

El inmemorioso

Reflexiones en torno a la importancia del olvido para el tratamiento nietzscheano de la subjetividad

Autor:
Cano, Virginia

Tutor:
Cragnolini, Mónica B

2005

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 817521	MESA
28 MAR 2005 DE	
Agr.	ENTRADAS

TESIS 4-1-9

Tesis de Licenciatura:

El inmemorioso.

**Reflexiones en torno a la importancia del olvido para el tratamiento
nietzscheano de la subjetividad.**

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Tesista: Virginia M. Cano 1078-
Directora: Dra. Mónica B. Cragnolini 1058
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

TESIS 4-1-9

a Nicolás

Agradecimientos:

Quizás la deuda sea infinita, y el agradecer, una tarea imposible. . .

Agradezco a mis padres y a mi hermano Hernán, sin cuyo apoyo y amor nada hubiera sido posible.

También deseo agradecer a Mónica Cragolini, mi directora, sin cuya guía y apoyo constante a través de un eterno espacio de extravío esta tesis no habría salido a la luz.

Agradezco a mis primeros profesores, Sebastián Abad y Liliana Karaman, por haber despertado el deseo de perderme en el laberinto;

a mi querida amiga, Virginia Ketzelman, sin cuya persistente compañía, discusiones y lecturas conjuntas, este trabajo no habría llegado a su fin;

a mis amigos y compañeros de lecturas, Julián Ferreyra, Gabriela Balcarce y Malena Pizani, a María Ángeles Queipo, María de los Ángeles Domingo, Agostina Maffioli, mis amigas de "siempre",

a Glenda Satne, Valeria Valiño, Natalia Buacar, Natalia Cantarelli, Bernardo Ainbinder, mis amigos más "recientes",

y a mis abuelas, tíos y primos,

sin cuya cercanía y lejanía esta tesis no hubiera sido posible.

Índice

Siglas de las obras de Nietzsche	2
Introducción	3
I. La obra de F. Nietzsche. Periodización e influencias	
A Periodización del <i>corpus</i> nietzscheano	8
B. El espíritu libre y la Ilustración	22
El espíritu ilustrado	22
En homenaje Voltaire: la nobleza del pensamiento	26
II. El espíritu libre: el olvido tormentoso	29
A. La libre orfandad	
El espíritu libre como concepto relativo	31
El nomadismo espiritual	33
B. El libre olvido	
Crítica y olvido	36
Olvido y creación.	39
C. La libertad creadora	
El olvido y la libertad para crear	44
III. El niño: el olvido lúdico	47
A. Jugando el juego del olvido	
El carácter ahistórico del niño	48
La voluntad risueña	50
B. Jugando el juego del crear	
La última transformación del espíritu	53
La niñez intempestiva	56
C. El niño inmemorioso	
La creación intempestiva	57
D. La amistad como juego recreativo	
El tratamiento nietzscheano de la amistad en <i>Humano, demasiado humano</i>	58
IV- El inmemorioso	62
A. Devenir inmemorioso	
Sobre la utilidad y el perjuicio del olvido para la vida	63
Devenir animal: la inhumana humanidad	66
B. El creador inmemorioso	
Hombres fuertes, hombres débiles. O de cómo medir la fuerza plástica	69
La dureza plástica	73
C. La fertilidad in-memoria	
La negación creativa	75
El olvido azul	78
Bibliografía	80

Siglas de las obras de Nietzsche:

Las traducciones y ediciones de las respectivas obras se detallan en la "Bibliografía":

- *Así habló Zaratustra: AZ*
- *Aurora: A*
- *Crepúsculo de los ídolos: CI*
- *El anticristo: Ac*
- *El nihilismo: Escritos póstumos: EP*
- *Humano, demasiado humano: HDH (Tomos I y II).*
- *Ecce Homo: EH*
- *La ciencia Jovial: C*
- *La filosofía en la época trágica de los griegos: FG*
- *La genealogía de la moral: GM*
- *Más allá del bien y del mal: MBM*
- *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida: Cint I*
- *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral: SVM*

Introducción

“El ahora y el pasado en la tierra- ¡ay!, amigos míos- son para mí lo más insoportable; y no sabría vivir si no fuese además un vidente de lo que tiene que venir.

Un vidente, un volente, un creador, un futuro también, y un puente hacia el futuro-.”

F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

Para un vidente, un volente, un creador, un futuro; el ahora y el pasado son la carga insoportable contra la que debe luchar. Para un intempestivo, para aquel que no sólo está contra y por sobre su propia época, sino también a favor de una época venidera; no existen cadenas más pesadas que aquellas que lo atan a su propio tiempo, a su presente y a su tradición.

Para tender un puente hacia el futuro, para ser un creador, es necesario poder trascender las ataduras que nos ligan a nuestro ahora y a nuestro pasado. Para ser un futuro, hay que dejar de ser pasado; y para ello hay que olvidar. Ya en sus *Segundas Consideraciones Intempestivas*¹ Nietzsche resalta la importancia del olvido para el hombre, así como para todo pueblo y toda cultura. El olvido se define allí como una fuerza destructiva, una “atmósfera envolvente en la que se produce vida sólo para volver a desaparecer con el aniquilamiento de esta atmósfera”². Y ese puente hacia el futuro que necesita todo creador estará en el olvido, en esta posibilidad de desprendernos de las cadenas que nos ligan a todo pasado y presente. El puente *es*, usando la terminología del texto nietzscheano, el sentido ahistórico.

El tratamiento nietzscheano más sistemático en torno a la cuestión del olvido lo encontramos en sus ya mencionadas *Segundas Consideraciones Intempestivas*, y en *La genealogía de la moral*, particularmente en el “Tratado segundo: ‘Culpa’, ‘mala conciencia’ y similares”³. En el texto de 1874, se propone analizar el problema de las ventajas y de las desventajas de la historia para la vida, y es a propósito de esta cuestión

¹ Las *Segundas consideraciones intempestivas* se titulan: “Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida”.

² Nietzsche, F.; *Cint I*, § 1, p. 34.

³ Estas obras corresponden a periodos distintos de la producción nietzscheana. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* es un texto que se publica en 1874, por lo que constituye una de las primeras publicaciones e integra lo que suele denominarse el período temprano o juvenil del pensamiento nietzscheano. Por su parte, *La genealogía de la moral* aparece en 1887, integrando la producción tardía de nuestro autor (en el “Capítulo I” nos abocaremos al problema de la periodización de los escritos de Nietzsche. *Vide infra*). Más allá de la diferencia cronológica que existe entre las obras, en lo que respecta al tratamiento del sentido ahistórico o capacidad de olvido, las semejanzas son múltiples. Como intentaremos mostrar, dicho tratamiento nos ofrece un hilo conductor para la lectura de distintos aspectos que recorren la integridad de la obra de Nietzsche.

que surgirá el tratamiento del olvido. El sentido histórico se define como la capacidad de recordar, de retener las vivencias y experiencias pasadas. Por su parte, el sentido ahistórico se presenta como esa atmósfera disolvente en la que se puede producir la liberación y el desprendimiento de lo pasado. Tanto uno como otro son facultades propias de un hombre, un pueblo o una cultura. Esta caracterización del sentido ahistórico será retomada y reformulada en *La genealogía de la moral* en términos de la capacidad de olvido propiamente humana. En esta obra, la capacidad de olvido es entendida como una fuerza, y será descrita no como “una mera *vis inertiae*, como creen los superficiales, sino, más bien, [como] una activa, positiva en el sentido más riguroso del término, facultad de inhibición, a la cual hay que atribuir el que lo únicamente vivido, experimentado por nosotros, lo asumido en nosotros, penetre en nuestra consciencia, en el estado de digestión”⁴. A semejanza de lo dicho en las *Consideraciones Intempestivas*, el olvido aparece como una capacidad de desprendimiento de lo ya vivido. Esta fuerza activa que representa el olvido se presenta como una forma de la salud vigorosa, es ese “poco de silencio”, de “*tabula rasa*” de la consciencia que da “sitio para lo nuevo, y sobre todo para las funciones y funcionarios más nobles”⁵.

El olvido reviste, *prima facie*, un aspecto de negación en la medida en que constituye una fuerza⁶ cuya actividad es eminentemente deconstructiva-disolutiva, tanto cuando es descrita como sentido ahistórico o como capacidad de olvido. Sin embargo, ya sea en términos de un aniquilamiento del pasado o de una fuerza “digestiva”, el olvido nos permitirá pensar un espacio en el que la afirmación y la negación se conjugan. Si esta fuerza hace *tabula rasa*, es porque se necesita espacio para algo nuevo, si se desprende del pasado, es porque a toda nueva creación y “a toda acción le corresponde el olvido”⁷. De esta manera, el olvido parece ser el puente⁸ entre el obrar afirmativo y el operar deconstructivo⁹.

⁴ Nietzsche, F.; “Tratado Segundo: ‘Culpa’, ‘mala conciencia’ y similares” en: *GM*, §1, p. 65.

⁵ Nietzsche, F.; *Op. Cit.*, p. 66.

