

LA SED DEL ANILLO: NIETZSCHE Y LAS EVOCACIONES DEL ETERNO RETORNO¹

Mario Colón Simbolín
Universidad de Salamanca
mario.j.colon@usal.es

Resumen: El eterno retorno de lo igual es una de las ideas más importantes y problemáticas de la filosofía de Nietzsche. En el corpus nietzscheano, esta idea es presentada como una experiencia insólita que irrumpe en 'la más solitaria soledad' del individuo. Además, es significativo que Nietzsche considerara en *Ecce Homo* a esta experiencia singular como el origen de su concepción fundamental de *Así habló Zaratustra*. Podríamos sugerir entonces que el eterno retorno fue una de las experiencias singulares o *vivencias* (*Erlebnissen*) más profundas y decisivas en el desarrollo del pensamiento nietzscheano. Es concebible que el esfuerzo de Nietzsche por comunicar esta idea de la forma y estilo expuesta haya tenido el propósito de *evocar* cierto tipo de vivencias extraordinarias en el lector. Este enfoque evocativo ofrece la oportunidad de acceder al sentido de esta vivencia sin las limitaciones inherentes a todo esfuerzo analítico y sistémico. Por lo tanto, el propósito del presente escrito será exponer comprensivamente las vivencias de tres autores que desistieron de reducir teóricamente el eterno retorno nietzscheano y optaron por expresar literaria y filosóficamente sus vivencias: Jorge L. Borges, Eugenio Trías y Manfred Kerkhoff.

Palabras clave: eterno retorno, vivencia, tiempo, devenir, recursión, pensamiento.

¹ Notas preliminares de este escrito fueron presentadas en el *V Congreso Iberoamericano de Filosofía* en la *Universidad Nacional Autónoma de México* el 17 de junio de 2019.

Abstract: The eternal return of the same is one of the most important and problematic ideas of Nietzsche's philosophy. In Nietzsche's work, this idea is presented as an unusual experience that bursts into the 'loneliest loneliness' of the individual. Furthermore, it is significant that Nietzsche considered this singular experience in *Ecce Homo* as the origin of his fundamental conception of *Thus Spoke Zarathustra*. We could then suggest that the eternal return was one of the most profound and decisive singular experiences (*Erlebnissen*) in the development of Nietzsche's thought. Furthermore, it is conceivable that Nietzsche's effort to communicate this idea in the form and style set forth was intended to *evoke* some kind of extraordinary experiences in the reader. This evocative approach offers the opportunity to access the meaning of this experience without the limitations inherent in any analytical and systemic endeavor. Therefore, the purpose of this writing will be to comprehensively expose the experiences of the eternal return of three authors who avoid reducing the eternal return and instead chose to express their experiences literary and philosophically: Jorge L. Borges, Eugenio Trías and Manfred Kerkhoff.

Keywords: eternal return, experience, time, becoming, recursion, thought

A la memoria de Ana Colón Santos

*Hay ganas de volver, de amar, de no ausentarse,
y hay ganas de morir, combatido por dos
aguas encontradas que jamás han de istmarse*
César Vallejo

Introducción

El eterno retorno de lo igual (*die ewige Wiederkunft des Gleichen*) es la idea más polarizante en lo que se refiere a su 'naturaleza', 'razón de ser' y propósito—esto es, su *sentido*—en el

pensamiento de Nietzsche. Lo usual en el ámbito de los estudios nietzscheanos es tomar, de la amplia polisemia que el eterno retorno posee, uno de los aspectos o facetas sugeridas en los textos de Nietzsche y entronizarla como ‘el sentido’ del eterno retorno. El espectro de ‘regentes’ es amplio: teoría cosmológica, tesis metafísica, propuesta proto-lógica², principio ético, instrumento de cultura³, etc. Parecería inevitable concluir que, a pesar de la supuesta centralidad de esta idea en el pensamiento de Nietzsche, no es posible dar una respuesta satisfactoria a cualquiera que se aventure a refutar o inquirir sobre el estatus semántico del eterno retorno (Loeb, 2006, 171). La incógnita se sostiene: ¿qué es el eterno retorno? ¿cuál es su sentido? Nietzsche, como maestro de la máscara y del velo, sabía que “cuando se escribe, no sólo se quiere ser comprendido, sino también, con igual certeza, no ser comprendido” (GC 381⁴). Deberíamos asumir entonces que la respuesta por el sentido del eterno retorno está *velada* a la mayoría de las ‘estrategias de lectura’. Por lo tanto, la pregunta debería ser: ¿cómo se accede al sentido del eterno retorno?

La exposición de esta idea en la obra publicada ocurre de forma alegórica en el discurso “De la visión y enigma” en *Así habló Zaratustra*; y de forma hipotética—más ‘clara’—en el aforismo 341 de *La gaya ciencia*. En el aforismo 341 se expone el eterno retorno como un enigmático interrogante que, en la imagen de un demonio invasor, irrumpe en la mayor soledad personal del lector para revelarle que su vida se repetirá incontables veces sin nada nuevo en ella. El retorno de cada dolor, placer y pensamiento revelado por el demonio queda coronado por las terribles preguntas que le siguen: “¿No te echarías al suelo y castañetearías los dientes y maldecirías al demonio que así hablaba? ¿O has vivido alguna vez un instante formidable en el que le hubieras respondido: «¡eres un dios y nunca escuché algo más divino!»” (GC 341). Luego se reiteran las consecuencias de cada una de las preguntas afirmando que

² Esta propuesta novel la expone Abel en 1984, 187-374.

³ Véase la última sección del excelente libro de Wotling, 2015, 186-197.

⁴ En el presente escrito se utilizarán las siguientes abreviaturas de las obras de Nietzsche: HH= *Humano, demasiado humano*, GC= *La gaya ciencia*, Za= *Así habló Zaratustra*, CI= *Crepúsculo de los ídolos*, EH= *Ecce Homo*, NF= *Nachgelassene Fragmente* (“fragmentos póstumos”).

ese ‘pensamiento’, si adquiriera poder sobre el lector, lo transformaría o destruiría. Se cierra el aforismo con el peso más grave dejado en las manos del lector: “¿cómo tendrías que quererte a ti y a la vida para no pretender nada más que esta confirmación última, que este último sello?” (*ibid.*). La compleja alegoría en “De la visión y enigma” desarrolla todos los aspectos presentes en el aforismo 341 pero en estilo enigmático y simbólico (Za III “visión”)⁵. Ahora bien, en ambas exposiciones el eterno retorno aparece como la comunicación de una experiencia que, aunque expuesta en estilo hipotético o alegórico, *es vivida por alguien*. En la revelación del demonio, el lector queda como participante de *su propia* experiencia que se reitera así misma como ya vivida y por vivir eternamente. En “De la visión y enigma” Zaratustra comparte a los viajeros del barco *su* enigmática experiencia. Tal parece que, ajeno a todo esfuerzo teórico o especulativo, Nietzsche decidió hacer comprensible su idea del eterno retorno como una experiencia única. El porqué de esa decisión puede estar relacionado con cómo Nietzsche describió a *Así habló Zaratustra*:

Imaginemos ahora un caso extremo, el de un libro que no hablase sino de vivencias (*Erlebnissen*) que caen por completo fuera de la posibilidad de una experiencia (*Erfahrung*) cotidiana, o incluso de una muy poco frecuente — que fuese *el primer* lenguaje para una nueva serie de experiencias. (EH libros 1)

Si a lo anterior relacionamos que el eterno retorno fue denominado por Nietzsche como “la concepción fundamental” de *Así habló Zaratustra*, entonces puede concluirse que el eterno retorno es la expresión fundamental de esa nueva serie de experiencias singulares (EH Za 1). Este nuevo tipo de experiencia—con el eterno retorno como experiencia máxima—no sólo es difícil de transmitir sino de acceder a ella. La condición de tal acceso parece residir lejos del mero esfuerzo racional; para este tipo de experiencias es necesario acceder precisamente por medio de las experiencias singulares o *vivencias* que nos constituyen como individuos únicos:

“*Toda* acción sigue creándonos a nosotros mismos, teje nuestro ropaje multicolor. Toda acción es libre, pero el ropaje es

⁵ Para un análisis cabal de este discurso véase a Trías, 2003, 295-318.

necesario. Nuestra *vivencia*—es nuestro ropaje” (NF 1882-83 5[1], 208).

