirmación de “la contingencia radical del Ser” (Ibíd.,:108). La afirmación de esta contingencia tendría un fundamento serial, porque, al no distinguirse real ni ontológicamente cada uno de los acontecimientos y compartir, por tanto, la misma forma (en tanto expresiones de la repetición de la Diferencia), estarían organizados en tres síntesis temporales interrelacionadas e interdependientes. Esto será lo que veremos a continuación.

3.2.2. Los presupuestos (post)estructuralistas del eterno retorno deleuzeano.

Las tres síntesis del tiempo, que hemos expuesto con anterioridad, son pensadas por Deleuze como conexión, conjunción y disyunción. Estas síntesis, cuya relación con el eterno retorno ya hemos expuesto con anterioridad, pueden ser pensadas como series. Una serie puede ser definida como un agrupamiento de elementos o casos que se relacionan entre sí de maneras diversas. Partiendo de esta definición, y dependiendo de los elementos o casos constitutivos de cada serie, puede haber tanto series homogéneas como heterogéneas. Una serie será homogénea si entre los elementos o casos que contrae podemos establecer relaciones de semejanza o incluso de identidad. A su vez, una serie podrá ser considerada como heterogénea si los elementos o casos que entran en relación son resultado de un encuentro azaroso que afirma y mantiene su diferencia. Hay, además, un elemento extraño ajeno a cualquier tipo de serie que posibilita no sólo la constitución de las mismas sino sus relaciones interseriales.

Recordemos ahora que Deleuze atribuía al eterno retorno una fuerza centrífuga que expulsaba fuera de sí a lo Negativo, lo Análogo, lo Mismo y lo Semejante. Lo que le permite a Deleuze decir que la cuádruple raíz de la representación no retorna es el pensamiento serial. En efecto, si definimos a las series como esencialmente heterogéneas y a su relación entre ellas como simulacro, todas las categorías de la representación son expulsadas porque el sistema del simulacro sólo relaciona a lo diferente con lo diferente. La cuádruple raíz de la representación sería sólo una ilusión que se produce cuando se interpreta a las series en términos de homogeneidad, cuando en realidad es esto lo que no se cansan de conjurar.

Es la misma teoría de las series la que le permite a Deleuze mostrar cómo está articulada una interpretación del eterno retorno como retorno de lo Mismo. La interpretación

del eterno retorno como retorno de lo Mismo tiene dos presupuestos básicos: 1. Que hay una sola serie del mundo.; 2. Que esta serie tiene que ser recorrida hasta su final, sin ninguna interrupción, para comenzar otra vez a repetirse. Aún en el caso de que hubiera solamente una serie, ¿por qué no podría ocurrir algo distinto? -esa es la pregunta de Deleuze. Nietzsche quizá contestaría que la Necesidad anudaría indisolublemente cada uno de los instantes de la serie. Deleuze, a su vez, respondería que la necesidad no se dice de la relación entre los términos sino de cada instante mismo, en tanto que cada uno en cuanto acontecimiento implica una verdad eterna como ya dada y aún por venir. En este punto, creemos que más que divergencia hay diferencia de perspectivas, puesto que una de las consecuencias necesarias que se desprenden de este *amor fati* es una afirmación apolíneo-dionisiaca de la existencia.

Ahora bien, ¿qué sucede con Deleuze? ¿Cuáles son los presupuestos de su interpretación? Los presupuestos deleuzeanos son: 1. Que hay una multiplicidad infinita de series heterogéneas del mundo, una diversidad de mundos posibles (aunque los elementos que conforman a las series son finitos); 2. Que cada serie, al implicar a las demás y estar implicada en las demás, es susceptible de interrupciones y prolongaciones en otra(s) serie(s). De lo cual se desprende otra diferencia con Nietzsche, a saber: la introducción de un pensamiento del infinito, no sobre la(s) serie(s) sino sobre la relación entre ellas. De esta manera, las series son finitas en cuanto a su constitución, pero infinitas en cuanto a su distinción real y en cuanto a sus relaciones con otras series. Hay, por tanto, eterno retorno no sólo cuando una serie tiene una regresión (sobre sí misma o sobre otra) sino también cuando una serie es interrumpida o prolongada por otra (desde la perspectiva de un tiempo infinito, «ya» ha ocurrido³⁸ esa