⁶ La idea de pensar una facultad en términos de fuerza, en el caso de Nietzsche la facultad del sentido ahistórico o capacidad de olvido, es de raigambre moderna. Cassirer explica como “todo el siglo XVIII concibe la razón en este sentido. No la toma como un *contenido* firme de conocimientos, de principios, de verdades, sino más bien como una *energía*, una fuerza que no puede comprenderse plenamente más que en su *ejercicio y acción*. Lo que ella es y puede, no cabe apreciarlo íntegramente en sus resultados, sino tan sólo en su *función*.” (*Filosofía de la ilustración*. Trad. Eugenio Imaz. México, F.C.E., 1943, p. 26). Fiel representante de ello es I. Kant, quien en su *Crítica del juicio*, al analizar lo sublime dinámico, define a la facultad en términos de fuerza: “Fuerza es una facultad que es superior a grandes obstáculos. Lo mismo significa un poder, aunque éste es superior a la resistencia incluso de lo que tiene fuerza” (*Crítica del Juicio*. Trad. Francisco Larroyo. México, Porrúa, 1997, p. 247).

⁷ Nietzsche, F.; *Cim I*, §1, p. 31.

La tesis de Nietzsche en su escrito de 1874 reza que “lo histórico y lo ahistórico son igualmente necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo y de una cultura”¹⁰, y esto porque aún cuando la historia pueda servir a la vida, y de hecho lo hace, hay un grado de sentido histórico en el que lo viviente se perjudica e incluso sucumbe. El límite en el que lo pasado debe ser olvidado está determinado por la “fuerza plástica” de un individuo, cultura o pueblo; por esa fuerza que años más tarde Nietzsche describirá como signo de la gran salud propia del vivir en la tentativa¹¹, que es “capaz de crecer originalmente a partir de sí misma, de transformar lo pasado y lo extraño, de curar heridas, de reemplazar lo perdido, de configurar de nuevo las formas quebradas”¹². Será sólo en la tensión entre el sentir histórico, que impulsa a la conservación del pasado, y el sentir ahistórico, que nos permite el olvido, donde la fuerza plástica puede crear y reemplazar lo perdido. Nuevamente, el olvido es ese puente que se ubica entre la deconstrucción, negación, o aniquilamiento del pasado, y la afirmación, o la posibilidad de creación.

El olvido constituye la bisagra entre la afirmación y la negación, esa potencia inherente a toda fuerza plástica, creadora. Será en el espacio abierto por la reflexión en torno al olvido, espacio en el que los aspectos afirmativos y negativos confluyen, donde intentaremos pensar un modelo de subjetividad.

A continuación, delinearemos en primer lugar las características generales de la obra nietzscheana, ocupándonos particularmente de la periodización de sus obras. Luego, analizaremos dos figuras paradigmáticas del segundo y tercer período del pensamiento nietzscheano, las que nos permitirán pensar la relación existente entre el olvido y la subjetividad. En estas dos metáforas de la subjetividad¹³, el olvido se

⁸ Pensamos aquí el puente al modo en que lo hace Heidegger. No como un enlace que junta dos cosas o ámbitos separados y autónomos. El puente es lo que reúne, dirá Heidegger, lo que ensambla. Refleja la estructura del mundo entendido como un cuarteto. Es aquel puente que se mece ligera y fuertemente sobre el río, y que reúne a los dioses, los mortales, el cielo y la tierra. (Cf. Heidegger, M.; “Construir, habitar, pensar”, *Conferencias y artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona, Del Serval, 1994). Es esta idea de reunión que simboliza el puente heideggeriano la que queremos rescatar para pensar al olvido como puente hacia el futuro. El olvido es esa facultad que con su ligereza –libertad- y fortaleza –dureza- nos permite pensar en un ámbito de reunión el pasado, presente y futuro, así como el operar afirmativo y el negativo.

⁹ Cabe señalar que la idea de un operar constructivo y negativo se entienden en términos hermenéuticos, es decir como un operar que crea sentidos y propone interpretaciones, y un aspecto deconstructivo de las mismas. Más allá de la connotación derrideana que supone el término, utilizamos “deconstrucción” para referirnos a la tarea nietzscheana de desmontaje de los conceptos de la metafísica tradicional.

¹⁰ Nietzsche, F.; *Op. Cit.*, p. 33.

¹¹ Cf. Nietzsche, F.; *HDH, T.I. “Prólogo”*.

¹² Nietzsche, F.; *Crit I*, § 1, p. 32.

¹³ La idea de metáfora o figura de la subjetividad ha de entenderse a partir de la crítica nietzscheana a la subjetividad moderna, crítica que se enmarca en el contexto general de su crítica a la metafísica. En su

presenta como el punto de enlace entre la negación y la afirmación, a la vez que constituye un vínculo creativo entre el pasado y el futuro. La primera figura que tomaremos en consideración es la del espíritu libre. En ella se podrán analizar de modo detallado las relaciones entre el olvido y la potencialidad deconstructiva, así como su conexión con la fuerza plástica. En la medida en que ésta última revela un aspecto creativo, el tratamiento nietzscheano del espíritu libre se conectará con sus desarrollos en torno a la figura del niño. Es por ello que en segundo lugar hemos de detenernos en la metáfora del niño. En ella se destacará la conexión necesaria que existe entre el olvido y la potencialidad creativa. En relación a estas dos metáforas se ha de destacar la idea de potencialidad re-creativa como el aspecto central a partir del cual es posible entenderlas en términos de continuidad, es decir, como figuras nietzscheanas representativas de distintos períodos de su pensamiento que apuntan a esbozar un espacio para pensar a la subjetividad a partir de la facultad del olvido entendida como la fuerza que integra en un mismo movimiento el operar creativo y el operar crítico.

Por último, hemos de proponer una nueva metáfora, a la que llamaremos la figura del “inmemorioso”, en la que los aspectos analizados en torno al espíritu libre y el niño se conjugan. El inmemorioso u olvidadizo será la metáfora de la subjetividad en la que el olvido se revela de modo eminente como la fuerza que impulsa al movimiento que se desplaza entre la afirmación y la negación; donde las dimensiones del pasado y del futuro se conectan a través de esta facultad del olvido que se revela como un operar crítico-deconstructivo a la vez que se muestra como potencia re-creativa.

abordaje deconstructivo de la idea de un sujeto autoconsciente, que se caracteriza por poseer una identidad entendida en términos sustanciales (para un desarrollo de la concepción moderna de la subjetividad Cf. Heidegger, M.; “La época de la imagen del mundo” en: *Caminos del bosque*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 2000.), Nietzsche nos planteará la necesidad de un modo de pensamiento alternativo de la subjetividad. La idea de metáfora de la subjetividad apunta a señalar el carácter no definitivo y la comprensión no sustancialista-esencialista de la subjetividad. Recuérdese lo advertido por Nietzsche en *SPM*: “Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores, y sólo poseemos metáforas de las cosas que no corresponden en nada a las esencias originarias” (p. 107). Más allá de la aspiración a la definición de una esencia del sujeto, Nietzsche nos propone figuras que se presentan como distintos modos de formulabilidad de la subjetividad. Después de todo, “¿Qué es lo que únicamente puede ser el conocimiento? ‘Interpretación’, no ‘explicación’” (Nietzsche, F.; *EP*, 2 [82], p 28). Interpretación, un modo de volver formulable el mundo, a ello apunta la idea de una metáfora de la subjetividad, metáfora que se pierde en el juego de las interpretaciones y que nunca remite a un sentido originario ni definitivo. (Para un análisis de la crítica nietzscheana a la subjetividad moderna cf. Parmeggiani, M.; *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*. Málaga, Analecta Malacitana, 2002; Verma, J. L.; *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Barcelona, Anthropos, 1987; Onate, A. M.; *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche. Ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. Brazil, Discurso editorial, 2000.). desde la perspectiva nietzscheana que considera que todo el lenguaje es metáfora, hemos de entender la idea de metáfora tal como lo hace Cragnolini, M. en “Metáforas de la identidad. La constitución de la subjetividad en Nietzsche” en: G. Melendez (Comp.); *Nietzsche en perspectiva*. Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre editores, 2001.

Sin olvido, no hay futuro. Un sujeto capaz de crear ha de ser, primero y ante todo, aquel que sea capaz de olvidar. La insoportable carga que constituyen el presente y el pasado para todo creador, para todo volente y ser del futuro, no podrían ser superadas si no existiese esta capacidad del olvido. Es gracias a esta fuerza activa que podemos tender puentes hacia el futuro, que se abren espacios para nuevas creaciones y recreaciones. Si se quiere ser libre de las ataduras del pasado, si se quiere ser un vidente, un volente, un espíritu libre, un niño o un creador, es necesario devenir inmemorioso.

I- La obra de F. Nietzsche. Periodización e Influencias.

