

## Notas sobre la mística nietzscheana

1. En dos inéditos últimos Nietzsche dijo lo siguiente: “El nuevo sentimiento de poder: el *estado místico*, y el racionalismo más claro y audaz sirviendo de camino para llegar a él. La filosofía como expresión de un estado de alma extremadamente elevado”; y “Objetivo verdadero y propio de toda filosofía es la *intuitio mystica*”.

2. Si le damos a estas palabras el carácter de principios<sup>1</sup> hermenéuticos y los aplicamos a su propia obra, lo primero que debemos hacer es fijar el punto de mayor intensidad al que Nietzsche llegó en su vida espiritual, para luego, en un segundo momento, analizar la *crítica* que hizo de la metafísica con el objeto de abrir el “camino” hacia la “intuición mística”<sup>2</sup>.

3. En toda *crítica* siempre hay dos puntos metateóricos que le dan su verdadero sentido: el primero es el del *lugar* desde donde se critica, y el segundo es el *para qué* se critica. En Nietzsche la crítica se realizó desde la experiencia mística del Eterno Retorno y su objetivo fue esa misma experiencia propuesta como una *ética*<sup>3</sup>.

4. En agosto de 1881 Nietzsche experimentó la *revelación* del Eterno Retorno alcanzando así el “estado de alma” más “elevado” de su vida. En ese punto extremo se condensó un largo proceso de búsquedas teóricas y de profundos sufrimientos corporales. Ya había escrito *El origen de la tragedia* (libro en cuya génesis tuvo una importancia decisiva el descubrimiento en 1865 de Schopenhauer y el estudio de las principales corrientes de la mística oriental<sup>4</sup>), las *Consideraciones intempestivas*, *Humano demasiado humano* y *Aurora*; se había liberado de la influencia de Richard Wagner, en una lucha “de principios” que constituiría un acontecimiento fundamental para la “cultura” europea;

y, finalmente, había logrado superar sus graves estados de postración física y espiritual. Junto al lago de Silvaplana se sintió de pronto lanzado “por sobre el tiempo y los hombres” hacia la revelación estática que nombraría Eterno Retorno de lo Mismo.

5. Al recibir *El origen de la tragedia* su viejo y amado profesor Ritschl dijo que en Nietzsche vivían “dos almas, una al lado de la otra. ¡Por una parte el método más estricto de la investigación científica... y por la otra ese fanatismo religioso-místico-artístico, wagneriano-schopenhaueriano, fantástica exaltación, virtuosista, que cae en lo incomprensible! No es exagerado decir que él y sus adeptos -que están totalmente bajo su mágico influjo- Rhode y Romundt, van fundamentalmente en pos de una nueva fundación religiosa”. Más allá de cierta exageración retórica de la frase, en el libro de Nietzsche se daba efectivamente un contrapunto entre su trabajo científico como investigador y su pasión místico-religiosa como filósofo.

6. Nietzsche se había aventurado en la compleja y misteriosa trama de la cultura griega guiándose por el principio de que “al vértice de lo griego hay que buscarlo en el éxtasis colectivo”. A lo que encontró lo llamó *Dioniso*: más que de un dios personal y trascendente se trata de un *estado* de intensidad suprema en el que, como consecuencia de la extinción del mundo y del hombre como sustancias separadas, se plantea la exigencia de un pensamiento sin nadie que piense y sin nada que sea pensado.

7. Desde la dimensión mística que suprime los soportes ontológicos del pensamiento Nietzsche realizó el acto-imposible de *fundar la imposibilidad del pensamiento y al mismo tiempo seguir pensando*. Fue esta *imposibilidad* la que llevó a Ritschl a considerarlo “muerto para la ciencia”, la que hizo que Wilamowitz-Moellendorf lo enfrentara violentamente y que su amigo Erwin Rhode, incluso defendiéndolo, no pudiera sustraerse a cierto estado de perplejidad. Ninguno aceptó que Nietzsche se identificara con el *dionisismo* proponiéndolo como un proyecto ético en la propia estructuración de la obra, violando así el estatuto de objetividad y racionalidad tan duramente conquistado por la ciencia de la época.

8. Nietzsche descubrió en Grecia (a) lo *dionisíaco* como forma de vida superior y *actualmente deseable* (de allí que lo asumiera como principio

ético propio), y (b) la *derrota de lo dionisíaco* a causa de la acción global y violenta de la metafísica. De esta manera su "historia" de la tragedia mostró el proceso por el cual las fuerzas dionisíacas fueron suplantadas por un mecanismo de *escisión y representación* "teatral" que ocupó la totalidad de lo social cargando y despojando de sentido simultáneamente a sus diversos órdenes, ya fuese como presencia y ausencia, como ley y anomia, como sentido y sin sentido.

9. La "desconstrucción" que realizó Nietzsche de este mecanismo de violencia generalizada no era fácil de comprender en su época, pero se trataba de una imposibilidad real de lectura y no, como él se quejaba, de que nadie supiera leerlo: el libro que todos esperaban que fuese un riguroso estudio científico de filología histórica se había transformado en un Jano bifronte que al mismo tiempo que desmontaba los mecanismos de *representación*<sup>5</sup> en cuanto acción conformadora del orden político, educativo, religioso y estético-filosófico, anunciaba el principio de una ética *sin hombre* como única alternativa al crecimiento del nihilismo contemporáneo.

10. Lo *dionisíaco* nombra la fuerza que hace "desaparecer lo subjetivo" y permite acceder a la "unidad de todo lo existente". Se trata de un "fenómeno prodigioso" que "aniquila al individuo redimiéndolo mediante un sentimiento místico de unidad". En este contexto la palabra *aniquilar* se opone a la negación dialéctica que asimila trasladando a un nivel superior lo mismo; *redimir* señala el levantamiento de la individuación en cuanto forma de la existencia alienada; y *mística* se refiere al "fuera de sí" del sujeto, al movimiento que lo trasciende haciendo posible la unidad-con-el-todo. En esta transmutación efectiva del *yo* el hombre deja de ser la *raíz* de las cosas convirtiéndose en un no-hombre en cuanto momento de la vida del todo. Sólo *prescindiendo de la propia realidad* es posible "concebir nuestra existencia empírica, y también la del mundo en general, como una representación de lo Uno primordial engendrada en cada momento", ya que "lo que verdaderamente existe, lo Uno-primordial, necesita para su permanente redención, la visión extasiante". El dionisismo, entonces, es comprendido como la forma *concreta* de superar la escisión sujeto-objeto redimiendo así al Uno-Todo enajenado en su propia exteriorización. "Forma concreta" significa que no se trata de un problema teórico sino de un problema real, trágico, sin historia, sólo resoluble mediante la realización del *estado* místico dionisíaco.

11. La tragedia griega en su origen fue un “coro sublime de sátiros que bailan y cantan” sin imitar y sin representar nada; bailar y cantar son actos plenos que no adquieren sentido en algo extraños a sí mismos. En esta falta de separación entre el acto y el sentido del acto está el efecto más profundo de lo dionisiaco, la conformación de un espacio donde “los abismos que separan a un hombre de otro dejan paso a un prepotente sentimiento de ‘unidad’ que retrotrae todas las cosas al corazón de la naturaleza”.

12. Al aniquilar “las barreras y límites habituales de la existencia” haciendo que los individuos se vean “como si realmente hubieran penetrado en otro cuerpo, en otro carácter”, lo dionisiaco produce una transformación radical tanto del individuo como de la sociedad. Esta idea de la transformación en otro<sup>6</sup> lo acompañará a Nietzsche durante toda su vida, desde *El origen de la tragedia* y las *Intempestivas*, en ellas dijo que “en el fondo cada hombre de la historia soy yo”, hasta sus últimos escritos, donde vuelve a repetir que “en cada una de tus acciones se recapitulan y resumen todos los acontecimientos de la historia”. No es aleatorio, entonces, que en sus últimos días de lucidez se identificara con César, con el Crucificado, con Dioniso y con el criminal Prado, pues como sostiene Klossowski “de lo que tiene conciencia es justamente de haber dejado de ser Nietzsche, de haberse vaciado de su persona”.