³⁸ En este punto, Deleuze retoma a su manera al Nietzsche de *Fp* cuando dice que de fuerzas finitas y tiempo infinito se sigue un «número calculable de combinaciones», pero, a la vez, se aleja de él al despojar a la(s) serie(s) de una identidad esencial: aún concediendo que las series en relación fuesen las «mismas», los elementos constitutivos de cada serie son los que se relacionan de manera distinta, porque se conectan por cualquier parte, ya que ningún punto tiene preeminencia al efectuarse una relación. Por ello, formal o estructuralmente, podría

relación entre esas series, sólo que su punto de encuentro, constituido por la ruptura o prolongación de una serie, no es siempre el mismo). Rizoma.

No obstante, cabría preguntar si no habría la posibilidad de que, ontológicamente, haya tanto series heterogéneas como homogéneas y que, entonces, las relaciones seriales no sean en términos de simulacro sino de subsunción de una serie sobre otra (he aquí que el antihegelianismo deleuzeano, en realidad, olvida tres tipos de relaciones seriales que son excluidas: serie homogénea \rightarrow serie homogénea³⁹; serie homogénea \rightarrow serie heterogénea, con predominio de la primera; serie heterogénea \rightarrow serie homogénea). El primer tipo de relación serial (homogénea \rightarrow homogénea) nos conduciría a la Identidad de lo Mismo y en ella encontrarían su fundamento las interpretaciones del retorno que lo asumen como retorno de lo Mismo. El segundo tipo de relación (heterogénea \rightarrow homogénea) sería una *Aufhebung*, porque estaría sometiendo la diferencia a la homogeneidad de una serie en la que su potencial subversivo quedaría asumido y superado. Y en el tercer tipo de relación (heterogénea \rightarrow homogénea) habría una vez primera que funciona como Ur- Fundamento de todas las demás repeticiones, una Diferencia originaria a la que habría que recuperar cada vez.

Si a lo anterior añadimos la totalidad ontológica como soporte a partir del cual se despliegan tanto series heterogéneas como series homogéneas, el resultado será un eterno retorno de lo Mismo. En efecto, ¿cómo podría el eterno retorno decirse o ser de la diferencia si la totalidad de los entes (actuales y virtuales) terminan componiendo series tanto homogéneas

decirse que la relación «ya» ha ocurrido, pero intensivamente, tendría que decirse que cada vez la relación es inédita porque engendra diferentes devenires seriales.

³⁹ La colocación de flechas entre los distintos tipos de series indican que el tipo de serie que, a su vez, constituyen, se podría prolongar indefinidamente. Por ejemplo, en el primer caso, la serie podría continuar de esta manera: serie homogénea \rightarrow serie homogénea \rightarrow serie homogénea...; en el segundo caso, sería: serie homogénea \rightarrow serie heterogénea \rightarrow serie homogénea \rightarrow serie heterogénea...; en el tercero: serie heterogénea \rightarrow serie homogénea \rightarrow serie heterogénea \rightarrow serie homogénea. Si observamos el segundo y el tercer caso, vemos que, una vez que han comenzado, no puede distinguirse entre uno y otro tipo de serie, por lo que la remisión al principio de la misma es inevitable para saber ante qué tipo de serie estamos. Hegel habría pensado, aunque no con estos términos, desde luego, estas dos series y aún la primera. Deleuze, al intentar subvertir el hegelianismo con la producción de una diferencia, deja fuera de su mapa ontológico estas series que, pensadas desde el eterno retorno, también están implicadas en él (e implican, cada una, por lo tanto, su propio eterno retorno).

como heterogéneas, las cuales, por más que se prolonguen y se entrecrucen, no pueden evitar repeticiones de lo Mismo? ¿no es el eterno retorno de la diferencia sólo una región del Ser? ¿qué impedirá que la diferencia sea sólo una expresión más del Ser, otro de sus entes y no el ser del Ser?