A- Periodización del *corpus* nietzscheano

La división de las obras que integran el *corpus* de textos nietzscheanos ha confrontado y aliado a los distintos intérpretes. Sin embargo, a pesar de las diferencias que surgen en todo intento de periodización, hay que destacar que, en su mayoría, los distintos comentaristas coinciden en señalar tres grandes períodos del pensamiento de Nietzsche. La propuesta de una periodización tripartita es común a E. Fink, W. Kaufmann, G. Vattimo y G. Colli, entre otros, de cuyas lecturas hemos de ocuparnos en lo sucesivo.

Los tres períodos que es posible destacar en la producción nietzscheana pueden ser caracterizados, de modo general, en base a las obras que los componen. La referencia ineludible a la inauguración de una primera etapa¹⁴ del pensamiento nietzscheano resulta ser la publicación de *El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música* en 1872. Este texto junto con las cuatro *Consideraciones Intempestivas- David Strauss, el confesor y el escritor* (1873), *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1874), *Schopenhauer como educador* (1874) y *Richard Wagner en Bayreuth* (1876)- integran un primer período del pensamiento nietzscheano en el que se destacan las influencias de Wagner y Schopenhauer. La segunda fase, por su parte, puede ubicarse entre los años 1876 y 1882. Con la aparición de la primera parte de *Humano, demasiado humano* (1876) se inicia una nueva etapa en la que prima el aspecto crítico de la producción nietzscheana. A la publicación de este texto siguieron las de *Opiniones y sentencias diversas* (1879) y *El viajero y su sombra* (1880) -que serían anexados como un segundo volumen de *Humano, demasiado humano* en 1886-. En esta etapa también se ubican *Aurora* (1881) y *La ciencia jovial* (1882). Por último, es posible señalar un tercer período que tiene su inicio con la aparición de la primera parte de *Así habló Zaratustra* en 1883, a la que sucederían la publicación de la segunda,

¹⁴ Para la periodización de las obras nietzscheanas hemos de centrarnos en aquellos textos publicados por el autor. Es por ello que en esta primera etapa no mencionamos los textos preparatorios a *El nacimiento de la tragedia*. A pesar de ello, cabe señalar que las conferencias “El drama musical griego” y “Sócrates y la tragedia”, ambas de 1870, el escrito “La visión dionisiaca del mundo” también de 1870, la conferencia de 1872: “Sobre el porvenir de nuestras escuelas”, los *Cinco prólogos a cinco libros no escritos* (1872), el ensayo “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” (1872) y el inconcluso *La filosofía en la época trágica de los griegos* de 1873, integran esta primera fase del pensamiento nietzscheano. A su vez, es pertinente destacar que los fragmentos póstumos recolectados en la edición crítica de Colli- Montinari de 1967, y que han sido de particular impacto en las distintas interpretaciones, suelen integrarse según el año de su producción a las distintas propuestas de periodización. En esta ocasión, como ya lo hemos mencionado, hemos de atenernos principalmente a la obra nietzscheana publicada.

tercera y cuarta parte (1883, 1884 y 1885 respectivamente). Con este texto comienza lo que suele llamarse el período de madurez del pensamiento nietzscheano, en el que encontramos también las siguientes obras publicadas: *Más allá de bien y del mal* (1886), *La genealogía de la moral* (1887), *El caso Wagner* (1888), *El crepúsculo de los ídolos* (1888), *Ditirambos de Dioniso* (1888), *El anticristo*, *Ecce homo*, y por último, *Nietzsche contra Wagner*. Los tres últimos escritos aparecerán publicados luego de que Nietzsche ingrese en su etapa de la locura, en los años 1895, 1908 y 1895 respectivamente, aunque todos son producciones de 1888.

La coincidencia entre los autores en señalar el conjunto de textos compuesto por *El nacimiento de la tragedia* y las *Consideraciones intempestivas* como una etapa definida del pensamiento nietzscheano es notable. A pesar de ello, la caracterización del mismo ha de revestir matices diversos en los diferentes intérpretes. Eugen Fink denominará a este primer período del pensamiento de Nietzsche, la etapa de “la metafísica del artista”.

La periodización finkeana se apoya en dos ejes fundamentales. En primer lugar, se destacan los contenidos y conceptos fundamentales de cada período. Y en segunda instancia, se señalan las influencias filosófico-conceptuales que dominan cada etapa de la producción nietzscheana. En el primer período metafísico, y principalmente en la primera obra publicada, el arte aparece como primer centro temático: “en él y desde él se descifra el mundo”¹⁵. A juicio de Fink, la tragedia será la primera fórmula nietzscheana para expresar su experiencia del ser. Y la idea fundamental que aparece enmascarada por una estética psicologizante, es la visión del mundo como juego trágico entre los dos principios cósmicos de Apolo y Dionisos. Éste es, entonces, el primer concepto filosófico que determina y caracteriza la primera fase del pensamiento nietzscheano. A nivel de las influencias conceptuales, lo que destaca el comentarista alemán como característico de la primera obra publicada de Nietzsche, es el apego conceptual “acrítico” a Schopenhauer (que se reflejaría en la recuperación de su distinción entre el mundo como voluntad y el mundo como representación), así como la veneración y tributo a Wagner (en virtud del cual, y en homenaje a quien, Nietzsche se vería llevado a situar al drama musical wagneriano como obra de arte total). De aquí que Fink destaque la fuerte tendencia romántica del joven Nietzsche¹⁶.

¹⁵ Fink, E.; *La filosofía de Nietzsche*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1996, p. 20.

¹⁶ La relevancia de Wagner y de Schopenhauer en el romanticismo alemán es tematizada por múltiples intérpretes. René Wellek señala la importancia de Schopenhauer para el “romanticismo filosófico”, a la vez que destaca la influencia de Schelling y Goethe en Nietzsche. “He [Nietzsche] is closed to Kant,

Fink afirma respecto de *El nacimiento de la tragedia* que esta obra “contiene casi todos los elementos de la filosofía de Nietzsche. Desarrolla por primera vez, y con el aliciente de la intuición reciente y originaria, la antítesis de lo apolíneo y lo dionisiaco, elaborada desde la óptica del arte y la óptica de la vida, encontrada a partir de aquélla; emplea al hombre como la llave que abre paso al todo del ser, traza una metafísica antropomórfica, que a primera vista parece fantástica y arbitraria; cultiva aquí, lo mismo que en el ataque al socratismo, el arte de la difamación, e introduce ya el concepto fundamental de juego, en una remembranza de Heráclito”¹⁷. Esta lectura de Fink que encuentra elementos de continuidad o hilos conductores para integrar la totalidad de la producción nietzscheana, constituye una lectura reiterada, en mayor o menor grado, en los distintos intérpretes que, aún señalando distinciones entre los diferentes textos y períodos, encuentran elementos que permiten pensar en términos de continuidad¹⁸ el *corpus* nietzscheano.

El segundo concepto clave de este primer período nietzscheano lo ubica Fink en el tratamiento de la cultura, a partir del cual se destaca la importancia de la figura del genio, que para el joven Nietzsche se encarna en dos hombres: Schopenhauer y

Schelling and Goethe in his conviction that poetry is a disinterested knowledge of ideas” (Welleck, R.; *A History of Modern Criticism. Vol 2. The Romantic Age*. EEUU, Yale University Press, 1955, p. 318). Wellek también se refiere a la importancia histórica de la estética de Schopenhauer a fines del siglo XIX, que continúa con la tradición platónica cuando Schelling y Hegel pierden importancia o credibilidad. Respecto de Wagner y el romanticismo podemos recordar la conclusión de Ronald Taylor: “So with Wagner, the supremely Romantic, supremely German artist, the discussion of the Romantic tradition in Germany both reaches its climax and returns to its point of departure” (Taylor, R. *The Romantic Tradition in Germany. An Antology*. London, Methuen & CO LTD, 1970, p.229). Wagner representa el climax romántico que se presenta en la forma de la música.

¹⁷ Fink, E.; *Op. Cit.*, p. 38.

¹⁸ En esta misma perspectiva de Fink que traza una línea de continuidad entre la obra temprana y el resto de los escritos nietzscheanos, abierta por la tematización nietzscheana en torno a lo apolíneo y lo dionisiaco, podemos destacar la interpretación de Granier. Éste último afirma que: “[Nietzsche] prisonnière d’une tradition complètement dominée par le schema métaphysique de l’ “être”, l’intuition de sens de la Vérité, que détenait Nietzsche lorsqu’il rédigeait *la Naissance de la Tragédie*, ne pouvait donc que demeurer à l’état d’anticipation géniale, et attendre l’instant propice où, libérée grâce à la critique du dogmatisme métaphysique, elle s’épanouirait en un grand arbre dont le tronc serait la doctrine de l’Etre-interprété, et les ramifications maîtresses, l’immoralisme, la théorie du corps, la Volonté de Puissance et l’Eternal Retour”¹⁸ (“Le symbolisme de Dionysos comme chiffre majeur de l’Etre. Premier temps: le dualisme de l’apollinien et su dionysiaque à l’époque de la *Naissance de la Tragédie*” en *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 545). A su vez, podemos mencionar la interpretación de Manuel Barrios Casares quien al destacar la posibilidad de pensar lo planteado por Nietzsche en su primer obra como implicando ya un corrimiento respecto de la metafísica schopenhaueriana, como un insipiente distanciarse de toda perspectiva ontológica-dualista, va abriendo la posibilidad de ver en el instinto apolíneo y dionisiaco un modo factible de pensar el movimiento propio de la voluntad de poder; anunciando lo que luego será su interpretación del ser, la vida, como devenir. (Cf. Barrios Casares, M.; *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de ‘El nacimiento de la tragedia’*. Sevilla, Editorial A. Er, 1993).