El sentido nietzscheano de vivencia alberga una noción radical de *poiesis* inmanente a la dimensión vital del ser humano; dimensión que desborda todo intento de circunscripción epistemológica u ontológica⁶. La vivencia es pues, el acto radical de creación en el que se refleja todo dolor y placer propio con la potencia de constreñir al individuo por el sufrimiento causado, o impulsarlo a la búsqueda de nuevas posibilidades creativas. Es posible—sin pretender ‘reducir’ su sentido—que la idea del eterno retorno esté ineludiblemente atada a su naturaleza como la más profunda pero alegremente afirmativa vivencia de Nietzsche. Podríamos asimismo afirmar que el propósito al comunicar esta vivencia del modo y estilo seleccionado por el filósofo alemán reside en *evocar* cierto tipo de experiencias que similarmente impulsen un nuevo lenguaje para una diversidad de vivencias. Por lo tanto, la ruta a seguir en este escrito será la de *evocar las vivencias* del eterno retorno de pensadores que, de una forma u otra, han desistido de reducir teóricamente el eterno retorno nietzscheano y han optado por llevar a la palabra *su vivencia* del eterno retorno. En primer lugar se expondrá la vivencia del pensador argentino Jorge L. Borges. Veremos cómo en lo profundo de su ‘refutación’ se ramifica la compleja vivencia borgiana de los aspectos aterradores, laberínticos y recursivos del eterno retorno. En segundo lugar, veremos cómo el pensamiento vertiginoso de Eugenio Trías fue articulado desde su vivencia del eterno retorno e influyó en el desarrollo de su principio de variación. Finalmente, veremos en el pensamiento de Manfred Kerkhoff la evidente impronta de una vivencia del eterno retorno en la que se transfigura todo sentido de la vida y fundamentalmente de la muerte en un nuevo saber tanatológico y kairológico.

Jorge L. Borges y la búsqueda de la eternidad fugaz

En el ensayo *La doctrina de los ciclos*, Borges se propone ‘refutar’ con argumentos físico-matemáticos la ‘doctrina’

⁶ Sobre la ambigüedad del sentido de ‘vivencia’ (*Erlebnis*) en el pensamiento de Nietzsche y de otros pensadores de los últimos dos siglos, véase a Visser, 2005.

nietzscheana del eterno retorno que formula de la siguiente manera:

El número de todos los átomos que componen el mundo es, aunque desmesurado, finito, y sólo capaz como tal de un número finito (aunque desmesurado también) de permutaciones. En un tiempo infinito, el número de las permutaciones posibles debe ser alcanzado, y el universo tiene que repetirse. De nuevo nacerás de un vientre, de nuevo crecerá tu esqueleto, de nuevo arribará esta misma página a tus manos iguales, de nuevo cursarás todas las horas hasta la de tu muerte increíble. (Borges, 1974, 385)

Si nos fijamos en la formulación borgiana, podemos distinguir—sobre todo en la última oración—el grave tono de intimidad premonitoria con el lector característico del aforismo 341. Lo particular de la formulación de Borges es la preeminencia de proposiciones cosmológicas obviamente contrastantes con el énfasis vivencial del texto de Nietzsche. Ello sugiere que Borges tiene en mente algo muy distinto a una refutación físico-matemática y que por medio de tal astucia ‘formalista’ nos vela –parcialmente—una relación más profunda y significativa con el eterno retorno.

En la segunda parte del ensayo, Borges comparte el momento más simbólico del eterno retorno en *Así habló Zaratustra* en el que el profeta persa le comunica al espíritu de la pesadez el pensamiento abismal. Zaratustra concluye diciendo: “Así hablaba yo, y siempre con voz menos alta, porque me daban miedo mis pensamientos y mis traspensamientos.” (387). Borges se pregunta si es posible que el filólogo clásico Nietzsche haya confundido “inspiración y recuerdo” en su reinención del eterno retorno. Es en este momento que Borges nos revela la primera cara de su vivencia del eterno retorno:

Nietzsche sabía que el Eterno Recurso es de las fábulas o miedos o diversiones que recurren eternamente, pero también sabía que la más eficaz de las personas gramaticales es la primera. Para un profeta, cabe asegurar que es la única... El estilo profético no permite el empleo de las comillas ni la erudita alegación de libros y autores... (388-89)

La ‘refutación’ del eterno retorno es sólo un ejercicio erudito empleado por Borges para ilustrar la completa inutilidad de cualquier esfuerzo analítico o sistémico de refutación de algo que, en principio, *ni siquiera es una teoría*. Borges se refiere al eterno retorno de Nietzsche siempre como una doctrina. El pensador argentino sabe que refutar una doctrina es casi un contrasentido, no porque lo doctrinario sea inapelable, sino porque toda doctrina suele medirse tanto por su potencialidad de ser enseñable como por su origen en y *desde la vivencia* de su maestro⁷. Una doctrina se debe medir considerando su verdad no desde su ‘funcionalidad’ o desde su ‘validez lógica’ sino desde su *valor*; es decir, desde cuál tipo de vivencia surge, de qué modo se evoca y cuál es su costo vital⁸. Borges ve en el estilo profético el modo más eficaz precisamente porque entiende que de lo que se trata es de la expresión literaria de una vivencia cuya singularidad ‘inmortal’ solo permite su aceptación o su rechazo de una sola forma: compartiéndola como ‘doctrina’ (*Lehre*) en tanto que signo de una vivencia con la potencialidad de provocar en el lector una transformación:

Nietzsche... quería minuciosamente enamorarse de su destino. Buscó la idea más horrible del universo y la propuso a la delectación de los hombres. El optimista flojo suele imaginar que es nietzscheano; Nietzsche lo enfrenta con los círculos del eterno regreso y lo escupe así de su boca. (389).

Leemos en “La canción del noctámbulo”: “¿Habéis dicho sí alguna vez a un solo placer? Oh amigos míos, entonces dijisteis sí también a todo dolor. Todas las cosas están encadenadas, trabadas, enamoradas” (Za IV “noctámbulo” 10). El pensador argentino evoca en una sola línea el aspecto positivo de su vivencia del eterno retorno nietzscheano: la inextricable y necesaria relación de todo—*amor fati*—con el momento afirmativo supremo que transforma todo ‘fue’ en ‘así lo quise’; el enamoramiento del propio destino (Za II “redención”). Ahora bien, amar el destino como expresión del querer propio no es el

⁷ La imposibilidad de la ‘comunicabilidad conceptual’ de la doctrina del eterno retorno es argumentada por Josef Simon en Simon, 2012, 169-192.

⁸ “El valor de una cosa a veces no está en lo que con ella se logra, sino en lo que por ella se paga, — en lo que nos cuesta” (CI “alemanes” 38). Véase asimismo EH “destino” 4.

único ángulo de la vivencia borgiana⁹. El ángulo ‘atroz’ de su vivencia surge de lo insoportable en la idea de un ciclo eterno en el que nuestra miseria se repite *ad infinitum* (Xirau, 1978, 43). Y vemos nuevamente cómo una refutación del eterno retorno nietzscheano como Borges ‘simula’ en este texto puede ser el velo bajo el cual se esconde el más visceral de los rechazos. La aversión brutal es palpable; lo que le impide hacer completamente *suya* tal vivencia como lo hizo Nietzsche:

Si mi carne humana asimila carne brutal de ovejas, ¿quién impedirá que la mente humana asimile estados mentales humanos? De mucho repensarlo y de padecerlo, el eterno regreso de las cosas es ya de Nietzsche y no de un muerto que es apenas un nombre griego. (Borges, 1974, 389)

Esta brutal asimilación pasional y reflexiva del eterno retorno es intolerable para Borges; como le es intolerable la necesidad que tal vivencia satisfizo:

Nietzsche quería hombres capaces de aguantar la inmortalidad... Antes de Nietzsche la inmortalidad personal era una mera equivocación de las esperanzas, un proyecto confuso. Nietzsche la propone como un deber y le confiere la lucidez atroz de un insomnio. (*ibid.*)

La otra cara de la vivencia del eterno retorno de Borges es la atroz inmortalidad de la miseria en eterna sucesión; una faz fría y dura como el mármol esculpido de un busto absorto en la eterna contemplación de la monotonía cósmica. Ahora bien, lo importante de esta segunda cara está contenida en esa ‘lucidez atroz’ de la inmortalidad y lo que ello nos sugiere del pensamiento borgiano. Si la primera cara de la vivencia expresa la plenitud solar de aquel que transforma lo auténtico de su vivencia en eternidad, la segunda cara expresa los innumerables pliegues del espanto provocado por la “aparatoso inutilidad de esa rueda” que en su vana revolución abisma al ser humano a un “laberinto circular” en el que ‘alguien’ y ‘nadie’ significan eternamente la misma cosa (1974, 388). La transformación nietzscheana de la intolerable repetición eterna en una ‘ocasión de júbilo’ no representa para Borges un triunfo suficientemente poderoso como para contrarrestar lo que considera el límite de

⁹ Sobre la autonomía humana, el amor al destino propio y su relación con Nietzsche y Edipo Rey véase Schajowicz, 1962, 279-298.

todo pensar y de todo ser: el tiempo y sus dos caras, la sucesión y la eternidad.