A todo ello, quizá Deleuze respondería que no hay que olvidar que las series no son recorridas en su totalidad, sino que en sus relaciones de mutua implicación son «interrumpidas» o «prolongadas» por otra(s) serie(s) por cualquier parte. De esta manera, aún cuando se relacionen entre sí series homogéneas, su prolongación o interrupción por otra serie hace que su sucesión difiera tanto cardinal como ordinalmente. El presupuesto deleuzeano es una inversión del de Nietzsche: las series no tienen que ser recorridas hasta su final; pueden romperse o prolongarse por cualquier punto, no tienen que esperar ser retomadas por otras series. Hay, en este sentido, un descentramiento ontológico más radical que hace que todo comience y termine por cualquier parte, en cualquier tiempo, en cualquier territorio. Y hay, a la vez, una apropiación sumamente originaria y transgresora del Nietzsche de *Fragments posthumes*: el instante es la posibilidad de que las series aún no determinadas encuentren su determinación a partir de la relación que se entabla entre las fuerzas que les constituyen y atraviesan.

3.3. Posicionamiento perspectivista en torno al retorno.

Hemos visto en este trabajo cómo en el propio Nietzsche se abrían dos posibles vías de interpretación de su pensamiento más abismal: eterno retorno de lo Mismo y/o eterno retorno de la Diferencia y cómo Deleuze opta por esta última vía como una manera de afirmar la más radical diferenciación del Ser. Asimismo, hemos visto que Deleuze no se limita a constatar la

vía abierta por Nietzsche, sino que se apropia de ella y la lleva hacia el problema de la temporalidad propia del Ser. Y veíamos que, en este punto, se abría una diferencia aparente entre Nietzsche y Deleuze sobre el *lugar* en el que es colocado el infinito: en la totalidad o en la relación entre instantes. Decimos aparente porque consideramos que hay en Nietzsche esta posibilidad de interpretación, que sólo es cuestión de desplazar la mirada para situarse en la perspectiva deleuzeana y viceversa. Deleuze, como discípulo de Nietzsche, ha aprendido el arte de la perspectiva, el arte de mantener la distancia, de situarse en otro punto de vista, de encarnar una multiplicidad de fuerzas desde las cuales se interpreta aquello de lo que se habla, de radicalizar un pensamiento para extraer de él toda su riqueza.

Deleuze mismo explicaba su “método” diciendo que se acercaba a un filósofo sigilosamente y lo tomaba por detrás para engendrarle un hijo monstruoso, un hijo al cual no reconociera y al que sin embargo se parecía. En el caso de Nietzsche, el propio Deleuze afirma que a éste no pudo aplicarle su “método”, sino que fue Nietzsche el que le engendró a él un hijo monstruoso. Esto es lo que le ha ocurrido al eterno retorno de Nietzsche: es el hijo monstruoso que se insinuaba en el desvanecimiento de *Fragments posthumes*. No obstante, cabe preguntarse: ¿es válido este “método”?, ¿en qué medida? ¿podemos desfigurar el rostro de los filósofos? ¿cuál es el límite de una transgresión?