Wagner¹⁹. La temática del genio, que constituye el foco de la tercera y cuarta *Intempestivas* dedicadas a Schopenhauer y Wagner respectivamente, se vinculan con el problema de la cultura en la medida en que es el genio quien se relaciona intempestivamente con la cultura presente²⁰.

Las *Intempestivas* integran este primer período del pensamiento nietzscheano en la clasificación finkeana, fundamentalmente debido a las influencias conceptuales que dominan en ellas. “La metafísica de artista de *El nacimiento de la tragedia* se encuentra también a su base, aunque de manera inexpressa. Con el problema de la ‘cultura’ no se ha separado Nietzsche todavía de su primer punto de partida metafísico, formulado por él en seguimiento de Schopenhauer. [. . .]. La cultura no es sencillamente una obra humana [. . .]. El genio es el lugarteniente de la verdad del fondo primordialmente uno del mundo, es el lugar donde ese fondo se patentiza”²¹. De modo que todo el tratamiento en torno al arte, la cultura y el genio presente en estas obras juveniles es deudor de la fundamental distinción schopenhaueriana entre la voluntad en sí y la representación, entre la cosa en sí y el fenómeno. Sin esta metafísica a la base no es posible comprender los escritos juveniles de Nietzsche que integran el “período metafísico” de su producción²².

Para Fink la fuerte influencia de Wagner y Schopenhauer hacen que este primer período nietzscheano sea una etapa romántica de su pensamiento. Pero este punto de vista será puesto en tela de juicio, entre otros, por Kaufmann. Aún cuando ambos autores acuerden en la delimitación de la primera etapa nietzscheana, Kaufmann, en contraste con Fink, afirma que Nietzsche “fue anti-romántico incluso en sus tres primeros libros”²³. La supuesta tendencia romántica, asentada en el interés nietzscheano en el arte y la historia, no representaría en ningún sentido lo sostenido por

¹⁹ Fink vuelve a trazar una línea de continuidad entre el primer período del pensamiento nietzscheano y su obra posterior al señalar que la figura del genio prefigura la posterior tematización del ultrahombre, en la medida en que el genio es tal porque posee rasgos sobrehumanos que se reflejan en la creación artística.

²⁰ Fink califica de central en el pensamiento temprano de Nietzsche el tratamiento de la cultura debido a que funciona a la vez como diagnóstico y como programa. Las cuatro *Intempestivas* ofrecen tanto una visión de la cultura futura, en este sentido Fink las entiende como programas, como una imagen “pretérita” de la misma, lo que determina su carácter de diagnósticos.

²¹ Fink, E.; *Op. Cit.*, p. 45.

²² Fink también destaca respecto de esta primera fase nietzscheana de pensamiento la importancia e influjo de la filosofía griega, lo cual tiene su raíz en la formación filológica de Nietzsche. Las remisiones más importantes serán a los pensadores presocráticos -a los que denomina filósofos trágicos- en los que Nietzsche encuentra prefiguraciones de su propio pensamiento, situándose Heráclito en la posición más privilegiada o afín.

²³ Kaufmann, W.; *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey, Princeton University Press, 1974, p. 124. “For Nietzsche’s early concern with art-and history- has created, or supported, the

Nietzsche. De hecho, Kaufmann señala que si bien Nietzsche comparte con Schelling, representante clave del romanticismo, el rechazo de una visión del mundo que sostenga un orden racional y moral, se distingue fundamentalmente en su ateísmo y en la negación de la aceptación de una “religión revelada en la fe” (*revealed religion on faith*)²⁴. El rasgo distintivo de este período sí es ubicado por Kaufmann, en concordancia con el planteo de Fink, en la fuerte influencia de Schopenhauer²⁵.

De la determinante presencia de Schopenhauer que impregna las obras de este período con un “dualismo” (entre los principios apolíneo y dionisiaco, naturaleza y valor, *physis* y cultura, entre otros) que será eliminado con el ulterior desarrollo del “único principio básico” de la voluntad de poder, Kaufmann no concluye una caracterización romántica de la primera etapa nietzscheana. Será la introducción de la idea de la voluntad de poder lo que marque la diferencia entre los escritos tempranos y los tardíos en los que se desarrolla la filosofía nietzscheana final. Antes de la aparición de este concepto clave, el pensamiento nietzscheano se presenta para Kaufmann como una filosofía “marcada por una grieta que la divide en dos. Cuando Nietzsche introdujo la voluntad de poder en su pensamiento, todas las tendencias dualistas que lo habían escindido previamente, pudieron ser reducidas a la mera manifestación de este impulso básico”²⁶. Éste es el concepto fundamental a partir del cual la propuesta de periodización de Kaufmann se articula. La voluntad de poder es presentada como el “concepto clave” a partir del cual es posible caracterizar las distintas fases del pensamiento nietzscheano.

presumption that the young Nietzsche was essentially romantic. In fact, he was anti-romantic even in his first three books” (La traducción es nuestra).

²⁴ Todo el capítulo titulado: “Art and history” está destinado a mostrar una lectura de las obras tempranas de Nietzsche que lo distancian del romanticismo (Cf. Kaufmann, W. *Op. Cit.*, “4- Art and history”, pp. 121-156).

²⁵ La lectura de Kaufmann de Nietzsche, según la cual éste sería un seguidor de Schopenhauer pero no un romántico, descansa en una visión acotada del romanticismo. Cuando el comentador estadounidense contraponen Nietzsche a Schelling, y toma a éste último como el representante paradigmático del romanticismo, da cuenta de su concepción estrecha de este movimiento. Kaufmann entiende por romanticismo, el romanticismo de Jena, cuyos representantes fundamentales son Schelling y Novalis. En la lectura de Wellek, estos autores integran el romanticismo temprano alemán (Cf. “The Early Romantics in Germany” en Wellek. *Op. Cit.*, pp. 74 -100), que constituye sólo una etapa del movimiento romántico. Desde la visión restringida de Kaufmann que identifica el romanticismo con el romanticismo de Jena, la fuerte impronta schopenhaueriana en el pensamiento de Nietzsche no implica una marca romántica en el mismo.

²⁶ Kaufmann, W.; *Op. Cit.*, p. 179. “[...] while the philosophy of his youth was marked by a cleft which all but broke it in two. When Nietzsche introduced the will to power into his thought, all the dualistic tendencies which had rent it previously could be reduced to mere manifestation of this basic drive” (La traducción es nuestra).

Más allá de la discusión en torno a la influencia del romanticismo²⁷ en el primer Nietzsche, es inequívoca la presencia de Schopenhauer²⁸ y Wagner. Reconociendo esto, Vattimo sostiene que lo que verdaderamente permite hablar de una filosofía del joven Nietzsche dentro del marco de un *corpus* carente de sistematicidad, con influencias dispares y hasta con cierto carácter contradictorio, es la presencia de un concepto central, original y característico: la pareja apolíneo-dionisiaco -concepto que por su parte proporciona el hilo conductor para leer toda su obra temprana-. Esta pareja formulada por Nietzsche a propósito del problema del nacimiento y muerte de la tragedia arroja luz sobre su crítica de la cultura, metafísica de artista, teoría del lenguaje, polémica con el historicismo; a la vez que prepara de manera consistente las ulteriores líneas evolutivas de su pensamiento.

Respecto de la filosofía nietzscheana de esta primera etapa concluirá Vattimo: “Es este conjunto de problemas, centrados ciertamente en la filología, pero que sobrepasen tanto sus límites de disciplina académica cuanto en general sus confines de estudio del pasado (en la dirección de una crítica de la cultura actual), lo que Nietzsche llama, en estos años juveniles de Basilea, filosofía”²⁹. La filosofía nietzscheana de esta época es entendida por Vattimo como un reajuste respecto de la filología³⁰, que arroja como resultado la primera obra de alcance filosófico, *El nacimiento de la tragedia en el*

²⁷ Es pertinente destacar que aún cuando aceptemos la concepción estrecha de romanticismo adoptada por Kaufmann, existen elementos que hacen inevitable marcar la influencia del romanticismo en el primer Nietzsche. La importancia concedida a lo dionisiaco, central en *El nacimiento de la tragedia*, es un rasgo común del autor con el romanticismo. Butler señala, en esta dirección, la importancia de Heine en el pensamiento nietzscheano. “Hölderlin rather than Heine probably coloured Nietzsche’s thoughts about Dionysus; but it was the hero of *The Gods in exile* whom Nietzsche depicted so unforgettably in *The birth of Tragedy* in 1872[. . .]” (*The Tyranny of Greece over Germany. A Study of the Influence exercised by Greek Art and Poetry over the Great German Writers of the 18th, 19th, and 20th Centuries*. Boston, Beacon Press, 1958, p. 308). También cabe destacar, como lo hace Luis de Santiago Guervós, que “la función del genio en la estética de Nietzsche tiene todos los ingredientes de la estética romántica” (*Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid, Trotta, 2004, p. 214. Cf. “4.3. Función estética del genio” y “5.1. Fundamentación de la estética nietzscheana” en Santiago Guervós, L.E.; *Op. Cit.*).