13. El proceso de des-antropologización y de des-subjetivación fue para Nietzsche un proceso vivido corporalmente y que en cuanto tal intervino toda su obra. Lo que Klossowski llama “el intenso trabajo de descomposición de su personalidad” puede seguirse puntualmente a través de los años. Si en el fondo *no hay nadie*, entonces el lugar vacío de ese alguien sólo puede ser ocupado por máscaras, pero por máscaras plenas, sin revés, sin alguien oculto detrás de ellas. Nietzsche trató a su yo “como a una máscara en la que se ha transformado para ser un yo”. En lugar de su “yo” lo que encontramos es un desplazamiento de fuerzas en un itinerario sin-lugar, una pura errancia investida por los fantasmas que emergen hasta llegar a la locura. Su correspondencia en este período va marcando inequívocamente la metástasis de su “histrionismo” subversivo, llegando hasta suprimir su nombre para liberarse de toda fijeza y penetrar *sin él mismo* en un mundo de pura diseminación; y es allí, en la arbitrariedad, donde se inscriben sus

últimas pulsiones en una multiplicidad de movimientos sin sentido pero a la vez cargados de significación. Al aproximarse a la locura se advierte que inevitablemente debía sucumbir al no poder sostener su propia idea; y no se trataba de que sucumbiera al nihilismo pasivo que siempre lo rondó sino ante esa otra cosa sin nombre que no pudo expresar, ante la imposibilidad de soportar su propia imposibilidad. Su límite fue su falta de identidad; su límite y su culminación, su dionisismo. ¿Pues qué otra cosa podía significar esa “ausencia total de yo consciente”? ¿Qué podía significar ese pasar “al otro lado de la pura y simple realidad objetiva cuyo contexto límite lo determina el alcance de las palabras y los gestos del individuo”? Sin identidad se es todo, así como sin lenguaje lo que adviene es el silencio *del* absoluto. Si es cierto como afirma Heidegger que “la metafísica es el hecho de concebir y estructurar el mundo a imagen del hombre”, entonces se vuelve insostenible y paradójal definir a Nietzsche como el “último metafísico”; *insostenible* porque toda su obra estuvo encaminada a la desconstrucción teórica de la idea de hombre, ya sea como ego, como alma o como sujeto, y porque su vida fue una búsqueda constante de la superación mística-extática del sujeto; *paradójal* porque los conceptos metafísicos están ínsitos en el lenguaje, y porque tal vez el mismo lenguaje sea metafísico. Si en lo íntimo de nuestro ser somos lenguaje, ¿cómo no usar el lenguaje para tratar de decir aquello que no es lenguaje? Lo no-metafísico nietzscheano en un sentido estricto fue el éxtasis y las consecuencias del éxtasis: Nietzsche, y esta es su gravedad, *piensa sin pensar*, sin sensible-suprasensible, sin sujeto-objeto, sin verdad-mentira, sin bien-mal. Trata de pensar en un mundo donde el dios antropocéntrico de la metafísica *ha muerto*. Mientras los filósofos en general pensaron desde la *idea* de dios, suturando así a priori la cuestión de lo innombrable mediante la hipóstasis de la *idea* de dios, ya sea como ser-supremo o como reificación consciente-inconsciente de las categorías de sustancia, esencia, razón, verdad, ser, etcétera, Nietzsche realizó su crítica sin ese dios que clausura el mundo al nominarlo con las categorías de la metafísica. La concepción nietzscheana, según Jaspers, sostiene que “*este mundo es el ser total*”; constituyendo este apotegma el primer momento de una suerte de ascésis que continúa con la “visión extasiante” a la que Nietzsche caracterizó como “la proximidad de algo inefable, algo de lo cual la felicidad y la verdad son sólo imitaciones idólatras”; pero estos dos estados no son suficientes; si bien en ellos se logra “la unificación mística con el ser”, comprobándose que “la perfección del mundo es

actual”, hay que ir aún más allá para llegar al último grado de la ascésis, para llegar a la “embriaguez dionisiaca”, la embriaguez en la cual los hombres se sienten a sí mismos como *absolutos*, como seres *divinos*. Esta idea-experiencia, este plus-de-dios, es el Eterno Retorno; “idea” que como el propio Nietzsche afirmó “contiene algo más que todas las religiones” y que por eso mismo llamó “la religión de las religiones”, a entender como lo indecible, lo invalorable, el caos, el más allá de toda religión.

14. La metamorfosis dionisiaca que aniquila los límites del *sujeto* permitiéndole ser cualquiera o todos, por el hecho de ser-nadie, se propaga como una “epidemia” cuyo efecto es hacer que las “multitudes”, liberadas de todo condicionamiento social, ingresen en un profundo estado de *anarquía*: el coro ditirámico es un conjunto de “transformados” que viven en el olvido de su “pasado civil” y de su “condicionamiento social”, son servidores “intemporales” del dios que existe fuera de sí, en una soberanía situada más allá del bien y del mal, en un *exceso* que es anterior a toda norma y a toda sociabilidad. El *coro* es el “seno materno” del acto trágico que “hace pedazos al individuo unificándolo con el ser primordial”. La liberación de la comunidad trae aparejada la transmutación “mágica” de lo profano en una sacralidad que produce la anomia del conjunto de los ordenamientos que hasta ese instante confirmaban al individuo como ser ontológicamente separado y clausurado en su *yo*: es allí, en la unidad con el dios, al pasar el “servicio al Dios” a constituir la “única realidad”, que lo real vuelto sacro desborda la estrechez del sujeto en cuanto limitación de lo humano y de lo divino celebrando la redención de ambos en el más allá del sujeto y del objeto, de la verdad y la mentira, del bien y del mal. La disolución trágica y redentora del sujeto hace posible la manifestación del ser: “Arquifloco no-es el hombre-Arquifloco” sino el *mundo*, el Uno, que “expresa simbólicamente su dolor primordial en ese símbolo que es el hombre Arquifloco”; Arquifloco se ha transformado en un “*medium* a través del cual el único sujeto verdaderamente existente festeja su redención en la apariencia”. La disolución del “sujeto” permite que el único *sujeto* existente, el “fondo primordial de todas las cosas”, asuma la plenitud no representativa de ese lugar vacío e innominable. Esta imposibilidad de nominación explica la errancia de los nombres que buscan decirlo<sup>7</sup>.

15. El “estado místico” que había descubierto en Schopenhauer, en la

mística oriental y en Grecia, y que en las *Consideraciones intempestivas* había propuesto como una suerte de mandato ético diciendo que “El individuo debe ser transformado en un ser impersonal, superior a la persona” y que “el goce de la *unidad* es completamente suprapersonal”, le llegó (le “vino” según su propia expresión) en agosto de 1881. En el *Ecce Homo* lo relató así: “A 6.000 pies más allá del hombre y del tiempo. Aquel día caminaba yo junto al lago de Silvaplana a través de los bosques; junto a una imponente roca que se eleva en forma de pirámide no lejos de Surlei, me detuve. Entonces me vino ese pensamiento”. Y en una carta dirigida a Peter Gast le confiesa que en su horizonte “han surgido ideas como nunca las he contemplado; no quiero hablar en absoluto de ello y deseo mantenerme a mí mismo en una tranquilidad inquebrantable”, agregando que “las intensidades de mi sentimiento me hacen estremecer y reír [...], durante el día anterior lloré demasiado durante mis caminatas, y no lágrimas sentimentales sino lágrimas de júbilo, mientras que cantaba y hablaba cosas disparatadas, *penetrado por una visión nueva* que es mi delantera frente a todos los hombres”. Al mismo Peter Gast le dice que se siente algo hecho “por un poder desconocido”. Experimentó su *visión* como una *donación* caracterizada por sucesivos y elevados estados espirituales: “el *pathos afirmativo par excellence*, llamado por mí el *pathos* trágico, moraba en mí en grado sumo”. Comenzó a vivir la *hybris* de un mundo sin metafísica.

16. En el *Ecce Homo* define la “inspiración” con términos que pertenecen a su propia experiencia creadora y que en el orden filosófico vuelven injustificado cualquier intento por convertirlo en un filósofo de la subjetividad: “Resultaría difícil -dice- rechazar de hecho la idea de ser mera encarnación, mero instrumento sonoro, mero *medium* de fuerzas poderosísimas. El concepto de revelación, en el sentido de que de repente, con indecible seguridad y finura, se deja *ver*, se deja oír algo, algo que le conmueve y transforma a uno en lo más hondo, describe sencillamente la realidad de los hechos. Se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da; como un rayo refulge un pensamiento, con necesidad, sin vacilación en la forma -yo no he tenido jamás que elegir. Un éxtasis cuya enorme tensión se desata a veces en un torrente de lágrimas, un éxtasis en el cual unas veces el paso se precipita involuntariamente y otras se torna lento; un completo estar-fuera-de-sí, con la clarísima conciencia de un sinnúmero de delicados temores y estremecimientos que llegan hasta los dedos de los pies; un abismo

de felicidad, en el que lo más doloroso y sombrío no actúa como antítesis sino como algo condicionado, exigido, como un color *necesario* en medio de tal sobreabundancia de luz; un instinto de relaciones rítmicas que abarca amplios espacios de formas -la longitud, la necesidad de un ritmo *amplio*, son casi la medida de la violencia de la inspiración, una especie de contrapeso a su presión y a su tensión. Todo acaece de manera sumamente involuntaria, pero como en una tormenta de sentimientos de libertad, de incondicionalidad, de poder, de divinidad...”.