La fidelidad ha dejado de ser un valor propiamente filosófico al revelarse su naturaleza eminentemente moral. No podemos mantenernos “fieles” a un filósofo y repetir hasta el hartazgo lo dicho por él. Más atrayente es lo no dicho, lo impensado que se puede pensar a partir de su filosofía. El “esclarecimiento” de un pensamiento, el trabajo de glosa, si bien es necesario para la “divulgación” de una filosofía, la mayor parte de las veces o mantiene un tono de alabanza acrítica o, en su afán de hacer comprensible, simplifica demasiado las cosas. En ambos casos, se sacrifica la insinuación titubeante de un pensamiento propio al ídolo de la

“fidelidad”. Pensamos, pues, que el valor de una interpretación radica en aquello que posibilita pensar, ya sea para empuñar la potencia del pensamiento mismo, ya para mostrar la procedencia de un pensamiento heredado, ya para abrir nuevas perspectivas sobre la existencia que incidan en ésta.

En este sentido, consideramos que la interpretación deleuzeana del eterno retorno en Nietzsche abre al pensamiento filosófico hacia problemas y conceptos inexplorados, sin caer en el extremo de engendrar un contrasentido sobre el pensamiento nietzscheano. Lo que hace Deleuze es hacer un retrato de Nietzsche, en el que la semejanza con el retratado se obtiene por medios desemejantes, para que una interpretación inédita surja de entre las sombras. Y su consigna es la de llevar al límite de su potencia aquello que los filósofos han pensado para experimentar las consecuencias ontológicas, epistemológicas, éticas que se seguirían de ello. Si las consecuencias poseen un carácter creativo, afirmativo, alegre, Deleuze procede a exponerlas. Quizá por ello, pueda considerarse esta interpretación como “intelectualista”, en el sentido de que su incidencia sobre el mundo no puede apreciarse de manera inmediata, y como “optimista”, porque, siendo consecuente con su ontología de la Diferencia, sólo lo diferente, lo nuevo es afirmativo.

Nosotros, nos quedamos con el criterio de que mientras un pensamiento suscite y provoque la potencia del pensar y posibilite la creación de conceptos y problemas lo tomaremos como propio para insuflarle vida, aún a riesgo de quedar destrozados por su abismal fuerza. De este modo, podemos llevar a un filósofo hasta sus límites, transgredirle, sin desfigurar (del todo) su rostro. Y esto es lo que ha hecho Deleuze con Nietzsche. La interpretación deleuzeana, como la de Heidegger, se ha tornado paradigmática y no es posible ignorarla cuando se abordan los problemas nietzscheanos. Deleuze se atrevió a gestar una interpretación que se abrió paso entre múltiples estudios que se habían realizado sobre

Nietzsche. Si Deleuze se ha atrevido –para utilizar la expresión de Pardo- a violentar el pensamiento de Nietzsche ha sido para llevar a la filosofía a pensar aquello que Heidegger invitaba a pensar: lo impensado respecto de sí mismo.

BIBLIOGRAFÍA

–De Nietzsche:

- *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2003.
- *Ecce homo*, Alianza, Madrid, 1998.
- *Gaya ciencia*, Edaf, Madrid, 2002.
- *Genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1986.
- *Así habló Zaratustra*, Alianza, México, 2005.
- *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (III Intempestiva)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1998.
- *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, vol. IV, Tecnos, Madrid, 2006.

–Sobre Nietzsche y/o Deleuze:

- ARAGÜÉS, Juan Manuel, *Deleuze (1925-1995)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1998.
- BADIOU, Alain, *Breve tratado de ontología transitoria*, Gedisa, Barcelona, 2002.
- BADIOU, Alain, *Deleuze. El clamor del ser*, Manantial, Buenos Aires, Argentina, 1997.
- BORGES, J. L. *Historia de la eternidad*, Alianza, Madrid, 1978.
- -----, *Ficciones*, Alianza, Madrid, 2003.
- BOUANICHE A., *Gilles Deleuze. Une introduction*, Pocket, París, 2005.
- BRAIDOTTI, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, Barcelona, 2004.
- CRAGNOLINI, M., “A modo de introducción a la lectura de *Así habló Zaratustra*”, *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, Vol. LV-LVI, 2000, pp. 39-56, tomado de:
<http://www.dsi.uclm.es/ftp/asignaturas/42537/libros/Variado%20por%20autores/n/NIETZ>

[SCHE,%20Friedrich%20%20web%20completa%20\(www.nietzscheana.com.ar\)/introduccion_zaratustra.htm](http://www.nietzscheana.com.ar/introduccion_zaratustra.htm), consultado el día 13 de julio de 2010.