No se exagera cuando se afirma que la creación literaria de Borges es el testamento de un encaramiento heroico al problema del tiempo por medio de lo que podríamos llamar un arte de la *conjetura* y del *conjuro*. Ello convierte al riguroso discurso metafísico o al dogmatismo teológico en “alta ficción” y a la prosa fantástica o al arte poético en especulación filosófica (Xirau, 1978, 30). Este estilo conjetural le permite a Borges abordar la metafísica del tiempo desde la literatura fantástica y lo fantasioso del tiempo desde una reflexión seria; en el mecerse entre conjetura y conjuro persigue Borges conjurar un tiempo propio. El pensador argentino oscila entre el acto de conjurar poéticamente el tiempo y el reconocimiento de que tal conjuro es sólo un artificio que oculta fugazmente la fatalidad de no ser más que sustancia de tiempo (Borges, 1974, 771). Esto último es lo que hace a toda afirmación una simple conjetura y a todo conjuro, un efímero paliativo. Así se conforma en el pensamiento de Borges una suerte de *incertidumbre creadora* que se mece entre el escepticismo fantástico y la fatalidad desencantada. Lo que puede resultar increíblemente irónico de todo esto es que el conjuro predilecto de Borges al momento de abordar el problema de la sucesión o el problema de la simultaneidad (eternidad) consiste en los tropos del tiempo cíclico, el laberinto temporal o el recursivo tiempo mental¹⁰. En otras palabras, Borges se vale del conjuro circular o, si se quiere, de una *poética de la recursividad*. La tarea que acometerá en su confrontación con el tiempo lo llevará a buscar una vivencia redimida del tiempo sucesivo con raigambre en el *instante vivido*.

Nos parece que en la ensayística borgiana la vivencia del instante se afirma con mayor ‘incertidumbre’ que en sus relatos fantásticos. En estos últimos Borges parece crear conjuros que superan la sucesión en tanto que *crean su sucesión propia desde su propio tiempo*. Pero lo que en el tiempo sucesivo se puede lograr solamente por el ser arrastrado de la contingencia irreversible, en el instante se puede lograr de una sola forma: conteniéndose a sí mismo en infinitas iteraciones que dilatan el instante creando un tiempo propio constituido de recursiones.

¹⁰ Algunos ejemplos de ello son *Las ruinas circulares* (1940), *El jardín de senderos que se bifurcan* (1941) y *El inmortal* (1947).

El mejor ejemplo de ello lo encontramos en el relato *El milagro secreto*.

Hladík, autor de una *Vindicación de la eternidad* y de *Los enemigos*—obra inconclusa y delirantemente circular—ha sido condenado al paredón de fusilamiento por el Tercer Reich. Destino, eternidad y muerte son los elementos terribles con los que Borges crea uno de sus más geniales laberintos recursivos:

Anticipaba infinitamente el proceso, desde el insomne amanecer hasta la misteriosa descarga... murió centenares de muertes, en patios cuyas formas y cuyos ángulos fatigaban la geometría, ametrallado por soldados variables, en número cambiante, que a veces lo ultimaban desde lejos; otras, desde muy cerca. (509)

Las dos primeras formas recursivas que nos presenta Borges plantean la confrontación del personaje con su miserable destino en un incansable intento de “afirmarse de algún modo en la sustancia fugitiva del tiempo” (*ibid.*). La primera recursión está contenida en la interminable iteración imaginaria de su muerte; vano habitáculo de una inmortalidad ideal. Pero tal ejercicio imaginativo no detenía el curso del tiempo que lo mataba a cuentagotas. Por ello Hladík recurre a razonar que, mientras aún haya tiempo entre su agonía espiritual y la fecha de su ejecución, “soy invulnerable, inmortal” (*ibid.*). La previsión recursiva de su muerte le permite—sólo imaginariamente—vencer el paso del tiempo recurriendo a la interminable muerte ‘voluntaria’ de su propio tiempo; se puede triunfar sobre la sucesión cuando se prevé ficticiamente la propia cesación. No es el triunfo sobre el tiempo por medio del suicidio; es el hacer suyo—aunque sea irreal—el final del propio destino. Por medio de tal apropiación se trastoca el sentido miserable del artificial tiempo de la ejecución por el sentido propio de *ver* secretamente el fin del tiempo *antes* del tiempo.

La segunda recursión consiste en el *magnus opus* inconcluso de Hladík, *Los enemigos*. En este relato dentro del relato, el drama se conforma de las incesantes visitas de aparentes amigos o de enemigos secretos que incoherentemente reaparecen luego de ser matados o descartados de la trama. Casi al final del drama, el primer interlocutor reaparece y repite su línea mientras los demás le responden sin asombro. El final le

revela al espectador que “el drama no ha ocurrido: es el delirio circular que interminablemente vive y revive” el personaje (1974, 510). Lo que hace relevante esta obra es la importancia que le otorga Hladík: es su esfuerzo por ‘rescatar’ lo fundamental de su vida en un drama sobre el eterno retorno de su delirio personal. La incompletitud de su obra fundamental lo lleva a conjurar el tiempo en la figura de Dios:

Si de algún modo existo, si no soy una de tus repeticiones y erratas, existo como autor de Los enemigos. Para llevar a término ese drama, que puede justificarme y justificarte, requiero un año más. Otórgame esos días, Tú de Quien son los siglos y el tiempo. (1974, 511)

Este es el momento que consuma los dos ensayos recursivos por los que Hladík atravesó en su agonía contra el tiempo. Justo en el momento de su ejecución, el tiempo sucesivo se detiene y entiende que Dios le ha concedido el año pedido: el tiempo que *hace* tiempo sobre el tiempo sucesivo mismo. Más importante aún, no es simplemente tiempo propio contenido en un instante de tiempo sucesivo; es tiempo para una obra, tiempo dedicado que no es mero pasar sino *tiempo del obrar*. Es el vencimiento del tiempo por la creación del tiempo propio *dentro* del tiempo. La afirmación del tiempo desde el instante vivido para crear una obra recursiva que constituya el milagro secreto de la eternidad propia; ésta es la única variante del eterno retorno que Borges pudo tolerar, y no solo tolerar, sino desear. El instante vivido es el umbral de la incertidumbre creadora y de la recursividad que le sirve de plano, de la gran decisión que nos puede redimir del vértigo sucesivo del tiempo accediendo a nuestro propio laberinto; un laberinto de tiempo en el tiempo pero más allá del tiempo, que en su ‘insignificante’ fugacidad esconde el secreto de la eternidad, que no es otra cosa que una ‘breve’ pero *perfecta* inmortalidad.

Es difícil no reconocer que la vivencia borgiana del eterno retorno quedó inevitablemente circunscrita a una metafísica del tiempo que parece alejarse de la inusitada vivencia de Nietzsche. El problema de esta vivencia parece residir en su excesiva dependencia de la tradición metafísica que Nietzsche tanto

crítico¹¹. Si supuestamente Nietzsche quería enamorarse de su propio destino, ¿no habrá querido Borges asimismo enamorarse de los excesos de toda ficción paliativa? ¿No será lo insostenible del eterno retorno borgiano un *adendum* introducido por la influencia de esa tradición metafísica que reifica todo lo temporal y todo lo humano?

El vértigo de la recreación: Eugenio Tρίας

Como vimos, Borges circunscribe el sentido del eterno retorno a su singular experiencia del tiempo como laberinto circular y sucesión inútil. Por otro lado, Eugenio Térias—filósofo curado en el diálogo agónico con el pensamiento nietzscheano—no le circunscribe un sentido ‘atroz’, más bien hace de su vivencia del eterno retorno uno de los motivos principales de su filosofar.

El tiempo es uno de los problemas fundamentales en la filosofía de Térias y por ello el eterno retorno queda demarcado en su aspecto ‘temporal’. Ahora bien, el tiempo para Térias no vierte todo su sentido en la “vetusta noción metafísica y ontológica” del tiempo sucesivo que tanto estimuló al pensamiento borgiano (Térias, 2003, 295). El justo vislumbramiento del sentido del tiempo sólo es posible si se puntualiza el dinamismo inmanente de todo lo temporal; esto es, el devenir. Pero el devenir contiene ya como seminal un cierto primado de aquello que es lo temporal y como tal *ser o existente*, deviene. Por ello, el problema del tiempo en Térias está contenido a su vez en el problema del Ser.

Ser y devenir se han constituido tradicionalmente como problema en tanto que el devenir es siempre ser en proceso o el proceso del ser¹². Este proceso no es sólo movimiento puro o dinamismo teleológico: es la actividad y la huella de lo que constantemente *cambia* sin necesariamente dejar de ser. En ese sentido, que el ser deviene no implica que el ser está en el devenir, sino que el devenir resulta y se resuelve como actividad del ser:

¹¹ Para la conocida influencia del idealismo inglés y de la metafísica de Schopenhauer en el pensamiento de Borges véanse los ensayos *Historia de la eternidad* y *Nueva refutación del tiempo* en Borges, 1974, 353-367, 757-771.

¹² Véase la definición de ‘devenir’ en Ferrater, 1964, 435-438.