²⁸ En Giorgio Colli reaparece el señalamiento de la importancia de Schopenhauer para esta primera etapa de la producción nietzscheana en la que parecen acordar la mayor parte de los intérpretes. El comentarista italiano agrega, sin embargo, un matiz adicional al sostener que “la construcción racional del filósofo alemán, en efecto, ha influido de modo decisivo en Nietzsche: Schopenhauer es el transmisor de otra experiencia, el portador de la visión del mundo de una civilización entera [la del Oriente hindú]”²⁸ (*Introducción a Nietzsche*. México, Folios ediciones, 1983, p. 15). De allí que a juicio de Colli *El nacimiento de la tragedia* represente la obra más mística de Nietzsche en la que se propone una visión filosófica total del mundo en la cual la música es esa experiencia directa cuyo valor es revelar la disonancia en el corazón del mundo.

²⁹ Vattimo, G.; *Introducción a Nietzsche*. Trad. Jorge Binarghi. Barcelona, Península, 1996, p. 19.

³⁰ Vattimo señala que el progresivo alejamiento de Nietzsche de la filología está determinado por una crítica de la filología profesional en la que la investigación sobre lo antiguo pretende ser objetiva. Esta crítica a la filología profesional acaba por convertirse en una crítica del mundo que configura su relación con lo antiguo sin ser capaz de verlo como un modelo a imitarse y continuarse; lo que implica también

espíritu de la música, en la cual se propone el concepto fundamental de la pareja Apolo-Dioniso. Este concepto es el rasgo propio y afirmativo de los escritos juveniles nietzscheanos³¹.

Los escritos medios del pensamiento nietzscheano, que como ya lo hemos adelantado comprenden los textos publicados entre 1878 y 1883, suelen ser considerados textos de transición cuyo valor radica en sentar las bases para la filosofía nietzscheana que se desarrollará a partir de *Así habló Zaratustra*. En esta línea interpretativa hemos de ubicar a Kaufmann, quien señala como división fundamental del pensamiento nietzscheano la aparición del concepto de voluntad de poder. Desde esta perspectiva, los escritos medios de Nietzsche se presentan como textos preparatorios para la aparición del concepto capital nietzscheano de la *Wille zur Macht*. Aún cuando la referencia a la transformación estilística es inevitable y Kaufmann señale en *Humano, demasiado humano*, *Aurora*, y *La ciencia jovial* la aparición de un nuevo estilo de redacción, el aforístico; el aspecto clave en lo concerniente a la periodización de estos textos de transición se asienta en el hecho de que constituyen un progresivo pero no definitivo avance hacia la explicitación de la voluntad de poder.

Humano, demasiado humano es presentado por Kaufmann como un texto en el que el estilo aforístico brinda la posibilidad de desarrollar cierto “experimentalismo” en el marco de una serie de observaciones psicológicas, sentando las bases para la futura conclusión de que “el impulso psicológico básico es la voluntad de poder”. Si bien el término voluntad de poder no aparece sino en una nota en este período, Nietzsche lo utilizaría como una “hipótesis psicológica” que le permite explicar distintos comportamientos como la gratitud, la lástima, etc.³² *Aurora*, por su parte, coronaría el experimentalismo iniciado por *Humano, demasiado humano*, siendo la obra “un experimento en sí mismo”; a la vez que enfatizaría la importancia de la voluntad de

una crítica de los modos en que la imagen de lo antiguo ha sido transmitida y en la que se ve reducida a un mero repertorio de objetos de estudio.

³¹ Desde la lectura de Vattimo, la segunda y tercera *Intempestivas* son importantes en la producción del primer Nietzsche por su potencia crítica, y no por su contenido teórico constructivo. Por una parte abordan la disolución de la juvenil metafísica de artista exponiendo su única vía de desarrollo en una teoría de la *Kultur* como crítica, y no como un proyecto de *Zivilisation* alternativa; por la otra precisan ulteriormente los objetivos de esta crítica, sentando las bases para el desarrollo en sentido “deconstructivo” del pensamiento nietzscheano de madurez. Nuevamente observamos cómo los distintos intérpretes señalan líneas de continuidad en el *corpus* nietzscheano.

³² Kaufmann concluye lo siguiente: “In *Human, all-too-Human* and in the notes of that period- to summarize- Nietzsche sought to explain the following phenomena in terms of the will to power: our tendency to conform rather than to realize ourselves; the elevation of gratitude to the status of a virtue; [. . .] Of all these sundry manifestations of the will to power, Nietzsche probably approved only of the striving for freedom”. *Op. Cit.*, p. 186.

poder como principio básico explicativo, aún cuando no aparezca todavía mencionada por su nombre y sí se desarrollen los dos conceptos claves de miedo y poder. En este sentido *Aurora* es considerada por Kaufmann como “una última prueba, un ensayo general, antes de que la voluntad de poder sea proclamada como el principio básico nietzscheano”³³. Siguiendo esta clave hermenéutica, Kaufmann destaca cómo en *La ciencia jovial* -en la que todavía no hay ninguna teoría psicológica sistemática ni un monismo consolidado- el desarrollo en torno a la noción de poder sigue preparando el terreno para las ulteriores teorizaciones de la voluntad de poder. Como se puede apreciar, todo el esfuerzo hermenéutico de Kaufmann consiste en destacar en los escritos medios aquellos aspectos que adelantan el desarrollo de la voluntad de poder, motivo por el cual las obras comprendidas entre 1878 y 1882 sólo revisten un valor preparatorio.

En esta misma línea encontramos la interpretación de E. Fink que ha de presentar, por su parte, una variedad de matices mayor que la expuesta por Kaufmann. En primer lugar, el comentador alemán propone una subdivisión entre un inicio completamente “ilustrado” y un final del período medio en el que se desarrolla la “filosofía del amanecer” que anuncia la filosofía madura de Nietzsche³⁴. Más allá de todo acontecimiento biográfico³⁵, Fink señala en los escritos medios un auténtico giro a nivel del pensamiento nietzscheano. La trinidad juvenil -Grecia, Schopenhauer y Wagner- es abandonada en pos de la ciencia, la reflexión crítica y la desconfianza metódica. Nietzsche se vuelve un “ilustrado” y coloca al hombre en el centro de su reflexión filosófica. En la medida en que niega el punto de partida de sus obras juveniles-la distinción entre lo Uno primordial y el fenómeno, la distinción entre Apolo y Dionisos-, *Humano, demasiado humano* se presenta como una declaración de guerra contra el dualismo idealista del mundo. La ciencia, dice Fink, es en el pensamiento

³³ Kaufmann, W.; *Op. Cit.*, p. 188. “The Dawn might therefore be considered as a final test, a dress rehearsal, before the will to power is proclaimed as Nietzsche’s basic principle” (La traducción es nuestra).

³⁴ Este anunciar de la filosofía del amanecer a la filosofía de madurez es un rasgo que acerca a Fink y a Kaufmann. A pesar de esta coincidencia, desde el planteo finkeano la caracterización de los escritos medios como meros escritos preparatorios es insuficiente.

³⁵ A juicio de Fink hay que analizar los escritos medios sin atender a la evidencia de la situación biográfica de Nietzsche, en la que se da la ruptura con Wagner y Schopenhauer. Esta “despedida de los héroes de su juventud”, de ese sueño romántico, representa el alejamiento de la metafísica schopenhauereana y del endiosamiento artístico de Wagner. Pero la interpretación biográfica no parece ser la adecuada desde la lectura de Fink, pues hay algo del orden del propio pensar nietzscheano que ha cambiado y debe ser reconocido.

nietzscheano, lucha – lucha contra los presupuestos metafísicos que guiaron sus reflexiones tempranas.

La ciencia es el nuevo tribunal en el que serán examinadas la religión, metafísica, cultura, moral y arte. Lo que ocurre bajo la mirada del ilustrado es un “proceso de desilusionamiento” que se lleva cabo a través del análisis y el recurso a la historia. Este proceder analítico e histórico es un filosofar científico que muestra cómo los diferentes objetos que caen bajo su mirada se revelan como productos históricos, y no ya como verdades simples y eternas. “Ciencia significa para Nietzsche esencialmente crítica” y no una ciencia positiva que se aplica a un determinado dominio de lo real en particular. Es en vistas a este obrar crítico que, a juicio de Fink, la psicología reaparece, ya no en su faceta especulativa como en *El nacimiento de la tragedia*, sino como psicología desenmascaradora o destructiva – *medium* principal de estas obras medias-. La psicología genealógica embiste contra toda la historia de la metafísica, revelando su carácter ficcional. La metafísica es develada como un “desahogo anímico”, lo mismo que la religión. Todos los impulsos del hombre hacia lo sobrehumano son interpretados como un “autoengaño idealista”, y esta es, a juicio de Fink, la estrategia básica y el peligro del pensamiento nietzscheano de este período medio que se revela, en primer lugar, como la inversión del punto de vista metafísico de los escritos juveniles. En el apartado siguiente, “El espíritu libre y la ilustración”, retomaremos algunas de las consideraciones en torno a la influencia de la ilustración en el pensamiento nietzscheano. Por el momento basta con hacer hincapié en lo señalado por Fink, quien a diferencia de Kaufmann, destaca la importancia del análisis crítico, “científico”, en estos escritos medios.