17. Charles Andler sostuvo que en esa primera quincena de agosto de 1881 Nietzsche “fue arrebatado por una luz divina más allá de nuestros horizontes y fuera de los límites de nuestros sentidos”; y Giorgio Colli afirmó que “aquella intuición total y unitaria de la vida fue el dios reivindicado por Nietzsche”. A *ese* éxtasis lo denominó Eterno Retorno; un nombre relativo (la revelación se le presentó de esa manera *determinada*) para referirse a una experiencia absoluta. *Eterno Retorno* no es una idea -como muchos intérpretes han sostenido- sino un *estado anímico vivido* al que Nietzsche *denominó* Eterno Retorno pues la propia experiencia se le presentó como Retorno. No obstante es esencial distinguir entre la experiencia como tal y su forma expresiva tanto imaginaria como verbal. Todas las experiencias místicas son investidas con nombres, pero más allá de la diferencia de los nombres, propia de las particulares tradiciones religiosas a que pertenecen, lo que las unifica es el *estado vivido* del éxtasis. Si el análisis se centra en el nombre, ya sea que se lo considere desde un punto de vista histórico, científico o filosófico, descuida lo esencial que es la intensidad intransmisible de la experiencia. Dicho de otra manera: no se trata primordialmente de la palabra Eterno-Retorno sino de lo que ella menta de forma si se quiere imprecisa y hasta confusa, pero significativa, con la significación falible y a la vez inevitable del lenguaje<sup>8</sup>.

18. Para no nulificar con sus palabras la experiencia extática Nietzsche fue primeramente cauto y alusivo. Según relató Lou Andreas Salomé “hablaba a media voz, con todos los signos del más profundo espanto”. Después se produjo el arrebató que dió origen al *Zarathustra*, libro religioso escrito en un estado de intensa inspiración, y más tarde el esfuerzo, sostenido durante años, por completar su crítica de la *filosofía*. En uno de los primeros inéditos posterior a la revelación del



Eterno Retorno se refirió al nuevo “género de beatitud en tanto doctor de las más grande doctrina”.

19. En realidad la “doctrina” nunca fue elaborada totalmente. Quedó reducida a esbozos y a fragmentos con los que Nietzsche trató de expresar teóricamente lo inexpressable. Incluso los términos más fuertes, como Eterno Retorno, Voluntad de Poder y Superhombre, se eclipsaron, se volvieron esporádicos y terminaron por dejar su lugar a expresiones más débiles, como “beatitud”, por ejemplo, pero sin que nunca lograra encontrar la forma definitiva<sup>9</sup>. Tal vez el armado posterior de sus inéditos bajo el título equívoco de *Voluntad de poder* encubriera el intento real de enunciar, a semejanza de Plotino, una experiencia mística a través de una conformación teórica. No lo hizo. Su verdadera “doctrina” fue su *Zarathustra*, un libro poético. Es posible que el impedimento contra el que chocó fuese la necesidad, sentido como prioritaria, de destruir la metafísica como forma de las formas del nihilismo opuesto a su ética trans-humana.

20. La paradoja a la que se enfrentó Nietzsche, y a la que en general se enfrentan todos los místicos, se funda en la incommensurabilidad entre la experiencia, que es inefable, y la necesidad de transmitirla mediante palabras. En este sentido tanto Eterno Retorno, como Voluntad de Poder, beatitud o “dios”, son palabras fallidas, simples señales que no señalan nada pero que sin embargo sugieren algo, como si el reconocimiento de la imposibilidad del nombre llevara consigo la imposibilidad del no-algo. En lugar de considerarlo un concepto esencial de la filosofía de Nietzsche la palabra Eterno Retorno es un balbuceo al borde del abismo; una experiencia a la que sólo posteriormente puede llamarse *éxtasis*. Teniendo en cuenta que *éxtasis* en un *estado* sin sujeto y sin tiempo, que no puede ser dicho (¿cómo decirlo si no existe un sujeto que lo diga ni un tiempo en que se lo diga? ¿cómo pensar si ya *no hay nadie que piense?*) pero que *se dice*: el propio *estado* se dice sin intermediarios. Siempre el que vive la experiencia apela a una palabra para decirlo pero al mismo tiempo debe destituir la palabra para no convertir la experiencia en una *cosa*. Y esto explica la necesidad de *saltar*, fuera del sujeto y del concepto que le es correlativo, para inaugurar esa forma de vida-sin-sujeto que posteriormente posibilita la crítica a la escisión metafísica. Bataille dijo que la “experiencia interior” en cuanto “revelación extática de lo imposible” es la que “proyecta cada instante al infinito”. Si en lugar

de *experiencia interior* decimos Eterno Retorno entramos en el mundo nietzscheano experimentando la disolución del concepto y la similitud de sus experiencias básicas.

21. Bataille dirá que “La moral es en sí misma una *experiencia mística*”. Para Nietzsche los mandamientos de la nueva “tabla de valores” no son imperativos sino condicionales: *si* quieres tal cosa vive de tal manera; *si* quieres escapar al anillo de la repetición vive el instante con una intensidad tal que desees vivirlo eternamente. La vivencia del Eterno Retorno nos proyecta fuera del *tiempo*, pues una eternidad que se condensa en un instante y un instante que asume la eternidad, *dejan de pertenecer al tiempo*. Este fuera-del-tiempo es el *éxtasis* sin nombre al que los místicos, llaman con nombres imposibles, como nirvana, tao, satori, eterno retorno, o dios. Nombres que están más abajo que los conceptos y las palabras, formados por letras disparatadas cuya expresión más célebre tal vez sea el tetragrama judío, del que según la tradición cabalística es imposible pronunciar ni siquiera la primer letra.

22. No se trata, como sostienen ciertos críticos nietzscheanos, de épocas: por ejemplo de una etapa juvenil dominada por el *pathos* místico de sus estudios helenísticos, y de otra etapa madura dedicada a la “crítica científica” de la cultura. Lo que se comprueba en todos sus textos, desde los primeros hasta los últimos y desde los éditos hasta los inéditos, es la persistencia de su propuesta ética dionisíaca en cuanto mística afirmativa. De múltiples maneras expresó lo que él hizo y lo que debe hacerse *si* se quiere superar el creciente proceso de enajenación al que se refirió diciendo que “el desierto crece”. Pero “lo que debe hacerse” no fue expresado como un imperativo categórico sino como un condicional posible. Y en este punto coincidió nuevamente con Rimbaud, el que por la misma época planteaba la necesidad de *hacerse vidente* mediante “el desarreglo sistemático de todos los sentidos”. Esa *videncia* y ese *desarreglo* rimbaudianos son *Dioniso*; palabra esta que para el Nietzsche del último período “expresa una tendencia irresistible a la unidad, una superación de la persona, de lo cotidiano, de la sociedad, de la realidad como abismo de olvido, algo que crece dolorosa, apasionadamente, hasta estados más sombríos, más plenos y más inestables; un *afirmación extasiada* de la existencia en su totalidad, siempre igual a sí misma a través de todos los cambios, igualmente poderosa, igualmente feliz: la gran participación *pantelista* en la

alegría y el dolor, que aprueba y santifica hasta las cualidades más terribles de la existencia”.