...el tiempo y el devenir, con toda su carga de finitud y error, de muerte y dolor, de maldad y extravío, pero también con la sobrecarga de dicha, placer, esplendor y brillo estético, basta como único *factum* o fenómeno desde el cual pensar, reflexionar, desde el cual producir una síntesis ideal capaz de trazar, en forma de idea filosófica, el boceto vivo de lo que existe. (Trías, 1983, 13)

El ser que deviene no se entroniza en Trías como un absoluto pues éste refiere su sentido condicionado a lo que entiende el pensador español es el problema definitivo de la filosofía:

La filosofía tiene quizás un único tema, aquel en el cual todas las grandes cuestiones filosóficas se resumen y compendian... esa pregunta esencial es la pregunta relativa a lo que somos, a nuestra condición, a la *humana conditio*: ¿Qué es el hombre? (Trías, 2009, 1479)

Para Trías el devenir es un fundamento en falta que se hace presente por su ausencia misma, pero es precisamente en lo presente como *presencia* que se abre el horizonte de aquello que nos limita y nos posibilita (1983, 9). Esa coyuntura doble de la condición humana no nace de una afirmación arbitraria y antojadiza, sino de una vivencia primordial de todo individuo que—como Nietzsche—interroga el ser hasta el final. El desvelamiento del devenir ocurre por virtud de la actitud interrogante del filósofo que, al no ceder al dogma, interroga al mundo y a sí mismo hasta el inevitable punto en el que ambos se quiebran, desvelándose como dispersión oscilante entre ser y nada. Esta voluntad radical de pensar hasta el final en el que se revela nuestro fondo más propio tiene como límite abismal un pensamiento que simultáneamente constriñe y desborda toda respuesta científica, artística y filosófica; el pensamiento del eterno retorno (1983, 177). Como límite aparente de la interrogación, este ‘salto’ abismal impulsa al filósofo a la duplicidad contrapuesta de autopreservación y desafío. Por ello verá Trías en el *pathos* interrogante del vértigo el eco y contra eco del tiempo en el devenir:

Podría determinarse el vértigo como la situación misma de suspensión entre dos tendencias contrapuestas, la llamada a la supervivencia, la tendencia a perseverar en el

ser (eso que Spinoza llamaba *conatus*, esfuerzo) y la llamada al abismo, la pulsión de muerte... (1983, 23)

El vértigo es lo que “permite la revelación del devenir que somos, síntesis dinámica de ser y nada. Es el registro *emotivo* de ese componente *motivo* de carácter ontológico” (*ibid.*). En el esfuerzo pensante por no arredrarse ante ninguna imposición dogmática y cuestionar la propia ‘realidad’ que nos conforma, el filósofo se asombra ante el hecho de siempre llegar a ese límite que simultáneamente le exige respetar el límite y superar el límite. Vértigo, asombro e interrogación se revelan entonces como la verdadera actitud filosófica; como la apertura hacia lo que nos condiciona y nos potencia a vivir en y desde lo que nos constituye, ser y nada, esto es, devenir. El interrogar hasta el final desde nuestra condición en devenir hace de la filosofía el ‘obrar radical’ que incesantemente *recrea* el mismo pathos vertiginoso de interrogación y anhelo de respuesta que Trías denominó *principio de variación*; máxima expresión de su vivencia del eterno retorno.

Podríamos decir que el principio de variación es el intento de hacer inteligible la máxima nietzscheana de “imprimirle al devenir el carácter del ser” desde el esfuerzo por conceptualizar el reverso de la máxima según la cual “Que todo retorne es la más extrema aproximación de un mundo del devenir al mundo del ser” (NF 1886-87 7[54]). Trías hace de los dos conceptos fundamentales del pensamiento de Nietzsche—la voluntad de poder y el eterno retorno—una síntesis que no sólo se perfila como epíteto de su filosofar, sino como el origen de la filosofía misma:

El punto de partida de la filosofía es, subjetivamente, el *pathos* de asombro y vértigo del alma ante un ente singular sensible que, por ser en devenir, se halla constitutivamente en suspenso, revelando de forma *problemática* su ser, delatando su naturaleza mortal, finita. En tanto ese ser singular sensible en devenir *insiste en ser*, puede decirse que responde a su propia naturaleza problemática y revalida el ser o se *recrea*. (1983, 38)

Podríamos exponer este principio siguiendo sus diversos aspectos expuestos en *Filosofía del futuro* como un desenvolvimiento en tres fases. En la primera fase se expone

cómo Trías se inspira en el eterno retorno para repensar el origen de la filosofía misma. Con la repetición creativa o la recreación repiensa la filosofía desde el eterno retorno porque el movimiento de la interrogación desde el *pathos* de asombro y vértigo impulsa al filósofo a tomar postura, al acto heroico pasional-racional de crear pensamiento; acto que lo deja nuevamente asombrado y en el vértigo que supone el reconocimiento de que ese nuevo pensamiento queda expuesto a la interrogación indefinidamente. La primera fase del principio de variación es entonces la reinención del *origo* del filosofar como recreación del círculo acto interrogatorio-acto creador de pensamiento. La segunda fase es la delimitación de la noción ontológica de 'ente singular sensible'.

Trías opta por una noción 'tipológica' del ente para evitar la generalidad vacía del concepto. Lo singular cualitativo se destaca de lo singular cuantitativo en que lo primero indica algo que por su naturaleza misma se distancia de toda normalidad. Lo singular puede resultar chocante, curioso o sorprendente tanto al pensador como al científico (1983, 39). Pero lo que precisa su sentido es que su peculiaridad y su rareza es tan recurrente e insistente que ella misma determina su constitución como eso 'muy suyo' que siempre vuelve a aparecer y lo especifica en una mismidad radical imposible de asimilar conceptualmente (*ibid.*). Lo singular *es* en la medida en que se recrea recurriendo sus propiedades únicas en réplicas más o menos variadas de sí en el tiempo; revalidando su ser de forma problemática, esto es, en constante devenir. Es importante diferenciar lo singular de lo individual que meramente se repite como lo idéntico a través del tiempo. A tono con el *pathos* musical de la filosofía de Nietzsche, Trías se vale de una metáfora musical para precisar el sentido en que lo singular varía en su mismidad o es el mismo en todas sus variaciones:

La variación implica que un determinado tema musical, perfectamente identificable... es utilizado para producir en torno a él *diferencias*... es decir, modificaciones estructurales que garantizan el carácter orgánico y unitario de la composición, en la medida en que, en cada nueva variación, reaparece el 'tema' engalanado, adornado, deformado, metamorfoseado, disfrazado. (1983, 44)

Siguiendo la afirmación nietzscheana de que el eterno retorno es la extrema aproximación del ser al devenir, lo singular tiene que –para no desaparecer o convertirse completamente en un otro diferenciado– variar su singularidad a un máximo diferencial al mismo tiempo que conserve un máximo de reconocibilidad de su singularidad propia (*ibid.*). La segunda fase se completa entonces con la expresión ontológica del principio: “ser siempre lo mismo siempre diferente” (*ibid.*). Lo singular se constituye de su recreación volcada hacia la diferencia que simultáneamente volatiliza y preserva –siempre en el suspenso del devenir– su propia singularidad. Ahora bien, la noción musical de la variación no es simplemente metafórica: igual a como el vértigo y la interrogación son padecidas por el filósofo, el científico y el artista, asimismo lo singular –sobre todo en el aspecto de su variación por medio de la réplica– es identificable con ciertas ideas filosóficas, descubrimientos e invenciones científicas y principalmente con obras de arte (1983, 43). Esto último implica que el principio de variación no se reduce a un marco de inteligibilidad de lo real que distingue entre individuos (meras repeticiones de lo mismo) y singulares. Es fundamentalmente un principio *productivo*: el ser humano como ser en devenir es también un singular que se recrea recreándose y recreando singulares. El singular humano es fundamentalmente creador de obras que por medio de ellas se recrea como afirma Zaratustra:

Crear – ésa es la gran redención del sufrimiento, así es como se vuelve ligera la vida. Mas para que el creador exista son necesarios sufrimiento y muchas transformaciones. ¡Sí, muchos amargos morires tiene que haber en nuestra vida, creadores! De ese modo sois defensores y justificadores de todo lo precedero. (Za II “Islas afortunadas”)

La creación redime del sufrimiento por virtud del sufrimiento mismo inherente a la creación. La vacua repetición del individuo humano evita este sufrimiento dejándose arrastrar por el devenir. Pero el singular humano anhela ese sufrimiento no solo porque anuncia la obra, sino porque el sufrimiento mismo constituye el proceso recreador. Sufrimiento y transformación, o mismidad y diferencia, son los opuestos que conforman a ese singular humano que instaura un nuevo sentido

del ser. Trías afirmará, a contrapelo del ser-para-la-muerte de Heidegger, la transvaloración del ser en devenir al ser-para-la-recreación (Trías, 2009, 1007). El nuevo sentido del ser-para-la-recreación es la última fase del principio de variación y es la que establece al ser humano como el singular que reconoce su existencia en la intersección entre el ser y la nada de la cual brota su naturaleza liminar. En ese sentido, somos para Trías seres fronterizos que delimitamos con nuestra propia existencia “el límite mismo que define y circunscribe” el mundo del ser y el mundo de la nada (2009, 757). Cabe preguntar entonces cómo ocurre tal reconocimiento de nuestra existencia liminar. Tal reconocimiento adviene precisamente de nuestra experiencia vital de la temporalidad del devenir. Esto quiere decir que el reconocimiento acontece en el instante vivido que en cada recreación subsiguiente nos permite ser siempre los mismos siempre diferentes. La existencia singular se da sólo en el instante que nos posibilita transformarnos por medio de la recreación filosófica, científica y artística. Trías ve en la revelación que Zaratustra hace del instante (*Augenblick*) que separa al pasado del futuro una invitación a la doble vía que se abre desde el instante vivido: ser un individuo como el espíritu de la pesadez que sólo repite el eterno retorno como “canción de organillo”, o ser un singular humano como Zaratustra que interroga al devenir y por ello se transforma ante todo intento de respuesta siempre abierta (Za III “Visión” 2)