Desde la lectura de Fink es indispensable señalar un quiebre al interior de los escritos medios en la medida en que el filosofar desconfiado y frío se torna alegre y cálido. Si bien esta fase media del pensamiento nietzscheano representa, *prima facie*, una pura inversión, ella misma constituye el giro oculto y escondido hacia la tercera fase. “Por detrás de la negación ilustrada emerge lentamente la afirmación propia de la auténtica filosofía de Nietzsche. La segunda parte es, en su esencia, transición”³⁶. Con *Aurora* y *La ciencia jovial* se inicia la filosofía de la mañana en la que se anuncian las ideas centrales de lo que Fink llama el pensamiento nietzscheano propiamente dicho. Básicamente, en estas obras encontramos las ideas de la muerte de Dios, la voluntad de poder, el eterno retorno de lo mismo y el ultrahombre prefiguradas y enmascaradas-

estas ideas aparecerán a plena luz en *Así habló Zaratustra*. La ciencia, dirá Fink, se vuelve cada vez más gay, es decir, más jovial y risueña -Colli habla de una esfera del conocimiento que se une a la de la alegría-. Si el método de la crítica y la historia predomina en *Humano, demasiado humano*, en *Aurora* y *La ciencia Jovial*, la fría y desconfianza mirada científicista cede el paso a la guía de ideas filosóficas más profundas. Lo que se observa es un alejamiento del positivismo en pos de una ciencia gay en la que se vislumbran las ideas que saldrán a plena luz recién al mediodía. Lo que quedará restituido al final de este camino es la libertad de trazar proyectos y valores propios.

Ciencia, capacidad científica, es en Nietzsche, usando la terminología de Colli, “capacidad de juicio”. Según este comentador es difícil caracterizar la nueva posición del período medio de Nietzsche, pues “no se da en el clavo cuando se califica de positivista la actitud de este libro [*Humano, demasiado humano*] y de aquellos que lo siguen, *Aurora* y *La gay ciencia*. La consideración positivista está totalmente centrada en el pensamiento sistemático y deductivo”³⁷, del que Nietzsche se separa con su filosofar aforístico-intuitivo. Esta ciencia es una ciencia “que empequeñece aquello que parece grande, relativiza las opiniones, [y] destruye el consuelo”³⁸, y ella es uno de los rasgos principales en la caracterización de Colli del período medio del pensamiento nietzscheano.

En Vattimo volvemos a encontrar una línea de interpretación que acentúa el aspecto de transición y de potencialidad crítica de los escritos medios de Nietzsche. El comentador italiano señala que la crítica de la cultura que predomina en los textos de este período funciona como centro en relación al cual se irán desarrollando las tesis ontológicas o grandes ideas metafísicas características del pensamiento nietzscheano de madurez. Con *Humano, demasiado humano* se da la transición clara a una nueva fase en la que la filosofía de Nietzsche adquiere una consistencia original que no se presenta en el período de juventud, y en la que se verifica la ruptura con Wagner y Schopenhauer.

Este período puede sintetizarse, a juicio de Vattimo, como “fin de la metafísica de artista, problematización del concepto de decadencia, nueva configuración de las relaciones entre arte, ciencia, civilización y renuncia a un ideal de renacimiento de la

³⁶ Fink, E.; *Op. Cit.*, p. 61.

³⁷ Colli, G.; *Op. Cit.*, p. 50.

³⁸ Colli, G.; *Op. Cit.*, p. 71.

cultura trágica”³⁹. Vattimo, en consonancia con lo expuesto por Fink, señala que en las tres obras medias- *Humano, demasiado humano, Aurora y La ciencia Jovial*-, la ciencia funciona como un modelo y un ideal metódico, como una actividad capaz de inducir una determinada actitud psicológica. Nuevamente encontramos en esta caracterización al Nietzsche ilustrado que hace uso de la ciencia como un arma para su lucha, para su crítica. Pero siempre hay que tener en cuenta, y esta es una advertencia importante de Vattimo, que la ciencia no proporciona una imagen verdadera del mundo⁴⁰, sino un “modelo de pensamiento no fanático”. Este es el modelo del “espíritu libre”, del cual nos ocuparemos con mayor detenimiento posteriormente. La ciencia produce una actitud de mayor libertad al permitir elevarnos del mundo de la representación por un instante. Ella corresponde tanto al conocimiento metódico del mundo de la representación como al del proceso por el cual éste se constituye, y en este último sentido es conciencia del error. Es justamente esta conciencia del error la que, como lo señala Vattimo, distingue a la ciencia nietzscheana de la positivista.

El método de la ciencia nietzscheana es la “química de las ideas y los sentimientos”. Ella es la que permite la elevación por encima del mundo de la representación. Vattimo señala cómo el trabajo nietzscheano no alcanza un resultado “conforme con el método”, puesto que el análisis químico no llega a la formulación de elementos últimos. “La química se revela más bien como un método que permite a Nietzsche reconstruir ‘históricamente’ el devenir de la moral, de la metafísica y de la religión”⁴¹. Este es el resultado: cada pretendido elemento primero se muestra como “compuesto”, producido, lo que lleva a la disolución de la idea de fundamento o principio primero. De aquí la muerte de Dios, anunciada por primera vez en *La ciencia jovial*, así como la autosuperación de la moral. Es importante señalar en este momento de la exposición, que como se puede apreciar en la breve síntesis que hemos expuesto de la interpretación de Vattimo, el valor de la ciencia, el positivismo y la ilustración en el pensamiento de Nietzsche radican en la posibilidad de ampliar el potencial crítico de su pensamiento. Este es un aspecto que nos interesa recalcar puesto que el mismo

³⁹ Vattimo, G.; *Op. Cit.*, p. 51.

⁴⁰ Vattimo señala que el arte se concibe ahora como una fase superada de la educación de la humanidad- pensada como un proceso de ilustración-, y es reemplazado por la ciencia. Si Nietzsche se inclina por la ciencia, esto obedece a razones de crítica de la cultura. El arte se desarrolla en conexión con actitudes violentas y cambiantes, mientras que la ciencia corresponde a un estado espiritual menos violento y pasional, lo que constituye la base de una civilización más madura. Estas razones, nada tienen que ver con una capacidad de uno u otro de proporcionar un conocimiento más objetivo de las cosas. La ciencia también constituye el ámbito de los errores consolidados en la historia del hombre.

⁴¹ Vattimo, G.; *Op. Cit.*, p. 74.

constituye, como lo desarrollaremos ulteriormente, uno de los rasgos fundamentales de la tematización nietzscheana del espíritu libre.

Al enfatizar la faceta crítica de Nietzsche, Vattimo se ve llevado a concluir que “la filosofía del Nietzsche crítico y desmistificador de la cultura, como está elaborada en las obras del período medio de su producción, es una filosofía relativamente ‘vacía’ de contenidos teóricos positivos y de verdaderos ‘resultados’ que no sean la instauración de un determinado ‘estado de ánimo’⁴², una “espiritualidad” en la que el sentido histórico se asume como lo propio de una humanidad por venir. La filosofía del amanecer se define en Vattimo en relación a esta actitud o clima espiritual, y no como una teoría filosófica propiamente dicha. Aún cuando Vattimo le reconozca a este período de la producción nietzscheana una cierta vinculación con la tesis ontológicas que caracterizan su obra posterior, especialmente la tesis de la muerte de Dios y el esbozo de la idea del eterno retorno de *La ciencia jovial*, su balance es claro: la filosofía del amanecer, la segunda fase del pensamiento nietzscheano, es eminentemente crítica - al grado de considerarse como justificada la impresión de cierta “falta de contenidos doctrinales”. La filosofía del amanecer puede resumirse, a juicio de Vattimo, como un “puro y simple recorrido crítico-genealógico”, a través del cual el pensamiento se libera de las estructuras metafísicas, en una palabra, de Dios.

Nos queda aún por destacar algunos aspectos de lo que se considera el período de madurez del pensamiento nietzscheano, al que la mayoría de los interpretes concuerdan en anclar en la publicación de *Así habló Zaratustra*. Así, Eugen Fink afirma que en este texto Nietzsche encuentra finalmente el “lenguaje propio” que le permite expresar sus ideas fundamentales y decisivas, sin el “recubierto” de la metafísica schopenhauereana o el tinte positivista de sus escritos medios. Desde esta perspectiva no es posible pensar en términos de una irrupción abrupta. La “filosofía del mediodía” lo que hace es sacar a la luz lo planteado ya tanto en su etapa romántica como en la positivista.