23. La interpretación científico-filosófica de Nietzsche gira alrededor de problemas psicológicos, gnoseológicos, estéticos y políticos, mientras que la interpretación que articula estos problemas a la experiencia mística nos traslada al escenario de una *ética* fundada en la unidad de pensamiento y vida como expresión de lo dionisiaco (en 1882 le escribió a Burckhard diciéndole que había “alcanzado el punto en que vivo como pienso”). Lo que Nietzsche introdujo en el mundo occidental *a través de la filosofía* fue el problema de la salvación mediante el estado contemplativo de la mística. Propuso como salvación su propia experiencia mística expresada en términos poéticos y filosóficos: “La agitación moderna crece de tal manera que todas las grandes adquisiciones de la civilización se pierden al mismo tiempo: progresivamente van careciendo de una significación adecuada. La civilización concluye así en una nueva barbarie. Pero no es necesario canalizar la humanidad hacia esa única corriente del ‘hombre de acción’. Yo pongo mi esperanza en el contrapeso, el elemento *contemplativo* del campesino ruso y del Asia. Es este elemento el que corregirá algún día el carácter de la humanidad. Imagino pensadores futuros en los cuales la perpetua agitación de Europa y América se asociará a la *contemplación asiática*, heredera de cientos de generaciones: tal combinación conducirá a la solución del enigma del mundo. Mientras tanto los libres espíritus *contemplativos* tienen su misión: ellos son quienes suprimirán todas las barreras que obstaculizan la interpenetración de los hombres, como ser las barreras de la religiones, de los Estados, de los instintos monárquicos, las ilusiones de la pobreza y de la riqueza, los prejuicios de higiene y de razas, etc.”. ¿También esto es un *enigma*? ¿La “solución del enigma del mundo” es a su vez un *enigma*? ¿Un *enigma* como salvación?

24. En otro de sus últimos aforismos póstumos mencionó la “gran misión” que debía cumplir transformando su sufrimiento en una “forma del gran éxtasis”: “Mi privilegio -dijo-, la ventaja que tengo sobre los hombres en general, es haber vivido una cantidad de *estados supremos*, respecto a los cuales sería cínico distinguir entre espíritu y alma”; agregando que “La *calma extrema* de ciertas sensaciones de ebriedad (o, más rigurosamente, la disminución de la velocidad del espacio y del tiempo) se reflejan fácilmente en el carácter *visionario*

de las almas y los comportamientos más calmos<sup>10</sup>. Se trata de visiones sin contenidos y sin sustancias que las soporten. Sin duda Nietzsche sostuvo su estado espiritual: el dolor, la alegría, el trabajo, la soledad, fueron llevados a un grado tal de intensidad que se volvieron inconmensurables en relación con el lenguaje. Y este fue el problema, pues ¿cómo hablar de lo innombrable, de eso que cuando se nombra ya no es? y al mismo tiempo ¿cómo no hablar de *eso* si todo hablar lo presupone, lo necesita incluso? La muerte-de-dios apunta en este sentido, pues “dios”, al igual que cualquier otra palabra que pretenda nombrar lo innombrable es una hipóstasis antropológica e idolátrica. Y de este círculo es imposible salir: nunca la palabra puede decir el todo, aunque sea el todo del ente. Incluso decir *sumo ente* no dice nada, o, mejor dicho, dice en el límite donde la palabra desfallece; *no dice nada* significa que no dice nada más allá de la palabra. No obstante Nietzsche vivió ese más allá como éxtasis: la revelación extática del Eterno Retorno lo proyectó al más allá silencioso de la palabra.

25. La *intensidad* es lo propio de la caída del habla; no es nombrable pero siempre la necesidad del discurso la nombra de algún modo. “Modo” imposible de aprehender como cosa o sustancia. “Modo” extraño al concepto y próximo al extravío de la glosolalia. De esa intensidad que destituye al sujeto quitándole todo suelo y empujándolo a la caída, porque nulifica y a la vez rehace lo nulificado en una instancia vacía de toda vaciedad, Maurice Blanchot dijo que es “el extremo de la diferencia, el exceso sobre el ser (tal como lo supone la ontología), exceso que, siendo absoluto desarreglo, destruye lo que indica, quemando el pensamiento que la piensa y exigiéndolo en esta consumación donde trascendencia e inmanencia ya no son sino figuras resplandecientes que se extinguen”. La *intensidad* propia del éxtasis carece de tiempo, y en consecuencia de hombre como forma de asunción de la temporalidad: entre el pasado y el futuro tachados sólo queda la eternidad del instante *sin* eternidad y *sin* instante. Sólo en lenguaje exotérico *instante* intenciona el éxtasis del Eterno Retorno. En otro inédito, fundamental para nuestra proposición, Nietzsche dice que “La ausencia de tiempo y la sucesión temporal se concilian desde que el intelecto ha desaparecido”. A ese no-tiempo que es no-sujeto y que conjuga ser y devenir, pasado y futuro, eternidad e instante, Nietzsche lo llamó Eterno Retorno: la revelación que es el éxtasis-Eterno-Retorno<sup>11</sup>.

26. Otro de los nombres que Nietzsche le dio a lo inefable fue “caos”. Para Heidegger esta palabra significa que “nada puede enunciarse del ente en su totalidad. La totalidad del mundo deviene así lo inabordable e indecible”. Vale decir que no se trata de la noción común de *caos* entendido como desorden sino de un intento de deshumanización radical del ente en su totalidad. En este sentido *caos* expulsaría de su propia comprensión *toda palabra*: esa no-palabra sería *caos*. Heidegger lo compara con la teología negativa: *esto no* hasta el infinito. Para Heidegger la deshumanización fracasaría por cuanto en Nietzsche el caos tiene un “carácter permanente” constituido por la *necesidad* que se expresa como eterno devenir “del mundo limitado”, proyectando así hacia una caracterización óntico-humana o metafísica. Sin embargo el *caos* como “necesidad” podría interpretarse en el sentido del *esto* que se da, sin *por qué* ni *para qué*, de una manera evidente, así como en lo innominable se da lo nominable (esto), y se da, desde el momento en que ya se ha dado, necesariamente, como necesidad del darse, necesidad que no proyecta más allá del darse sino que se cierra en el darse como darse, por lo que no se puede extrapolar a una caracterización del ente en su totalidad como “pensamiento ‘humano’”. Es obvio que tanto *caos* como *Eterno Retorno* son expresiones humanas (como lo son *tao* o *Ereignis*, o cualquier palabra), pues *toda palabra* cae efectivamente en el más acá del hombre: pero la caída de *Eterno Retorno* en el lenguaje (del) hombre más que mentar la manera de ser del todo lo que menta es el espacio de la imposibilidad del habla; no es un lenguaje realista sino *místico*, que tiende a *suscitar* y no a *transmitir*: la palabra no es aquí algo que primordialmente lleve en sí algo, mas la suscitación siempre lleva “algo”, aunque más no sea un profundo misterio. Agreguemos que para Nietzsche el *caos* se manifiesta, entre otras formas, como *pensamiento*: por eso Klossowski afirma que “Toda significación sigue siendo función del Caos generador de sentido”.

27. Son los *signos* del caos los que nos delimitan como *identidades* conformando una suerte de caparazón que inmoviliza el flujo intensivo producido por la actividad caótica de fondo. Uno de los signos esenciales del *caos* es el *yo* en cuanto “sujeto de todas nuestras proposiciones”, el *yo* que soporta la totalidad de las constituciones del *pensamiento*, el que a-posteriori, en razón de la superación dionisíaca del *yo*, pasa a ser un pensamiento-sin-nadie-que-piense: al borrar al sujeto como sujeto ontológico el pensamiento se vuelve anónimo, deja de ser propiedad de alguien y puede ser llamado, como dice Klossowski,

“el pensamiento de nadie, esta intensidad en sí, sin principio ni fin determinable”. Nietzsche destruye así “no sólo su propia identidad sino también la de las *instancias hablantes*: por consiguiente suprime *su presencia en su propio discurso*”, y de esta manera, destruyéndose, destruye “el principio de *realidad* mismo”. Al haber “franqueado los límites” y llegado “al afuera” Nietzsche habría vivido la experiencia mística del éxtasis y así se habría suprimido a sí mismo como sujeto hablante abriendo el espacio para un habla soberana. Por eso su éxtasis no pudo ser *transmitido*. Ni en el *Zaratustra* lo logró, pues lograrlo hubiera implicado la resolución narrativa de una *intensidad* que transgrede el orden escriturario. Lo que destituyó fue el núcleo de toda constitución, y esta fue su profunda y constante aspiración dionisiaca. Pero entonces ¿cómo pensar si uno-sin-uno se instala en ese lugar donde nadie piensa lo que *se* piensa? ¿cómo pensar sin sujeto pensante, o, mejor dicho, cuando el sujeto pensante ha sido suprimido en acto y al mismo tiempo se lo presupone como lugar intencional del decir? Todo esto es resumido por Klossowski diciendo que “Nietzsche prosigue su investigación hasta llegar finalmente a la siguiente confesión: no hay ni sujeto, ni objeto, ni querer, ni finalidad, ni sentido; no sólo en el origen sino ahora y siempre”.