Con el principio de variación Trías retorna a *su* vivencia del eterno retorno y transforma así su sentido recursivo en recreativo. Ahora bien, aun reconociendo el énfasis en lo diferencial de la recreación, esta ‘variación’ del imperativo kantiano se vuelca excesivamente hacia la conservación de un mismo sentido o tema. ¿Cómo se puede afirmar nuestro ‘ser en devenir’ si el esfuerzo reside en variar en torno a lo mismo; esto es, a lo que permanece? El sentido de la exhortación poética de Zaratustra en el citado fragmento de “En las islas afortunadas” parece implicar que esa ‘mismidad’ no es algo que se preserva como un tema musical a través de la vida: la mismidad que nos unifica se va creando a través de toda la vida y *es* lo que conforma *nuestra* historia.

Manfred Kerkhoff y la transfiguración de la muerte

El discurrir de este escrito ha tenido como hilo conductor una particular noción de vivencia que —bajo la luz del pensamiento nietzscheano— implica la experiencia de los procesos poiéticos que transforman el devenir en historia vivida y padecida personalmente (NF 1887 9[115]). Borges y Trías evocan su vivencia enfrentándose a lo inevitable de una sucesión temporal que constantemente los aboca a su inevitable cesación o muerte. Motivado por esa terrible realidad tanatológica, Manfred Kerkhoff partirá desde lo que considera el enigma del eterno retorno: la eterna muerte de lo idéntico.

Pocos pensadores han descendido al abismo nietzscheano en el que mora el pensamiento del eterno retorno con la profundidad y la agudeza características de Manfred Kerkhoff. *Así habló Zaratustra* es el texto de Nietzsche desde el cual el pensador alemán radicado en Puerto Rico hace suya la vivencia del eterno retorno. Pero a diferencia de Borges y Trías, Kerkhoff accede a ese abismo desde la pregunta por el sentido *dramático* del texto cumbre nietzscheano: la pregunta por el ocaso fallido de Zaratustra. Por ello la vivencia del eterno retorno de Kerkhoff quedará enmarcada en el enigma de la metamorfosis o transformación (*Verwandlung*) y la muerte ‘aparente’ de Zaratustra. Será entonces para el pensador alemán el eterno retorno y el ocaso del poeta persa los signos de una experiencia única: la vivencia transfiguradora de la muerte.

Kerkhoff hará hincapié en la importancia del discurso “De la muerte libre” para la comprensión fundamental del eterno retorno. La muerte libre, el acto supremo de libertad de tamaña decisión, es el aparentemente contradictorio mensaje de Zaratustra quien quiere testimoniar, con su propio ocaso, un nuevo morir en el tiempo justo para su meta y para su heredero (Kerkhoff, 1997, 61-63). Lo último es lo que Kerkhoff denominará suicidio estético o *kairotanasia*. Siguiendo a Nietzsche, quien vio en el destino de Cristo una muerte prematura, y en Sócrates un suicidio atrasado, el pensador alemán verá en el saber tanatológico extremo de Zaratustra:

lo que normalmente es lo incierto: la hora, el cuándo del morir. Desde el momento que se ha fijado la hora, la vida se ve diferente, se vive diferente; es la situación del

condenado a muerte, pero con la diferencia que la condena no es un castigo, impuesto por otros, sino la coronación de una vida bien cumplida, la decisión que la bendice para siempre. (1997, 64)

Contra toda noción pesimista del suicidio, la kairotanasia implica la dotación de un nuevo sentido a la muerte contrapuesto a la noción soteriológica cristiana de trascendencia (1968, 96). El saber tanatológico no implica una voluntad de muerte. Es el saber del cuándo culminar una vida que ha sido la expresión de la más intensa afirmación del placer y del dolor inherente a la existencia; es decir, una vida vivida en constante creación (1997, 77-78). Por lo tanto, la kairotanasia implica que el saber cuándo morir es en realidad el saber cuándo la manifestación estética que uno *es* ya está terminada y no admite ulterior transformación. Terminar es entonces la completa realización, la vida entera agotada en su potencia y culminada en su perfección como una virtud; en otras palabras, la cumbre de la vida y la extinción final ‘habitan’ el mismo instante. Para Kerkhoff, el eterno retorno de Nietzsche es precisamente la doctrina que nos enseña a cómo afirmar superlativamente la vida y a liberarnos, no de la muerte, sino afirmarnos en la vida y liberarnos *para* la muerte (1997, 188). Transfigurada por el eterno retorno, la muerte ya no se entiende como el umbral de lo escatológico o la derrota de la vida, sino “la consagración final de cada uno de los instantes intensamente vividos” (1997, 64). Kerkhoff es enfático en no confundir el sentido del eterno retorno con la superficialidad de lo cíclico, lo periódico o lo histórico. Por ello afirma que el eterno retorno implica:

que cada instante sea vivido enigmáticamente como llevando consigo la infinidad de sus réplicas futuras (pasadas), pero ese instante, pensado como repetido, no es la identidad misma de sí, sino implica que ya haya estado separado de sí una infinidad de veces (en otro caso no podría hablarse de repetición). (*ibid.*)

La eternidad creada en la hora de la muerte en el bello relato de Borges, así como la recreación radical de Trías se insertan y proyectan desde el instante para redimirse del tiempo y de la muerte. Pero Kerkhoff nos revela el enigma transvalorador de que el eterno retorno del instante idéntico es la infinita reiteración de un instante que en cada iteración

expresa su *privación* de las infinitas repeticiones que constituyen su 'identidad'. Esta heterodoxa noción de identidad –en parte inspirada por la genial obra de Bernard Pautrat *Versions du Soleil*– desarticula la ortodoxa noción de identidad como la igualdad de toda cosa consigo misma (Ferrater, 1964, 903-907). Conforme a la lógica interna del eterno retorno, toda 'cosa' o en este caso 'instante', no puede ser igual a sí en cada iteración; sólo lo puede ser en tanto que totalidad absoluta de sus iteraciones. Pero esa totalidad resulta imposible en tanto que el instante retorna eternamente y, por lo tanto, cada instante se encuentra en la encrucijada entre sus iteraciones anteriores y posteriores (Pautrat, 1971, 355). Esta nueva identidad como separación de sí señala una revelación aún mayor en el sentido del eterno retorno: cada instante contiene la muerte dentro de su propia identidad. Para que el instante pueda ser idéntico o separado de sí mismo necesita desaparecer y reaparecer infinitamente. Es por esto por lo que la iteración infinita del instante *necesita* ser afectada de una muerte infinita (Kerkhoff, 1997, 64). De todo lo anterior se vale Kerkhoff para afirmar que la vacilación de Zaratustra ante la inminencia de su ocaso– ocaso que debe advenir al momento de la pronunciación del eterno retorno– es la consecuencia de que “el que afirma el devenir en cada uno de sus instantes, afirma implícitamente la muerte” (*ibid.*). Si bien inspirado por el trabajo de Pautrat, la originalidad de Kerkhoff reside en que el sentido mismo del devenir, del paso del tiempo *vivenciado* desde el eterno retorno implica que la presencia infinitamente dividida del instante vivido es el testimonio de que su máxima perfección o consumación se encuentra en el momento-rayo de su extinción (Kerkhoff, 1982, 10). Lo fundamental de la vivencia de Kerkhoff se encuentra en la paradoja de que la máxima afirmación de la vida coincide con su alegre negación. (1997, 189)

Esta vivencia del eterno retorno queda plasmada en el análisis que realiza Kerkhoff sobre otra de las metáforas de Nietzsche: la transformación final del espíritu en niño (Za I “transformaciones”). El pensador alemán desarrolla otra conclusión del eterno retorno en la que confluyen la cardinalidad de la muerte con la transvaloración de la identidad del instante:

En la metáfora del niño que juega se recoge también una vivencia inusitada del tiempo: en cada instante, el mundo ha llegado ya a su consumación, no hay metas futuras que

podrían desvalorizar el momento presente, ni tampoco lo haría ningún pasado más glorioso... (Kerkhoff, 1982, 13)