En el espacio intermedio entre el pensar y la poesía inaugurado por *Así habló Zaratustra*, el filosofar nietzscheano desarrolla los temas fundamentales de su pensamiento: la muerte de Dios, el ultrahombre, la voluntad de poder y la doctrina del eterno retorno. Fink enfatiza la importancia de este escrito inaugural al decir que “Nietzsche no llegó nunca más allá de *Así habló Zaratustra*”⁴³. Y esto es así porque

⁴² Vattimo, G.; *Op. Cit.*, p. 78.

⁴³ Fink, E.; *Op. Cit.*, p. 141.

esta obra representa la parte de la filosofía nietzscheana que dice sí a través de la revelación de las ideas fundamentales antes mencionadas. La parte constructiva de la obra nietzscheana está representada, a juicio de Fink, por esta obra de quiebre, mientras que los textos que le siguen constituyen la parte destructiva que tiene como “base inexpressa” a *Así habló Zaratustra*. Este texto es un texto inaugural⁴⁴ en la lectura de Fink puesto que es aquel que reconquista la “libertad humana” que tan belicosamente será defendida en los últimos escritos nietzscheanos.

La “filosofía del martillo” -que sucede a la “filosofía del mediodía” y que representa una subdivisión al interior del pensamiento maduro de Nietzsche- combate con su sofisticada y psicología desenmascaradora contra la tradición occidental, convirtiendo todos los problemas ontológicos en cuestiones axiológicas⁴⁵. Esta es, a juicio de Fink, la destrucción nietzscheana que representa la “trasmutación de todos los valores”. El método psicológico nietzscheano, continúa Fink, no consigue verdaderamente destruir a sus enemigos, sino simplemente arrojar sobre la simplificación y caricaturización de ellos una luz de “sospecha”. Lo que Nietzsche intentaría derribar sería toda posición dogmática respecto a los valores, de allí la crítica a todos los sistemas de valores aparecidos hasta el momento. Frente la mirada dirigida al futuro que prima en *Así habló Zaratustra*, la filosofía del martillo plantea una visión que apunta al pasado y al presente, a los que se pretende demoler a golpes. Como se puede apreciar, este último período de la obra nietzscheana representa, en cierto sentido, una vuelta atrás al período medio o ilustrado en el que prima la labor crítico-destructivo.

El punto de quiebre y de inicio que determina el comienzo del período de madurez nietzscheano será ubicado por Kaufmann en la consolidación de una posición monista. Con *Así habló Zaratustra*, Nietzsche proclama finalmente la voluntad de poder como el principio básico a partir del cual es posible explicar tanto la cultura

⁴⁴ Es interesante destacar que desde la lectura de Colli, el texto inaugural del pensamiento maduro nietzscheano no es *Así habló Zaratustra* sino *La ciencia Jovial*. De allí que se sostenga que “en lo sucesivo será inexacto decir, como se ha dicho a veces, que *La gaya ciencia* cierra un período, mientras que *Así habló Zaratustra* abre otro. En realidad las dos obras son complementarias y muy próximas en sus contenidos, inclusive más allá de las intuiciones de fondo. Muchos temas zaratustreanos se encuentran diseminados ya en *La gaya ciencia*, aun cuando no saltan a la vista: el *amor fati*, el ‘decir sí’, el elemento del azar, el tema del coraje, de la guerra y la soledad, la inteligencia como relación recíproca de los instintos, etcétera. En el estilo se ha señalado ya: las condiciones de la forma ‘danzante’ de *Zaratustra* están presentes aunque mantenidas, bajo severo control, en *La gaya ciencia*” (*Op. Cit.*, p. 67).

⁴⁵ Hemos considerado a la lectura de Eugen Fink como representante de una propuesta tripartita de periodización del pensamiento nietzscheano. Si bien esto es correcto, no se puede dejar de señalar que con las dos subdivisiones del período medio- en filosofía ilustrada y filosofía del amanecer- y del período de madurez -en filosofía del mediodía y filosofía del martillo- la propuesta finkeana destaca cinco fases de la filosofía nietzscheana con características específicas.

griega (preocupación de sus primeros escritos) como todas las actividades humanas (tema clave de los escritos medios). En esta obra inaugural del pensamiento maduro, Nietzsche presenta la voluntad de poder como “el concepto clave” a partir de la cual se posee una conjetura más abarcativa. Con *Zarathustra* se cierra y se abre un ciclo. Por un lado, “el descubrimiento de la voluntad de poder así como el desarrollo filosófico de Nietzsche se completa; [y] la brecha entre sus escritos tempranos y tardíos ha sido zanjada”⁴⁶, dejando atrás todo tipo de dualismo. Por el otro, la posición monista proporciona una nueva matriz más definida en la cual es posible analizar nuevos problemas, rever cuestiones anteriores, y desarrollar nuevos conceptos –de los cuales el eterno retorno y el superhombre son estimados por Kaufmann como los fundamentales-.

El carácter innovador de *Así habló Zarathustra* es señalado también por Vattimo, quien destaca “nuevos contenidos teóricos”, tales como la doctrina del eterno retorno, así como una revolución en el estilo. A nivel estilístico, *Zarathustra* se presenta como “una especie de largo poema en prosa”, cuyo modelo más obvio es el *Nuevo testamento*, que anuncia de manera profética la conciencia nietzscheana de una nueva misión para su pensamiento. Revela un interés por la eficacia histórica y política de su pensamiento -preocupación que daría cuenta, a juicio de Vattimo, de los equívocos y contradicciones de la obra tardía nietzscheana-.

Vattimo subraya dos rasgos distintivos de este nuevo período que contrastan con la filosofía del amanecer. En primer lugar, se destaca la insistencia en la decisión, y en segundo lugar aparece la radicalización de la crítica del sujeto. Ambos constituyen momentos de la idea del eterno retorno. La conjugación de estos dos elementos, el de la decisión que se liga a los desarrollos en torno al ultrahombre y la renovación histórica, y el de la disolución del sujeto que se conecta con la tematización más específica del eterno retorno, determinan una tensión característica y distintiva del pensamiento tardío de Nietzsche. Esta filosofía de la tensión y contradicción es la nueva filosofía del mediodía. Respecto de esta caracterización de Vattimo, consideramos pertinente destacar la importancia concedida a la crítica del sujeto. La problematización en torno a la subjetividad es contextualizada en el marco de los escritos tardíos de Nietzsche. Lo que intentaremos llevar a cabo en lo sucesivo es una reflexión en torno a esta temática que no se acote a estos textos de madurez.

⁴⁶ Kaufmann, W.; *Op. Cit.*, p. 207. “The discovery of the will to power as well as Nietzsche’s philosophic ‘development’ is completed, the gap between his early and late work has been bridged; [...]” (La traducción es nuestra).

B. El espíritu libre y la Ilustración

El espíritu ilustrado

Lessing narra una escena en la que Adrasto, el librepensador, conversa con Juliana, la mujer a la que ama secretamente y a quien le dice: “Debería lamentar verlas [a mis opiniones] convertirse en generales. Si a menudo las he defendido fuertemente, y con cierto acaloramiento, ha sido para reivindicarme a mí mismo, y no para convertir a los otros. Si mis opiniones se convirtieran en demasiado generales, yo sería el primero en abandonarlas, y en adoptar las contrarias.”⁴⁷ Las palabras de Adrasto parecen prefigurar un aspecto clave del espíritu libre nietzscheano en el que, como veremos, también prima esta idea del atreverse a pensar por sí mismo y a apartarse de las opiniones generales. El espíritu libre, y hemos de explayarnos ulteriormente en este aspecto, es el que se atreve a volar solo, a adoptar las opiniones contrarias a las de la mayoría.

Hemos comenzado refiriéndonos a un pasaje de una comedia de Lessing, titulada justamente “El libre pensador” para sentar la relación que existe entre Nietzsche y el pensamiento ilustrado. La figura del espíritu libre, central en la obra media nietzscheana, es de hecho una figura que se desarrolla en el siglo de la ilustración⁴⁸,

⁴⁷ Lessing, G. E., “The freethinker” en: *Dramatic Works*. Trad. sin especificar, London, George Bell and sons, 1878. Vol. II: Comedies, pp. 263-264. “Adrast: I should be sorry to see them become general [my opinions]. If I have often defended them loudly, and with a certain amount of warmth, it was done with the motive of vindicating myself, and not of converting others. If my opinions were to become too general, I should be the first to quit them, and to adopt the opposite” (La traducción es nuestra).