28. De allí la “pavorosa” presencia del *afuera*, pues incluso quien se sitúa en el habla es el *afuera*. En ese mundo *sin nadie* es imposible cualquier intercambio; pero a partir de esta imposibilidad, en una suerte de movimiento retroactivo, “nos recubrimos con esa cobertura que se llama conocimiento, cultura, moral”, olvidándonos que bajo esa misma cobertura está “esa *nada*, ese *fondo*, ese *caos*, o cualquier otra cosa innombrable que Nietzsche no osaba pronunciar”. ¿No osaba o no podía? En realidad toda su obra está marcada por el intento imposible de nombrar lo innombrable. Lo que engaña es la fijeza del lenguaje. El hecho de que en él flote nuestra *identidad* de manera continua como polo de toda constitución nos impide comprender que la identidad es un fantasma que el caos coagula como lenguaje.

29. Nietzsche consideró esencial la *crítica* a la escisión del mundo en un mundo sensible y otro suprasensible, en cuanto esta escisión en “dos mundos” constituye uno de los fundamentos metafísicos de nuestra “civilización”. En la *Voluntad de poder* sostuvo que “es preciso desmenuzar el universo, perder el respeto por el Todo; *retomar como cercano* y nuestro lo que habíamos dado a lo desconocido y al todo”.

“Lo cercano y nuestro” es la *apariencia*; es a ella a donde deben volver todas las cualidades con las que construimos, en un acto fantástico de poder y de violencia, el *otro mundo*. Al subsumir el investimiento de *ese* todo desconocido en la apariencia, cae la metafísica: cae el mundo suprasensible y el mundo sensible, pues la y y menta una implicancia. Lo que queda es un *espacio* sin realidad y sin apariencia. Nietzsche dice: “La *apariencia*, en el sentido en que yo la entiendo, es la verdadera y única realidad de las cosas -aquella a lo que se aplican todos los predicados existentes y que en cierta medida sólo podría definirse por el conjunto de estos predicados, es decir también por los predicados contrarios... No planteo, por consiguiente, la ‘apariencia’ en oposición a la ‘realidad’, al contrario, considero que la apariencia es la realidad, la que se resiste a toda transformación en un imaginario ‘mundo verdadero’. Un nombre preciso para esta realidad sería el de ‘voluntad de poder’, así nombrado según su estructura interna y no a partir de su naturaleza proteiforme, insalvable y fluida”.

30. En este mismo sentido Deleuze sostiene que “Al hacer de la voluntad la esencia de las cosas o *el mundo visto por dentro*, se rechaza en principio la distinción de dos mundos: *el mismo mundo* es a la vez sensible y suprasensible”. Pensar esta inmanencia es lo más difícil: siempre el pensar *parece* separado de la cosa pensada; así como la voluntad *parece* tender hacia algo que le es extraño. Nietzsche desprecia esta idea *utilitaria* y determina a la voluntad (de poder) como asunción plena del sí de sí misma. Agregando que el sí de sí misma es a su vez trascendente a sí, o, lo que es lo mismo, que la voluntad es cósmica y no subjetiva: que somos esa voluntad, digámoslo metafóricamente, *por dentro*. Somos la más profunda intimidad del ser (de la “exterioridad” absoluta, dice Hegel). Esta *voluntad*, esta “idea que no se le ha ocurrido a nadie” según Nietzsche (a pesar de que existe una larga tradición filosófica que se funda en la idea de *voluntad*), rompe con toda subjetividad metafísica en cuanto estructura de la *escisión*. Esto significa que el *sí* dionisiaco-nietzscheano es la pura afirmación que se afirma y no el *sí/no* propio de la dialéctica que *supera*: “la afirmación es *ser*”; no existe un sujeto creador de la afirmación que afirma algo extraño: el ser no es *objeto* de la afirmación (como si hubiera por un lado el ser y por el otro la afirmación del ser) sino que “la propia afirmación es el ser” (Deleuze). Siempre estamos ante una inversión interna del “absoluto”: si fuese posible diría que *el ser serea* (esta expresión no existe en nuestro idioma pero es una exigencia de

la cosa en cuestión; si dijéramos que *el ser hace ser* introduciríamos una separación a causa del “hace” y se perdería la idea central de que el ser-ser). ¿Por qué *la afirmación es el ser*? En Nietzsche, dice Deleuze, hay una doble afirmación: la primera afirma lo que deviene, es devenir; la segunda afirma la afirmación de lo que deviene, y es ser; es ser en tanto es afirmación que afirma la afirmación-de-lo-que-deviene elevando el devenir a ser (de la misma manera en que no hay un retorno del ser porque el ser *es* el retorno: no existe nada al margen del retorno, a lo que el retorno haría retornar; no hay al-margen-de; de allí que ser sea igual a retorno). Por esto la afirmación es doble: se quiere afirmación; mientras la primera afirmación afirma lo que deviene, la segunda, que quiere el querer que es devenir, transforma el devenir en ser (diríamos que la primera afirmación es especular y que la segunda, al retirarse de la pura imagen, se vuelve simbólica). En la metafórica nietzscheana *Ariadna* desempeña el papel de la segunda afirmación y Dioniso el de la primera. La vuelta es la que remacha la primera afirmación en ser. En esto Nietzsche se aleja de Schopenhauer, quien acepta y teoriza la negación-reactiva, la supresión de la afirmación. En cambio Nietzsche afirma y su afirmación profunda y absoluta, producto en última instancia del más allá de los “dos mundos”, es su *mística*.

Nunca sabremos lo que él realmente vivió, lo que vio de inmenso, de infinitamente indecible, lo que durante toda su vida lo agarró, lo ahogó, lo destruyó elevándolo a las más altas regiones de la belleza, de la verdad y la gracia.

31. Al analizar concepto del Eterno Retorno de lo Mismo hay que tener en cuenta su complejidad: por una parte está el Eterno Retorno de los *animales* de Zaratustra, el que dice *sí a todo* lo dado, sea lo que sea; y por la otra está el Eterno Retorno *selectivo* que corta la *repetición eterna*. Zaratustra tuvo la *visión* de la diferencia entre ambas interpretaciones “en el interior del proceso del Eterno Retorno, viendo así abrirse el acceso a la potencia eterna”<sup>12</sup>. Si el Eterno Retorno fuera ontológico no existiría ninguna posibilidad de escapar a él y su enunciado sería superfluo: todo seguiría dándose como realmente se da, lo que ya se dio está dándose y volverá a darse a través de un anillo indestructible; esta es la visión nihilista, portadora de la peor de las angustias. El Eterno Retorno como fuerza *selectiva* libera del engranaje de la repetición; en éste caso el Eterno Retorno adquiere un carácter ético: vive de tal manera que logres el éxtasis que te proyectará fuera



del anillo del retorno; o: actúa de tal modo que puedas escapar al anillo de la repetición e ingresar en la eternidad del instante; o: tu vida regresará eternamente con la carga de sus terribles dolores *si no puedes ir más allá de tu individuación*. Lo que no contradice el apotegma nietzscheano del *vive el instante de manera tal que quieras vivirlo eternamente*. Y aquí está el movimiento doble: por una parte debe asentirse de una manera absoluta al instante y al mundo, darle una tal intensidad que se lo desee eternamente, escapando así al infierno de la repetición (en el sentido del retorno entendido vulgarmente como *algo volviendo*); y, por otra parte, esa misma aceptación del instante querido eternamente hace al instante eterno, fuera del tiempo, es decir fuera del anillo del retorno. En este sentido el Retorno es una fuerza liberadora en acto, a la que *es imposible interpretar*. Nietzsche utilizó la expresión Eterno Retorno para tratar de decir una experiencia esencialmente sin-decir; o, sabiendo que la experiencia era indecible trató de empujar al lector, sumiéndolo en un callejón sin salida, en la locura del concepto, en el interior vivido de su experiencia. Posteriormente utilizó otros nombres, entre ellos el de “felicidad”, yendo hasta el límite de la lengua.