El niño es la expresión de la inocencia del devenir no constreñido por imposiciones teleológicas ni escatológicas. El divino juego más allá del bien y del mal del niño requiere de un devenir no impuesto e inevaluable en tanto que la inocencia del devenir es condición de posibilidad de toda evaluación (1982, 8-9). Lo 'inusitado' reside en que cada instante, experimentado o vivenciado bajo el prisma del eterno retorno, es principio y fin del mundo; el despliegue total de los aconteceres en cada instante cósmico (consumación) logra así la simultánea plenitud y extinción (consumición). El encuentro enigmático del momento cumbre con el momento abismal, la máxima intensidad de la vida con la absoluta nulidad de la muerte es el resultado de una vivencia íntima del eterno retorno que sugiere la presencia de un sentido aún más profundo del enigma nietzscheano. Si con el retorno eterno Nietzsche se propuso el más radical acercamiento del mundo del devenir al mundo del ser, con ello advino asimismo el reconocimiento de que la muerte es lo que le da al instante, sobre todo al instante vivido, su perfección y terminación como su límite extraterritorial y atemporal (1966, 21). Entendido desde la vivencia misma del instante, la experiencia del morir continuo de lo que deviene nos coloca en momentos de decisión cuya consumación transforma todo lo vivido y determina mucho del porvenir (1997, 3). El incesante morir de los instantes nos confronta con la fatalidad crucial: el advenir del instante que *nos termina*. Por eso lo crucial en el pensamiento de Kerkhoff es distinguir, dentro del flujo de los instantes, esos momentos que determinan nuestras vidas y nos ofrecen la oportunidad de presentir la llegada del *momento oportuno* para la muerte. Ese momento extraordinario es lo que Kerkhoff denomina *kairós* y es desde su kairosofía que podemos profundizar en el sentido del ocaso de Zaratustra.

Para Kerkhoff, la vivencia del instante que transfigura la muerte desde el eterno retorno tiene su fundamento en la existencia temporal del ser humano. Similar a Borges y a Trías, para el pensador alemán el ser humano vive en el tiempo de tal forma que lo frágil de su existencia -muriendo a cada instante- es precisamente lo que le permite dominar su morir en tanto que se rebela contra el mismo (1966, 29). Esto es para Kerkhoff la

constitución metafísica del ser humano que lo hace capaz de soportar su constante extinción (1966, 29-30). Ahora bien, este tiempo vivido necesita distinguirse del 'ahora' medible cronológicamente. Para el pensador alemán, el tiempo vivido es un tipo de trastoque de la irreversibilidad del curso cronológico hacia un devenir desde el organismo con una variación de la intensidad y direccionalidad temporal (1997, 2). El tiempo vivido es el tiempo propio del organismo, tiempo desde el cual notamos los cambios de nuestro devenir y en general el pasar del tiempo (*ibid.*). La vivencia del tiempo propio se da en el transcurrir del tiempo cronológico, pero incluso en la posibilidad de 'fechar' el tiempo vivido, éste último no es consolidable a un 'lugar temporal' en la línea del tiempo abstracto. La duración 'temporal' del instante vivido es fluctuante por virtud de su contenido y su intensidad vital. De la variedad de instantes vividos, aquellos que se destacan como intensidad de vida concentrada en un momento decisivo son el fundamento de las vivencias cumbre que -como el eterno retorno- transfiguran el sentido de lo vivido y del porvenir:

... en otras palabras: el instante como punto de partida de una acción o decisión... nos sitúa en una dimensión 'vertical' que es típica de todo lo que se origina, nace, crece y se distingue de la dimensión 'horizontal' del transcurrir como el saltar del correr. (1997, 3)

El instante decisivo o *kairós* 'habita' en la dimensión que corta el transcurrir del tiempo dotando de un nuevo sentido vital al tiempo cronológico. El hecho de que Zaratustra se aboque al futuro impelido por su propio ocaso es un ejemplo de cómo un instante intensamente vivido -el advenimiento del pensamiento abismal- puede transfigurar el sentido del mero transcurrir temporal en devenir hacia la propia perfección o consumación, esto es, la muerte. No obstante, lo anterior no implica que este tipo de instantes son provocados o determinados por el individuo: los instantes kairóticos son más bien la llegada de la ocasión para decidir, actuar o crear¹³:

¹³ Kerkhoff distingue entre el significado religioso y el significado profano del *kairós*. Si bien el significado religioso implica, con la irrupción repentina de la plenitud del ser divino, lo indeterminable del momento, el significado profano parece dejar abierta la posibilidad de que el ser humano determine tal momento justo. Pero, para Kerkhoff, la revelación del eterno

... los instantes-cumbre... forman una medida supratemporal del tiempo; en ellos 'nace' el tiempo... Verdad es que en cada instante experimento algo, pero el experimentar mismo no es experimentado sino en aquellos momentos que, en vez de ser determinados por mí, me determinan a mí. (1997, 4)

Kerkhoff dedicó la mayor parte de su vida al desarrollo de una *kairosología* con el propósito de asir el sentido de una doble cesura: la del instante cumbre que transvalora nuestra vida y transfigura nuestra muerte. La revelación que nace de la vivencia que el pensador alemán tuvo del eterno retorno, a saber, el enigma de que “la perfección o consumación consiste en la continua terminabilidad o ‘mortalidad’”, marca el kairós o momento decisivo desde el cual queda determinado el nuevo horizonte de acción y creación del individuo (1997, 3). Por ello, el discurso “De la muerte libre” es el aviso heráldico de que el destino de Zaratustra quedó determinado en el momento en el que lo asalta el pensamiento abismal. Es en ese momento que nace el tiempo de su nuevo destino: el de enseñar la más grande de las doctrinas y morir a causa de ello (NF 1881 II[141]). Son precisamente las dos caras del eterno retorno, la felicidad máxima del anhelo del retorno y la cara de medusa del momento de la muerte, los dos extremos que delinearían el contorno del instante cumbre:

lo típico de él es el hecho de que en el fondo es único, irrepetible, axial y final a la vez... la vivencia de tal momento es, paradójicamente, vivencia de la vivencia, autoafirmación de la vida concentrada en punto, en una punta... (1997, 20)

Esta descripción del kairós¹⁴, que Kerkhoff nombra como “felicidad máxima”, es una de las mejor logradas expresiones del eterno retorno entendido como vivencia *supratemporal*. Es el instante del pensamiento abismal el que instaaura el mediodía de

retorno a Zaratustra es kairótica en el sentido sagrado de indeterminabilidad, mientras que la comunicación del eterno retorno por la cual Zaratustra se ‘rompe’ y ‘muere’ implica una sabiduría kairológica para acertar en el momento justo por medio de la espera del signo (león y palomas) que indique la llegada de su gran mediodía. Véase Za I “muerte” & IV “signo”. También Kerkhoff, 1997, 4.

¹⁴ Para toda una jerarquía kairológica, véase Kerkhoff, 1997, 19-21.

la gran decisión que destina a Zaratustra hacia su fatal medianoche (1997, 193). Entre el mediodía y la medianoche se desarrolla el desinteresado regalar cuyo sentido fundamental es expuesto en “De la virtud que hace regalos”; la gratitud del *amor fati* del que fluyen los dones de lo cosechado (ZA I, “virtud” 1). Ahora bien, lo que se desprende de ese amor por todos y cada uno de los instantes, el anhelo del retorno parece desentonar con la reticencia constante de Zaratustra para desvelar completamente la más profunda y abismal de sus doctrinas. La razón ‘aparente’ es que el profeta persa desea esperar el advenimiento del superhombre, tema que recorre la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*. Pero la espera real no es la del superhombre, sino la espera por la ocasión definitiva en la que finalmente se consume su *incorporación* (*Einverleibung*) cabal del pensamiento abismal:

...él siente que ‘ya es la hora’ para anunciar el pensamiento más abismal y de morir anunciándolo... pero él mismo no lo ha digerido (*einverleibt*) lo bastante como para poder ‘dar a luz’ y terminar su ‘ocaso’. (1982, 10)

El eterno retorno es el peso más pesado porque representa el límite último en el que se encuentran la máxima negación con la máxima afirmación: la afirmación de la duración eterna del sinsentido de la existencia que inevitablemente retorna (1886-87 5[71]). Zaratustra es la más extrema metáfora que Nietzsche utiliza para expresar la única libertad posible: aquella que se aboca a la incesante experimentación (*Versuch*) más allá de toda contricción moral. El constante acento patético de la obra, con el convalecer, el dudar, el sufrir y el deseo de callar denotan el proceso de *maduración* de Zaratustra, la incorporación de todas las dimensiones e implicaciones del eterno retorno desde el momento de su revelación hasta el momento en el que se le exige ‘dar a luz’. Kerkhoff acierta en ver que esta incorporación ha producido frutos que ya están maduros, pero “él mismo es quien debe madurar, para poder asumir todas las implicaciones de su mensaje (especialmente el “pensamiento más abismal...”)” (1997, 189).