- CRAGNOLINI, M., “De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana”, Cragnolini, M.B./ Kaminsky, G., *Nietzsche actual e inactual*, Vol. II, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC, 1996, tomado de: http://www.nietzscheana.com.ar/comentarios/de_la_risa.htm, consultado el día 13 de julio de 2010.
- CRAGNOLINI, M., *Moradas nietzscheanas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2009.
- DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002 (1a. edición: PUF, París, 1968).
- -----, *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987 (1a. edición: PUF, París, 1966).
- -----, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1998.
- -----, *La isla desierta y otros textos*, Pre-textos, Barcelona, 2005.
- ----- *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989 (1a. edición: Minuit, París, 1969).
- -----, *Nietzsche*, Arena, Madrid, 2000 (1a. edición: PUF, París 1965).
- -----, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2002 (1a. edición: PUF, París, 1953).
- -----, *Proust y los signos*, Anagrama, Barcelona, 1972 (1a. edición: PUF, París, 1964).

- DERRIDA, J., *Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas*, Cuaderno Gris, N° 3 (1998); aparece en: <http://www.nietzscheana.com.ar>, consultada el 5 de abril de 2009.
- FOUCAULT, M., “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1992.
- -----, *Teatrum philosophicum seguido de Diferencia y repetición*, Anagrama Barcelona, 1999.
- GARCÍA, Raúl, *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*, Colihue, Buenos Aires, 1999.
- HAAR, M., *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*, PUF, París, 1998.
- HARDT, M., *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, vol. I, Destino, Barcelona, 2005.
- KLOSSOWSKI, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, Altamira, Buenos Aires, 2000.
- KUNDERA, M., *La insoportable levedad del ser*, Tusquets, Barcelona, 1993.
- LYOTARD, J. F., *A partir de Marx y Freud*, Fundamentos, Madrid, 1975.
- MENGUE, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008.
- PARDO, J. L., *Violentar el pensamiento*, Cincel, Bogotá, 1992.
- PELLEJERO, Eduardo, *El ser y la diferencia: Trasfondo histórico de la filosofía deleuziana*, Disertación para la obtención del grado de Licenciado, Buenos Aires, USAL, 2000.
- PELLEJERO, E., *Deleuze y la redefinición de la filosofía. Apuntes desde la perspectiva de la inactualidad*, Jitanjáfora, Morelia, 2005.

- PELLEJERO, E., *Gilles Deleuze: Diferencia y Repetición. Montaje histórico de una problemática filosófica*, Sin editor, Lisboa, 2007.
- ROSSET, C., *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Ciorán*, Acuarela, Madrid, 2000.
- VATTIMO, G., *Diálogo con Nietzsche*, Paidós, Barcelona, 2002.
- -----, *El sujeto y la máscara*, Península, Barcelona, 2003.
- -----, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Península, Barcelona, 1998.
- VIEYRA, J., *Una ontología perspectivista*, Sin editor, Morelia, 1992.
- VIEYRA, J., “*Agua y aceite: Deleuze y Gadamer en la filosofía contemporánea. (Homenaje a dos creadores)*”, Sin editor, Morelia, 2009.
- SALOMÉ, Lou, Fragmento de una *Carta a Nietzsche*, aparece en: KLOSSOWSKI, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, Altamira, Buenos Aires, 2000.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Pre-textos, Valencia, 2006.
- ZOURABICHVILI, F., *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Amorrortu, Buenos Aires, 2004.