32. En la época del *Zaratustra* Nietzsche escribió un diálogo entre un maestro y su discípulo: el discípulo pregunta “*¿Qué debo hacer para ser feliz?*” y el maestro le responde “*Eso no lo sé, pero te digo: sé feliz y después has lo que quieras*”. El maestro invierte la lógica del discípulo: no se trata de realizar una serie de actos intencionales que conduzcan a la felicidad, sino de ser feliz de golpe, de entrada, y luego realizar los actos que se quiera. Pero hacer los actos que se quiera a partir de la felicidad, como desborde de la felicidad. En lugar de actos que conduzcan a la felicidad, hay una felicidad que determina los actos: la esencia de este quiasmo es la *felicidad* como *don*, sin actos previos. Henri Birault, comentando este texto, dice que “a partir de la beatitud todos los deseos son como santificados, pues se excluyen todos los deseos que provengan de la desgracia, del odio, de la envidia, de la indignancia”. El maestro no le dice *haz esto o aquello*, tampoco le dice que no haga nada, simplemente le dice *sé feliz*. No hay un método para ser feliz; o el método es todo y por lo tanto no puede decirse. En el fondo se trata del “gran deseo” que es el deseo de *eternidad*. No la eternidad del más allá, la eternidad despreciadora del *instante*, sino de “la eternidad de lo que es, de lo que es en *este instante*”: “El hombre feliz ha hecho la paz con la realidad. Es feliz de

lo que es y *con* lo que es". Lo que caracteriza el "gran deseo" es que está más allá del deseo. El "instante" es ese *instante* que está inscripto en el pórtico del *Zarathustra*, el que mancomunándose con la eternidad suprime el tiempo. El discípulo pregunta qué debe hacer para llegar a la felicidad de su realización suprema y el *maestro* le responde, primero, con un reconocimiento de ignorancia, de no saber ("eso no lo sé"), y simultáneamente con un desplazamiento de la cuestión: la beatitud no se logra realizando determinados actos, como si se tratara de alcanzar una finalidad, sino que es una revelación actual. Desde el inicio el Maestro se instala en aquello que para el discípulo es un fin a lograr: sé feliz, ilumínate, logra ese estado supremo y después haz lo que quieras pues todo lo que hagas ya no será tuyo sino que será un hacer *de* ese estado. El fragmento actualiza la transmutación: lo que cae es el *telos*, el ir-hacia, la subjetividad. No hay una teleología sino un instante-eterno. En esa extrema intensidad y condensación desaparece el lenguaje, y con éste el ser, el tiempo, dios, la naturaleza, el hombre. La felicidad deja de ser un fin supremo, trascendente, y se vuelve algo posible, algo propio del aquí y el ahora: el *Maestro* sólo dice *sé feliz*, ilumínate, este instante *es* la felicidad. No hay más allá ni más acá. Entre la teleología de una trascendencia humanizada y el ateísmo simplista y limitado, Nietzsche dirá que la superación del sujeto en el éxtasis implica esencialmente la superación de la trascendencia y de la inmanencia en cuanto momentos y estado escindidos. Que la palabra "beatitud" haya o no sido su última *palabra*, la última palabra de esa "doctrina" imposible, es algo que carece de relevancia en *este* contexto. Lo que se debe entender es que la alegría es alegría-de-éxtasis, vale decir de *nadie*, es un estado sin soporte ontológico, un estallido de vacío. En una carta a Peter Gast le dice que para escribir la tercera parte del *Zarathustra* necesitó "una alegría celestial" (1883), y a Rhode, en 1884, refiriéndose al mismo texto, le dice que es "Una especie de abismo del futuro, algo escalofriante, especialmente en su *alegría*". No se trata de una alegría producida por algo distinto a la alegría; la alegría *es* el Eterno Retorno, *es* el éxtasis: hay la circulación de un significado único en distintas modalidades nominativas. Cuando Nietzsche dice que hay que "sentir alegría en toda ocasión" está planteando su mística. El *instante* asumido como *eternidad* (la-temporalidad donde desaparecen ambos términos, pues si subsistieran se repetiría de nuevo la última lógica del nihilismo que es el "negro" anillo de la temporalidad) *es* la alegría más profunda, una alegría tan extrema que sólo podemos decir de ella que es una alegría-

sin-alegría, en cuanto inefabilidad del éxtasis. Si el *instante* en su mayor intensidad es *mundo*, a *ese mundo* (al esto-y-nada-más) es al que Nietzsche llamó *dios*: “Dios es el más alto poder, eso basta. De aquí se sigue todo, de aquí se sigue ‘el mundo’”: dios sería el nombre necesariamente idolátrico del brotar, del florecer como don sin donante de *mundo*. En este sentido Karl Löwith dice que “Nietzsche fue una naturaleza religiosa desde su juventud hasta el fin de su vida, en que todavía invocará al dios desconocido”. Más que del dios trascendente y personal de las grandes religiones se trata de *lo que es* (Wittgenstein decía que *lo místico es que las cosas sean*: la presencia absoluta e instantánea de lo que es en cuanto es): *esto es todo*; mas no el *esto* nihilista de un tipo de totalidad maligna, sino el todo desde el éxtasis, en el éxtasis. El éxtasis es todo, pero es el todo del éxtasis, no el todo indiferenciado del nihilismo. Lo religioso nietzscheano no se define por lo que intenciona (dios como ente, como persona) sino por el estado espiritual de esa unidad vivida en la experiencia extática que en su máxima intensidad dispensa generosamente sus nombres alocados, ya sea Eterno Retorno, “beatitud”, Dioniso o Ariadna. *Religión* como exceso de intensidad ajena a la morfología de una divinidad que reproduce especularmente las “propiedades” del hombre investidas de trascendencia. Sólo tras la “muerte de dios”, sostiene Paul Valadier, el mundo se vuelve múltiple, fenomenal-trascendental, perspectivístico, infinito; y así el dios sólo puede ser la afirmación plural de los dioses: Dioniso es esa pluralidad potencialmente indefinida de dioses, de realizaciones extáticas; no hay *un* dios sino una apertura donde la experiencia de lo divino es una-y-múltiple, insustancial y plurívoca. Dioniso es el dios que abarca la divinidad múltiple. Pero Dioniso exige la superación del hombre, pues mientras el hombre subsista “será incapaz de afirmar nada distinto de sí mismo”: “Sólo cuando el hombre sea curado de su enfermedad (que consiste en remitir las cosas a sí, en captar febrilmente la verdad no importa a qué precio, para su ‘beneficio’, la historia, el fondo de las cosas, la naturaleza, el progreso o la misma divinidad) la realidad o la vida o la existencia (fórmulas con las que Nietzsche juega porque lo designado es irreductible a cualquier concepto) volverán a encontrar su profundidad abismal y trágica, podrán ser afirmadas por sobre los dualismos y por sobre lo que podría llamarse la tentación interpretativa mediante la cual el hombre pretende convertirse en la medida de todas las cosas”. Una *religión* que exige la intensidad, la transmutación, y que no puede ser dicha de ninguna manera porque ha sorbido totalmente el concepto: *religión* a la que una

gran pasividad ha vaciado de objetos y de personas.

33. Nietzsche no podía hablar, pero habló. Esa fue *su* compasión, la compasión propia de la mística. Dijo: *vive de tal manera que desees vivir eternamente*. Usó las palabras Eterno Retorno, contemplación, éxtasis, voluntad de poder, beatitud, para tratar de decir-sin-decir siempre lo mismo y lo imposible. En agosto de 1881 fue arrebatado por el éxtasis y vivió su “mediodía”. Fue un “maestro” que utilizó, como cualquiera, las viejas palabras de su lengua. Vivió trágicamente la incomensurabilidad de las palabras y las cosas, esa suerte de “hoyo negro” que traga su propia luz: el éxtasis sólo podía ser aludido, pues la palabra que intenta decirlo es paradójicamente la palabra que lo oculta, que lo posterga indefinidamente. La palabra vive y muere de esa palabra cuyo destino parece ser la impresencia, el fracaso tanto del habla como de la escritura, el fracaso como *modo* insuperable de toda obra. En el éxtasis no hay ni sujeto ni objeto, pero cuando uno retrocede par decirlo el éxtasis deja de ser rehaciendo de nuevo al sujeto que lo dice y al objeto como lo dicho. El éxtasis como objeto ya no es el éxtasis, es *algo* investido por la carga reinstalada de la metafísica. Sólo la compasión sostiene el intento siempre fallido por salvar la separación. Después del *Zaratustra* gran parte de la obra de Nietzsche permaneció inédita. La escritura se fragmentó cada vez más respondiendo al desarrollo de un pensamiento descentrado que visualizó el verdadero enemigo en la metafísica como teoría del ser, del conocimiento, de la verdad, del arte y de la política. Su tarea como maestro del Eterno Retorno fue exponer el más-allá-del-hombre y mostrar mediante la crítica que todas las construcciones de la “civilización” están hechas y sostenidas por la violencia, descubriendo en ellas los intereses y los instintos ocultos del poder del sistema. Desbrozó así el terreno para que en ese espacio *abierto*, como diría Rilke, pudiese reinar el dios de la alegría y del éxtasis, el dios de la danza y de la música, el dios de la infinitud de dioses, *el dios sin dios del hombre sin hombre*, el dios orgiástico y fecundador, el de los innumerables nombres, el que redime del sufrimiento, el que dice sí, el que aún entre nosotros canta llamándonos al júbilo de su fiesta.