Lo que le falta a Zaratustra es la maduración necesaria que consume el tiempo de su cuerpo transfigurado por el eterno retorno, el cumplimiento de la máxima incorporación soportable antes de su extinción. Kerkhoff relaciona esta maduración con el

último estadio de la transformación del espíritu: el niño que crea y destruye inocentemente (1997, 64). La transfiguración de la vida y de la muerte es sólo un ‘ahora’ desde el tiempo abstracto, pero desde el instante vivido esa transfiguración se extiende, creando tiempo, hasta las últimas consecuencias soportables. Maduración es entonces el suprat tiempo del instante vivido orientado por el eterno retorno. Es por eso que para Kerkhoff la muerte es consumación y consumición en tanto que ella instancia el momento de máxima expresión de incorporación: la culminación del eterno retorno propio, de la inocencia del devenir hecha cuerpo.

No es baladí el énfasis de Kerkhoff en afirmar que la extensión del instante vivido, de la maduración, es indeterminable. Si reconocemos que el instante cumbre es el momento en el que adviene el pensamiento abismal del eterno retorno y su finalidad descansa en la pronunciación de éste –y morir por ello– entonces ese instante es el que se extiende desde el momento en el que Zarathustra anuncia el inicio de su ocaso hasta el momento en el que llega la señal, el león y las palomas al final de la obra (*Za*, “signo”). En este sentido, *Así habló Zarathustra* en su totalidad es el kairós, el instante cumbre que, liberándose del tiempo, se extiende y produce su propio tiempo de creación, de gestación y proclamación del superhombre, de la voluntad de poder y fundamentalmente del eterno retorno. La maduración de Zarathustra contiene el sentido del instante vivido en el que procreación y extinción, vida y muerte, son una y la misma cosa que retorna eternamente.

Llegados a este punto parece necesario preguntarse si Kerkhoff no les otorga excesiva centralidad a los aspectos ‘tanatológicos’ del ocaso de Zarathustra y del eterno retorno. ¿No se aleja el pensador alemán de lo que era verdaderamente importante para Nietzsche: el *cómo se vive* el resto de la vida luego de que se ha comprendido que la vida antes del pensamiento abismal había transcurrido en la más radical ignorancia? (NF 1881 11[141]). Asimismo, afirmar que el momento culminante de la vida es su momento cumbre parece contradecir una de las conclusiones críticas del eterno retorno de Nietzsche: “Si el devenir es un gran anillo, entonces todas y cada una de las cosas son igualmente valiosas, eternas y necesarias” (NF 1881 14[31]). Si se afirma lo anterior, entonces el verdadero

momento cumbre sería el advenimiento del pensamiento abismal que transvalora todos los valores y genera un nuevo sentido para *el resto* de nuestra vida.

El anillo de los anillos

‘Exponer’ algo tan extraordinario y único como las vivencias del eterno retorno de Borges, Trías y Kerkhoff puede ser considerado una insolencia si no se recuerda, evocando a Nietzsche, que “al fin y al cabo, nadie puede escuchar en las cosas, incluso en los libros, más que lo que ya sabe. No se tiene oídos para aquello a lo que no se tiene acceso desde la vivencia.” (EH libros 1). Para comprender el sentido profundo del eterno retorno es necesario ‘tener oídos’, esto es, haber vivenciado personalmente ese estado interior hecho enigma que Nietzsche estilizó bajo la forma del profeta persa. El enigma del eterno retorno, que oscila entre la seducción y el horror, evoca una vivencia única que *invoca* en el interior de quien se expone a ella una reacción visceral; ya sea rechazo, revelación, burla o confusión. Esa descarga patética no es propiamente la vivencia: es sólo el inicio de ésta. Entre el surgimiento y la culminación puede acontecer un parpadeo o toda una vida (Borges) en la que la propia existencia se recrea (Trías) y culmina en la perfecta maduración vital (Kerkhoff). Pero tal maduración no implica necesariamente el fin o la muerte; puede ser igualmente el signo de que la vivencia del enigma ha sido superada, como bien puede extraerse de las palabras de Nietzsche:

Mis escritos sólo hablan de mis propias vivencias — afortunadamente he vivido mucho —: estoy allí con cuerpo y alma — ¿para qué ocultarlo?... Pero en mí siempre han sido necesarios algunos años de distancia para sentir esa fuerza y ese placer imperioso que ordena exponer cada una de esas vivencias, cada uno de esos estados a los que había *sobrevivido*. (NF 1886-87 6[4])

Esta nota es un borrador de lo que eventualmente se convirtió en el prólogo de *Humano, demasiado humano II*. En el prólogo, Nietzsche sustituye “vivencia” por “superación”; además de enfatizar que sólo se debe hablar de aquello que se ha superado (HH II prólogo). La vivencia que ha motivado este escrito, *mi* vivencia del eterno retorno de Nietzsche no es una

que haya logrado sobrevivir o superar. Ha sido necesario articular otras vivencias del eterno retorno para hacer surgir por medio de la palabra- *evocāre*—mi propia vivencia y, llevándola a la palabra, poder sobrevivirla o superarla; superación que no implica un triunfo sobre ella, sino un esfuerzo más por *soportarla* e *incorporarla*. Lo que sigue es una breve exposición de este esfuerzo.

A veces el modo más eficaz de enmascarar la identidad es confundirla con su medio de expresión. De ello puede afirmarse que el eterno retorno de lo igual 'es' esencialmente un *pensamiento*. Si se hace el ejercicio de pensar sobre la eterna repetición de todo acontecer, ello necesariamente implica, no sólo la repetición de todo acontecimiento espacio-temporal, sino toda *vivencia*, toda experiencia vital por más insignificante que sea. Esto quiere decir que el *pensamiento abismal* del eterno retorno afirma el retorno eterno de todo lo espacio-temporalmente acontecido, también todo lo sentido, querido, pensado, hecho; en fin, vivenciado. Ello incluye, necesariamente, el pensamiento abismal mismo de que todo lo sentido, querido, pensado, hecho y vivenciado *retorna* eternamente. ¿Cuál es el sentido de tal afirmación? El hecho de que en el advenimiento del pensamiento abismal mismo se convoca *la vivencia de la vivencia de toda la eternidad en un solo instante*. Ya recurra dos veces, mil o un millón de veces, aquello que imposibilita el que dos recurrencias se aglomeren en una es precisamente el retorno del pensamiento abismal que contiene en sí el inicio de la vivencia de la eterna recurrencia de todo lo acontecido y todo lo vivenciado. Es por ello que Nietzsche consideró al eterno retorno como un parteaguas de valor y sentido habidos hasta el momento. Ello hace al instante del pensamiento abismal el punto simultáneamente temporal y supratemporal de transvaloración y generación de sentido. Desde una línea similar a Kerkhoff, cada instante se repite *verticalmente* al infinito instaurando el anhelo y la consumación de sí en cada acontecer repetido. Pero el pensamiento abismal es la afirmación, en un solo instante, de la repetición vertical infinita de todo instante contenido en sí mismo y a sí mismo. No es simplemente la vivencia suprema: es *la afirmación de la vivencia suprema de toda afirmación, y esto eternamente*. En el pensamiento abismal cada instante repetido al infinito es actual y virtual porque en la

actualidad de cada uno, en su ahora temporal, se afirma su repetición infinita; incluida la repetición infinita del pensamiento abismal. Desde mi vivencia, esto lleva a la conclusión de que el eterno retorno, su advenimiento, es la afirmación de la recursión eterna ‘ya recurrida’ como el punto inicial y final de toda la recursión eterna que ‘está por recurrir’¹⁵. A esta vivencia del pensamiento abismal la llamo *recursividad transfiguradora*. Lo inevitable de este pensamiento abismal como la simultánea identidad y diferencia del retorno eterno es el punto en el que se corta la eternidad misma en un camino infinito hacia atrás y un camino infinito hacia adelante:

¿Te mueves, te estiras? —Agonizas. No hay nada nuevo—
dices agonizando— idéjame dormir! *Este es el punto*: ¡no
hay nada nuevo, éste es tu pensamiento abismal, ahora
estás despierto! (NF 1883 19[9])

Ahora bien, ¿qué pasa con aquel que lo rechace como una bufonada, que lo refute como teoría implausible, o que simplemente lo ignore y por tanto no exista en su vida? Ello es precisamente lo que hace de esta vivencia el pensamiento seleccionador por excelencia. Lo crucial del pensamiento abismal no estriba en su ‘lógica’ sino en *llevar hasta el final* la capacidad de cada uno de *incorporar* el profundo contrasentido y contravención del acontecer¹⁶. Es, en otras palabras, la reconcentración del azar y el caos en un instante supratemporal, en una vivencia que cierra lo acontecido hasta ese momento y abre un nuevo acontecer, un nuevo vivenciar.

La convalecencia de Zaratustra, su ‘inmadurez’ confrontada con la madurez de sus frutos –superhombre, voluntad de poder, eterno retorno—es el problema profundo del eterno retorno. El esfuerzo por hacer sentido de la naturaleza del eterno retorno nietzscheano adquiere mayor claridad cuando dejamos de preguntar qué es el eterno retorno y comprendemos que su sentido reside en qué es lo que la vivencia de este pensamiento provoca en el individuo. El pensamiento abismal es, fundamentalmente, *la vivencia que rearticula nuestra*

¹⁵ Una de las características principales de la recursividad es el tomar su propio ‘resultado’ o producto como el punto inicial de su ulterior producción. Véase a Corballis, 2011, 5-6.