34. Nietzsche no pudo ubicar su experiencia mística en ninguna tradición religiosa<sup>13</sup>, pero la utilizó para destruir el texto filosófico obligándolo a subsumirse en el discurso racionalista de la ciencia. La filosofía, y aquí se encuentra la raíz última de la crisis, se vio obligada

a convertirse en un apéndice de la racionalidad matemática y epistemológica para no tener que aventurarse por la intemperie de un pensar sin soportes onto-teológicos, esencialmente extraño a la violencia de la Razón y próximo al misterio, común al hombre, de la luz.

Oscar del Barco

## Notas

<sup>1</sup> Mientras Wittgenstein separó el orden filosófico del orden místico (*Tractatus*, 6.44: "No es lo místico cómo sea el mundo, sino que sea"), Nietzsche hizo entrar el orden místico en la filosofía como fundamento de su crítica. En cierta medida su actitud fue semejante a la de Plotino, con la diferencia de que éste construyó, independientemente de la manera como fueron armados posteriormente sus discursos orales, una suerte de sistema a partir de sus experiencias místicas. Nietzsche, por el contrario, dejó el estado místico finalmente innominado, como pura intensidad sin-sistema.

<sup>2</sup> Así lo han reconocido, entre otros, Giorgio Colli al decir que "La doctrina suprema de Nietzsche es una fulguración mística, una visión que libera de cualquier aflicción y de cualquier deseo, incluso de la individuación"; Georges Bataille afirmando que "El salto de Nietzsche es la experiencia interior, el éxtasis donde el eterno retorno y la risa de Zaratustra se muestran. Comprender es hacer la experiencia interior del salto, es saltar. De diversas maneras se ha hecho la exégesis de Nietzsche. Falta por hacer, después de él, la experiencia de un salto. Queda por abrir el camino por donde se salta, por lanzar los gritos que repercuten en las profundidades del abismo. En otras palabras, queda por crear, mediante una práctica y una doctrina, una forma de vida espiritual que hasta Nietzsche era inimaginable"; Karl Jaspers, al sostener que según Nietzsche los hombres dionisíacos son los que sienten en sí un "absoluto", una "forma divinizada", y que la conciencia originaria de la existencia es "la plenitud mística de una interiorización con el ser": conciencia extrema de la que se deriva "todo verdadero pensar, toda comunicación, toda acción y conducta, y también los modos de ser del mundo y la respuesta afirmativa a la existencia dada". Para Heidegger, Nietzsche fue "el último filósofo de Alemania en el que existe como pasión la búsqueda de Dios"; y según Jean Beaufret el "ateo" no fue Nietzsche sino los filósofos "adeptos al 'Dios moral'... aquellos a quienes la presencia de Dios abandonó para siempre".

<sup>3</sup> Esto no significa que en el conocimiento no esté puesto en juego el goce.

Es imposible ignorar la pasión cognoscitiva y la fascinación ejercida por el *texto* sobre Nietzsche. De allí que siga microscópicamente la historia de los instintos, de las conformaciones filosóficas, estéticas y religiosas; que esboce métodos y perspectivas que permiten ver el entramado de interminables niveles, complejidades e intensidades invisibles; de allí también su genealogía de la violencia, de la moral, de las múltiples condensaciones de la metafísica como formas de dominio. De Nietzsche surge el método genealógico de Foucault y el "indiciario" de Guinsburg. En estos terrenos gira incansablemente. A veces se pierde y a veces se contradice, pero ¿cómo no contradecirse si se trata de la *negatividad*? Es absurdo pretender un nietzsche científico, epistemólogo o creador de una *gnoseología* original. Pero también sería absurdo negar que incurrió en todos esos terrenos posibilitando, de alguna manera, su parcialización. Mirado desde los terrenos por los que atravesó en su empresa destructora, su pensamiento puede ser considerado efectivamente "fragmentario" (Blanchot); pero si se lo mira desde la revelación mística del Eterno Retorno y desde el *pathos* de la destrucción del *ego* que impide el acceso al espacio abierto de lo dionisíaco, es indubitable que fue un pensamiento unitario en su esencia y múltiple en su efectualización. En este contexto se plantean dos cuestiones de cuya respuesta depende no sólo cualquier interpretación de Nietzsche sino, y esto es lo decisivo, su particular actualidad: (1) ¿Nietzsche escribió su "obra" para dar una respuesta propia a los viejos problemas de la filosofía o para plantear una nueva ética que exige la necesidad práctica de una transformación radical del hombre? - (2) ¿qué tipo de vida se deriva de la aceptación de sus propuestas éticas? ¿El Eterno Retorno, la "beatitud" y el dionisismo, no tienen nada que ver con la vida aquí y ahora de los hombres pudiendo reducirse entonces a conceptos puros de una nueva concepción filosófica de la historia de la filosofía? "Eterno Retorno", Dioniso, "más allá del bien y del mal", no son meras ideas y conceptos, son formas de vida que exigen una decisión y una conducta. Nietzsche no propone una nueva teleología sino una dimensión real y actual del hombre en cuanto más-allá-del-hombre.

<sup>4</sup> Según Charles Andler (*Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Gallimard) el "orientalismo" de Nietzsche comenzó con la lectura de los dos volúmenes de Friedrich Koeppen, *Die Religion des Buddha*, y ya no se detuvo: la lectura de los trabajos de Spiegel y Darmesteter lo introdujo en la religión y la gnosis iraní; conoció los trabajos de su amigo el teólogo Overbeck sobre la gnosis cristiana y los estudios de Paul Deusser sobre el vedanta; frecuentó la casa del orientalista Brockhaus y leyó el *Buda* de Oldenberg. Lamentablemente este aspecto de la formación espiritual de Nietzsche no ha sido suficientemente investigado, pese a que sin duda sacaría a luz el origen histórico de algunos de sus pensamientos fundamentales. Es probable que los problemas y las fuentes que maneja Erwin Rhoda en *Psyche* (1893) hayan sido conocidos también por Nietzsche desde muy temprano.

<sup>5</sup> El orden representativo es un orden regido por el mimetismo, la copia

y los simulacros; en él siempre hay una figura *piramidal* que se repite en los diversos espacios del Sistema. En el vértice de la pirámide, investido como lugar trascendental del *sentido*, siempre hay un dios, un rey, un padre, un creador o un ego; mientras que en la *base* siempre está el sin sentido de la materia bruta, del rebaño, de los súbditos o del cuerpo. Entre unos y otros se establece una relación que sólo puede ser de alienación o de muerte, sostenida por toda clase de mediadores: sacerdotes, ideólogos, profesores, políticos, que son quienes en realidad detentan el verdadero poder.

<sup>6</sup> Por la misma época Arthur Rimbaud, en íntima concordancia con Nietzsche, anunciaba que el poeta debe hacerse “vidente”, que el yo “es otro” y que en lugar de decir “yo pienso” debería decirse, en oposición a la tradición metafísica, “se me piensa”. Rimbaud “ritmaría” así con el espíritu griego, para el cual las “cosas aparecen” -como dice Heidegger en su seminario del Thor-, mientras que en la modernidad “las cosas *me* aparecen”.