¹⁶ Para el problema de los límites de la incorporación véase GC 110.

constitución vital. Lleva al individuo a una situación de crisis que se resuelve entre el rechazo, la desintegración o la transfiguración; y al rearticular la constitución vital rearticula simultáneamente el mundo. La indiferencia, el rechazo, el espanto o la acogida son evocaciones que revelan la constitución vital particular, el *pathos* fundamental desde el cual se proyecta valor y sentido. El problema del eterno retorno no es su demostrabilidad o su aplicabilidad; la cuestión es de si aquel que se expone a éste puede soportarlo o, más importante aún, incorporarlo, esto es, hacerlo parte de sí y, por medio de esta transformación, introducir un nuevo sentido:

Cuando asimiles [*einverleibt*] el pensamiento de los pensamientos, él te transformará. La cuestión ante todo lo que quieres hacer ¿es de tal modo que lo quiera hacer innumerables veces?, es el peso pesado *más grande*. (NF 1881 II[143])

La vivencia del eterno retorno es el proceso de incorporación que por la sobrecarga fisio-psicológica provocada en el individuo, lo impulsa a evocar como creación de lo vivenciado pero con la huella singular *de quien lo vivenció*, es decir, su sentido y valor único. La poética de la recursividad de Borges, el principio de variación de Trías y la kairotanasia de Kerkhoff pueden comprenderse como huellas de esas singulares vivencias del eterno retorno. Son las evocaciones que recursivamente expresan sus particulares procesos de incorporación, la transformación de su vivenciar:

¿Qué hacemos con el *resto* de nuestra vida—nosotros, que hemos pasado la mayor parte de ella en la más radical ignorancia? *Enseñamos la doctrina* [*Wir lehren die Lehre*]*—es el medio más fuerte de asimilarla* [*einzuverleiben*] *nosotros mismos*". (NF 1881 II[141])

Este nuevo vivenciar es asimismo un *nuevo hacer*, una nueva forma de confrontar y confrontarse con el peso pesado de una existencia sin valor ni meta que inevitablemente retorna. Este pensamiento inserta al individuo en la más extrema aproximación del mundo de lo idéntico al mundo de lo diferente, del hacerse y el deshacerse, de lo eternamente *proteico* y de lo eternamente *poiético*. A tono con el fenómeno de la recreación propuesto por Trías, el individuo transfigurado hace de sí

mismo la pura afirmación vital: su *fatum* se realiza en la incesante *anulación*. Afirmar la anulación tiene el doble sentido de anularse (*nullus*) en tanto que —por virtud de la constante aniquilación de sí— se evita toda petrificación de sus condiciones de existencia, y de anularse (*annulus*) como la constante recreación de sí o autosuperación que inevitablemente lleva a alcanzarse a sí mismo. Desde la recursividad transfiguradora que conforma mi vivencia del eterno retorno, mi nuevo hacer parte del nuevo horizonte abierto por el *pensamiento anular*: la afirmación que anhela su propia anulación con miras a la forja propia de una nueva constitución.

Conclusión

Las interpretaciones del eterno retorno nietzscheano realizadas por Borges, Trías y Kerkhoff se distinguen de los esfuerzos teorizantes tradicionales en que desisten de toda interrogación esencialista del eterno retorno porque comprenden que de lo que se trata es de la huella de una vivencia. Por ello, lejos de ser meras teorizaciones, sus interpretaciones son *evocaciones*¹⁷ del eterno retorno de Nietzsche. Haciéndome eco de una genial intuición de Borges, concluyo que el recurrir a metáforas ‘evidentes’ para expresar una vivencia es el modo más eficaz de sugerirla (Borges, 1974, 479). La metáfora ‘evidente’ de Nietzsche que expresa mi vivencia del eterno retorno es la imagen del *anillo*:

Sed de anillo hay en vosotros: para volver a alcanzarse a sí mismo lucha y gira todo anillo... Que vuestra virtud sea vuestro sí-mismo, y no algo extraño, una piel, un manto: ¡ésa es la verdad que brota del fondo de vuestra alma, virtuosos! (Za II “virtuosos”)

En lo anterior se contiene toda la sabiduría del eterno retorno, la afirmación dionisiaca, la doble voluptuosidad desde la que incluso en el negar y en el destruir, se dice sí y se crea. El eterno retorno de Nietzsche es supratemporal tanto como es,

¹⁷ En varios planes de la tercera parte de *Así habló Zaratustra* de 1883, Nietzsche se refiere a lo que terminará siendo el discurso ‘El convaleciente’—en el que finalmente se revelaría el eterno retorno—como *la evocación* (Heraufbeschwörung). Véase NF 1883 15[48], 20[8] & 21[1].

suprametafísico y supramoral. La revelación de que “cada cosa está tan unida a todo que querer excluir una cualquiera significa excluirlo todo” no apela a un orden cosmológico que dé sentido a nuestras vivencias, es precisamente la afirmación *desde lo más íntimo de nuestras vivencias*—tanto placenteras como dolorosas—desde donde todo lo demás cobra sentido (NF 1888 14[31]). Mi nuevo hacer es hacerme anillo. Sobre todo ante el dolor donado por el ‘ocaso’ de quien se ama. Pero incluso en ésta, la más dolorosa de las vivencias, la afirmación anular exige no decir adiós, sino un ‘hasta luego’ que oculta el inextinguible anhelo de un ‘hasta que volvamos a amarnos’. Mi nuevo hacer es la forja del anillo de la eternidad desde el pensar la recursividad transfiguradora como medio de incorporar todo el dolor hasta volver a ese único placer que lo justifica *sub specie aeternitatis*. Como todo anillo, como toda recursión, quiere el retorno de lo que pasa, *sed de anillo*, y el paso de lo que retorna, *Annulus Aeternitatis*.

Referencias

Obras de Nietzsche en alemán

Nietzsche, F. (1967). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. (G. Colli & M. Montinari, Eds.) De Gruyter.

Nietzsche, F. *Sämtliche Briefe. Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. G. Colli, & M. Montinari, Eds.).
<http://www.nietzschesource.org/documentation/en/eKGWB.html>

Obras de Nietzsche en español

Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos (1875-1882)*. (M. Barrios. & J. Aspiunza, Trads.). Tecnos.

Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos póstumos (1882-1885)*. (D. Sánchez & J. Conill, Trads.). Tecnos.

Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. (J. Vermal & J. Llinares, Trads.). Tecnos.

- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas III: obras de madurez I*. (J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez & J. Vermal, Trads.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). *Obras completas IV: Escritos de madurez II y complementos a la edición*. (J. Aspiunza, M. Barrios., et al. Trads.). Tecnos.

Fuentes primarias

- Borges, L. (1974). *Obras completas: 1923-1972*. (C. Frías, Ed.) Emecé editores.
- Kerkhoff, M. (1968). Epiphania y anámnesis. *Diálogos*, 11-12, 93-107.
- Kerkhoff, M. (1966). Estructura metafísica de la muerte. *Diálogos*, 5, 21-34.
- Kerkhoff, M. (1982). Juego y reino del niño: Nietzsche y Heráclito. *Diálogos*, 40, 7-26.
- Kerkhoff, M. (1997). *Kairós: exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Trías, E. (2009). *Creaciones filosóficas II*. Galaxia Gutenberg.
- Trías, E. (1983). *Filosofía del futuro*. Ariel.
- Trías, E. (2003). Instante y eternidad: una aproximación al Así habló Zaratustra de Nietzsche. *Cuestiones metafísicas*. (J. González & E. Trías, Eds.) Trotta. 295-318.

Fuentes secundarias

- Abel, G. (1984). *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Walter de Gruyter.
- Corballis, M. (2011). *The Recursive Mind: The Origins of Human Language, Thought, and Civilization*. Princeton University Press.
- Ferrater, J. (1964). *Diccionario de filosofía*. Vol. I. Ariel.
- Loeb, P. (2006) Identity and Eternal Recurrence. *A Companion to Nietzsche*. (K. Pearson, Ed.). Blackwell Publishing, 171-188.
- Pautrat, B. (1971). *Versions du Soleil: Figures et système de Nietzsche*. Éditions du Seuil.
- Schajowicz, L. (1962). *Mito y existencia*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

- Simon, J. (2012). Ein Text wie Nietzsches Zarathustra. *Friedrich Nietzsche: Also Sprach Zarathustra*. (V. Gerhardt, Ed.). Akademie Verlag.
- Visser, G. (2005). *Erlebnisdruck: Philosophie und Kunst im Bereich eines Übergangs und Untergangs*. Königshausen & Neumann.
- Wotling, P. (2012). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Presses Universitaires de France.
- Xirau, R. (1978). *Poesía y conocimiento*. Mortiz.