<sup>7</sup> Bajo la influencia de Nietzsche, Rhode publicó su libro *Psyche*. En él vuelve sobre el tema del *dionisismo*, señalando la importancia esencial que tienen diversas prácticas que sacan al sujeto “fuera de sí”; en tal sentido destaca el papel desempeñado por el *haschisch* (“empleado entre los pueblos orientales para despertar visiones y éxtasis religiosos”) y por otras bebidas embriagantes (entre ellas el *vino*, que, como afirma el helenista Karl Ruck en *El camino a Eleusis*, era “una infusión variada de toxinas vegetales” -ungüentos, especias y hierbas con propiedades enteogénicas- que producían “una conmoción del ser entero en la cual parecen abolidas todas las leyes de la vida normal”). El éxtasis dionisiaco hacía que “las almas se unieran con la divinidad”, que “estuvieran dentro del dios”. Este estado de superación de la *individuación*, sostiene Rhode, es semejante al de “toda la mística de los pueblos civilizados, así como al culto entusiástico de los pueblos primitivos”. De allí que lo compare con “las danzas orgiásticas de los derviches” (según éstos quien “conoce la fuerza de la danza está en el seno de Dios”) y con la espiritualidad sufi. El objetivo de todas estas corrientes místicas sería siempre el mismo: conseguir la “plena calma anímica” para producir “la unión con el Uno”; pero los *modos* para lograrlo serían diferentes, extendiéndose desde la “excitación salvaje” de los primitivos hasta la “pacificación del alma” a la manera de los neoplatónicos, de los budistas y de los “místicos españoles”. De estos métodos, que muchas veces son complementarios, siempre el primero está en la base de los segundos. De esto se deduce que el dionisismo (A. Daniélou en su libro *Shiva y Dionisos* sostiene la misma tesis que Rhode) sería un movimiento religioso, de unión mística activa con dios, anterior a la mística de las grandes religiones. La danza, el canto, la música, la extranjería, lo errático, las máscaras, el uso de sustancias extasiantes, la ascésis y, finalmente, la locura, serían todos momentos relevantes de la práctica del dios con el que Nietzsche se identificó. De su éxtasis y su entusiasmo místico, del movimiento que lo llevaba de un lugar al otro, de sus alegrías y dolores fuera de todo límite, de su final

identificación con diversas figuras de la historia, es algo de lo que rinden cuenta ampliamente sus cartas. Y es por esta razón de empatía identificatoria, y no por una suerte de retórica literaria, que Nietzsche proclamó a Dioniso como su *dios*. De este Dioniso que Nietzsche utilizó para nombrar su propia experiencia trascendente se podría decir lo que él dijo de Jesús en *El anticristo*: "El Reino de Dios no es una cosa que se espera, no tiene ayer ni tiene mañana, no viene en *mil años*, es una experiencia del corazón, está en todas partes y en ninguna"; la "buena nueva" es un *estado* real y actual, que suprime "toda distancia entre Dios y el hombre" produciendo el "sentimiento de la transfiguración general de todas las cosas", el "sentimiento de eternidad y consumación" (la culminación de toda moral -dijo Rhode- consiste en "la entrega del hombre a la divinidad"). En un movimiento inusitado Nietzsche hizo suyo el principio dionisíaco de "unidad" volviéndose *anacrónicamente* religioso. Al hacer suya la religión pagana de Dioniso, cuyos hilos lo unirían con el misticismo oriental e incluso con la esencialidad mística del cristianismo, Nietzsche produjo un corte decisivo con la modernidad tanto filosófica como ética y estética.

<sup>8</sup> Jean Luc Marion, en la tradición de la teología negativa, sostiene el carácter idolátrico de toda nominación de lo trascendente, de lo que por principio excede todo nombre. Refiriéndose a Nietzsche afirma que el momento no idolátrico en que supera la metafísica es precisamente el de la locura.

<sup>9</sup> En su intervención "De la beatitud chez Nietzsche" (en el coloquio sobre Nietzsche editado por ed. de Minuit) Henri Birault discute con otros participantes del coloquio respecto a cuáles habrían sido los conceptos claves del "último" período de la vida de Nietzsche, y a cómo desaparecieron algunos que se consideraban fundamentales y aparecieron otros que apuntaban a dar cuenta de lo propiamente *esotérico* de su pensamiento. Boehm afirmó que "la última palabra del pensamiento de Nietzsche fue la idea de beatitud"; Birault, en oposición a J. Beaufret, quien sostuvo la anterioridad de la idea de beatitud con respecto a Eterno Retorno, dijo que "en todo caso la noción de beatitud es más profunda"; mientras que Gueroult leyó un texto del último período nietzscheano donde éste termina llamando "*a sentir alegría en toda ocasión*". Lejos de ser simplemente erudita esta discusión apunta al sentido de la obra de Nietzsche, y lo que posiblemente se juegue en el transfondo sea la interpretación de Heidegger.

<sup>10</sup> Según C. P. Janz (*Friedrich Nietzsche*, tomo 4) Elizabeth Nietzsche se habría referido al "abuso de drogas" de su hermano. Más adelante se refiere al "viejo holandés" por cuya mediación "parece que Nietzsche llegó a esa extraordinaria droga indonesia (¿haschisch quizá?) sobre la que no se ha podido ofrecer un dato útil (tampoco por la hermana, quien se refiere a ella)...". Ernst Jünger hace mención de este hecho, en *El autor y la escritura*, diciendo que según la madre de Nietzsche éste "compraba cloral por libras" y "A ellos se sumó después una sustancia janesa, un zumo, que recuerda el



haschisch, que le provocaba risas convulsivas". El consumo de haschisch por parte de Nietzsche parece incuestionable. Además de ciertos textos donde describe estados semejantes a los descritos por quienes han consumido dichas sustancias, hay algunas referencias expresas en sus inéditos. Como en este, de 1885: "Seamos desconfiados ante todo lo que es aparentemente 'simultáneo'. Pues en toda simultaneidad se intercalan parcelas de tiempo que sólo pueden decirse pequeñas en relación a una escala grosera, por ej. a nuestra propia medida, humana, del tiempo; pero en circunstancias excepcionales, por ej. cuando se fuma *haschisch* o bien en el momento en que se está en peligro de muerte, incluso nosotros, profanos, tenemos noción de que en el espacio de un segundo, medido por nuestro reloj, mil pensamientos pueden atravesar nuestro espíritu, mil impresiones ser sentidas. Cuando abro los ojos el mundo visible está allí, él se me aparece repentinamente: ahora bien, entre el momento que abro los ojos y el momento de su aparición hay lugar para lo incommensurable, para una multitud de acontecimientos: - primero, segundo, tercero: ¡pero dejemos la palabra a los psicólogos!".

<sup>11</sup> La idea sostenida por Heidegger de que en Nietzsche habría *culminado* la metafísica le impidió, a mi juicio, captar en toda su complejidad la experiencia del éxtasis (el éxtasis como vivencia), vale decir la *experiencia* del dionisismo. Así, cuando Nietzsche dice: "Que todo vuelve, esto constituye la extrema aproximación del mundo del devenir al del Ser: *punto culminante de la contemplación*", Heidegger hace su interpretación sin tener en cuenta la palabra *contemplación*, la que es esencial porque menta la experiencia concreta del *éxtasis* donde *ser* y *devenir* desaparecen. Y es precisamente en este punto de *contemplación* donde *todo* desaparece; en el punto del no-hablar sino de dar el *salto* (*salto* que no es hacia la totalidad del *ente*, como afirma Heidegger, sino que *es* el éxtasis, como sostiene Bataille) es donde Nietzsche trasciende la metafísica: hay un punto -dice D. R. Dufour en *Les mystères de la trinité*- en que Zarathustra deja de hablar y *se oye hablar*, en que oye hablar a "su abismo", a su "última profundidad": "Ya no es Zarathustra quien habla de la eternidad sino que es la eternidad misma la que habla".

<sup>12</sup> En "La visión y el enigma" del *Zarathustra*, éste pide que se resuelva el enigma de su *visión*: Zarathustra ha reprendido al enano porque su interpretación del Eterno Retorno es vulgar, lo cual implica que hay *otra* interpretación, una interpretación positiva que saca fuera del Eterno Retorno; hay una interpretación nihilista, sombría, como *vuelta* de todo, y una interpretación que promueve al instante eterno, fuera del tiempo. Cuando el pastor muerde y escupe lejos la cabeza de la serpiente negra que es el Eterno Retorno en su máxima tragicidad, el Eterno Retorno nihilista, lo que en realidad está haciendo es aceptar, mediante una *decisión* extrema, el *instante* cuya intensidad lo vuelve eterno. Y es por eso que el pastor ríe, "transfigurado, iluminado". La solución del enigma está en el "ya no hombre" final que conlleva la iluminación del éxtasis; de ese hilo hay que tirar para deshacer el nudo que forman el "enano", el pórtico del *instante* y el pastor y la

serpiente.

<sup>13</sup> Quien sintió profundamente esta imposibilidad fue Rilke; así lo expresó en una carta a Rudolf Bodländer: "Lo espantoso es que no tenemos una religión en el seno de la cual estas experiencias puedan ser elevadas hasta Dios". Este espanto trágico también expresa lo insondable del dionisismo, su espacialidad desconocida, ni empírica ni ideal, absolutamente otra, que linda con el hecho de ser de las cosas.