⁴⁸ Respecto del uso del término “espíritu libre” o “librepensador” cabe señalar que en la época de la ilustración se desarrolla la corriente de pensamiento deísta, en la cual encontramos a John Toland, Anthony Collins, y Mathew Tindal entre sus representantes. A este conjunto de pensadores que defendían una interpretación “natural de la religión”, atendida a la razón e independiente de cualquier dogmatismo, solía denominárselos *free-thinkers* (librepensadores). (Cf. Romero, F.; “El deísmo; la ética y la estética; la psicología” en *Historia de la filosofía moderna*. México, F.C.E., 1959, pp. 214- 222). El diccionario de Oxford define al librepensador del modo siguiente: “One who refuses to submit his reason to the control of authority in matters of religious belief: a designation claimed especially by the deistic and other rejectors of christianity at the beginin of the 18th century” (*The Oxford English Dictionary*. Oxford, Clarendon Press, 1933, p. 528). Voltaire, de quien nos ocuparemos en el apartado siguiente, es en el terreno religioso un deísta, aspecto éste que refleja la influencia de los deístas ingleses en su pensamiento. También es pertinente señalar la relación entre el concepto de espíritu libre de la ilustración y el de espíritu fuerte que se desarrolla en el romanticismo. Montinari resalta el anónimo *Vigilias de Buenaventura*, texto del primer romanticismo, como una de las obras en las que aparece la figura del espíritu libre retomando el personaje de Voltaire. También advierte que Nietzsche “fue consciente de la diferencia entre su “libertad de espíritu” y la de las esprits *forts* del siglo XVIII” (*Lo que dijo Nietzsche*. Trad. Enrique Lynch. Barcelona, Salamandra, 2003, p. 81). Respecto de la figura del espíritu fuerte podemos destacar que la misma se remonta al siglo XVI. En la *Encyclopédie Philosophique Universelle*, leemos que “L’expression semble remonter à Pierre Charro (*Les Trois Verités*, 1593, *De la Sapesse*, 1605), mais elle trouve son sens précis chez les philosophes du XVIIe siècle, dans le cadre des

siglo en cual encontramos a Lessing como uno de sus representantes paradigmáticos. Como ya se ha señalado en el apartado anterior, la fase que comprende los escritos medios de Nietzsche suele ser caracterizada, usando la terminología de Fink, como la “etapa ilustrada” del pensamiento nietzscheano. Y es precisamente en estos escritos donde aparece por primera vez la tematización de la figura del espíritu libre. Mazzino Montinari habla de un “Nietzsche espíritu libre” en el cual se observa una “postura de crítica radical que nunca desapareció del todo del ánimo de Nietzsche[. ..]”⁴⁹.

La pregunta parece ser entonces, ¿qué es un “Nietzsche espíritu libre”? ¿un “Nietzsche ilustrado”? Francisco Romero sostiene que en la ilustración se proclama la autonomía de la inteligencia humana, el “derecho [de los hombres] a establecer sus propias conclusiones sin supeditarse a los dictados de la autoridad y de la tradición”⁵⁰. En la época de las luces, continúa, prima “una disposición de espíritu ilustrada y libre”. Y éste constituye el primer punto de la influencia de la ilustración en Nietzsche, esa disposición a pensar más allá de toda autoridad y de toda tradición filosófica. Pensemos en el distanciamiento de Nietzsche respecto de la tutela de Wagner y de Schopenhauer, tutela que signaría todos sus escritos juveniles. Pensemos también, en un Nietzsche que decide arremeter contra la metafísica, la moral, la religión y la cultura de su época. En esta disposición de ánimo, para seguir con la imagen de Romero, Nietzsche es claramente ilustrado.

Cassirer cita un pasaje de D’Alembert que refleja, a su juicio, el modo y el sentido de toda la vida espiritual de la época de la ilustración, y que dice lo siguiente:

“Todo ha sido discutido, removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones teológicas hasta las de la economía y el comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el civil. Fruto de esta efervescencia general de los espíritus ha sido una nueva luz que se vierte sobre muchos objetos y nuevas obscuridades que los cubren, como el flujo y reflujo de la marea depositan en la orilla cosas nuevas y arrastran consigo otras.”⁵¹

Esto mismo podría ser puesto en boca del espíritu libre de *Humano, demasiado humano*, que lleva adelante un cuestionamiento de la religión, la metafísica, la moral, el derecho, etc, y que al igual que el flujo y el reflujo d’alemberteano deposita nuevas

discussions sur la croyance et l’athéisme où elle désigne les esprits qui refusent toute croyance religieuse, et y sont même hostile” (Paris, Presses universitaires de France, 1990, p. 854).

⁴⁹ Montinari, M., *Op. Cit.*, p. 80.

⁵⁰ Romero, F.; *Op. Cit.*, p. 197.

⁵¹ D’Alembert, “Eléments de Philosophie” I; *Mélanges de Littérature, d’histoire et de philosophie* en Cassirer, E.; *Op. Cit.*, p. 18.

interpretaciones en la orilla al mismo tiempo que se lleva consigo otras. Tal como lo señala Cassirer, lo “peculiar” de la ilustración “es algo distinto del conjunto de todo lo que han pensado y enseñado sus corifeos, un Voltaire y un Montesquieu, un Hume o un Condillac, D’Alembert o Diderot, Wolf o Lambert”⁵². La ilustración es esa “nueva fuerza” que cree en el poder de la razón “y en la posibilidad de reorganizar a fondo la sociedad a base de principios racionales”⁵³, esa nueva disposición para la cual es necesario rever cada aspecto de la realidad. He aquí la importancia de la crítica para la ilustración. Y he aquí la importancia de ella para el pensamiento nietzscheano⁵⁴.

El siglo XVIII, al que se denomina siglo de las luces, puede ser llamado también, dice Cassirer, con no menos gusto y frecuencia “siglo de la crítica”⁵⁵. Esta es la herramienta clave para el pensamiento ilustrado que pretende ejercer todo el poder de la razón. Romero nos explica cómo, en general, “la actitud de la Ilustración fue intelectualista, porque recogía la herencia de las dos grandes corrientes de ese tenor dominantes durante el siglo XVII, la racionalista y la empirista, y también porque en su lucha contra las formas tradicionales de pensamiento y de vida debió aplicar sobre todo la crítica, el examen racional”⁵⁶. La importancia concedida a la crítica es quizás el aspecto más ilustrado que hemos de encontrar en Nietzsche. De hecho, como ya lo hemos visto a través de las alusiones a los distintos intérpretes, las obras del período medio del pensamiento nietzscheano se caracterizan por su posición crítica. En este respecto basta recordar la extrema conclusión de Vattimo para quien “la filosofía del Nietzsche crítico y desmistificador de la cultura, como está elaborada en las obras del período medio de su producción, es una filosofía relativamente ‘vacía’ de contenidos teóricos positivos y de verdaderos ‘resultados’ que no sean la instauración de un determinado ‘estado de ánimo’”⁵⁷. Un estado de ánimo, una disposición, a la que no nos costaría llamar “ilustrada”, “libre”.

⁵² Cassirer, E.; *Op. Cit.*, p. 13.

⁵³ Ferrater Mora, J.; *Diccionario de filosofía*. Bs. As., Sudamericana, 1965, p. 911. Tomo I.

⁵⁴ Savater afirma incluso que “los antecedentes intelectuales *directos* de Nietzsche [...] hay que buscarlos en la revolución teórica producida por la Ilustración dieciochesca” (“Los herederos de la ilustración” en *Idea de Nietzsche*. Barcelona, Ariel, 1995, p. 35. Para un análisis más detallado de las influencias más específicas de la ilustración ver este capítulo del libro de Savater).

⁵⁵ Cassirer señala que ya se llame al siglo XVII “siglo de la filosofía”, como lo hiciera D’Alembert, o “siglo de la crítica” ambos son “expresiones diferentes de un mismo hecho; desde ángulos distintos tratan de marcar la fuerza espiritual fundamental que la época siente vivir en ella y a la que debe su auténtico impulso intelectual” (*Op. Cit.*, p. 261).

⁵⁶ Romero, F.; *Op. Cit.*, pp. 201.-202.

⁵⁷ Vattimo, G.; *Op. Cit.*, p. 78.

Espíritu libre es la figura ilustrada en la que encarna el espíritu crítico propio del siglo de las luces. Es esta metáfora de la potencialidad crítica propia de la ilustración la que será retomada por Nietzsche. Es en los escritos medios -a los que Fink enmarca en el período ilustrado del pensamiento nietzscheano- donde la metáfora del librepensador adquiere un rol central; particularmente en el texto inaugural de esta fase media del *corpus* nietzscheano es donde estos espíritus libres adquieren protagonismo. En el “Prefacio” que Nietzsche escribiría en 1886 a *Humano, demasiado humano*, el libro sería dedicado a los “espíritus libres”⁵⁸. Estos representan una de las figuras centrales de los textos de la producción media de Nietzsche, y a ellos hemos de dedicarnos en el siguiente capítulo con particular detenimiento. Basta por el momento destacar la filiación entre el planteo nietzscheano y la Ilustración. “El espíritu libre nietzscheano, dice Fink, parece ser un ilustrado; opera con astucia de serpiente y con racionalidad; destruye ilusiones”. Es un emancipado, un mayor de edad. A pesar de ello, y como veremos posteriormente, el espíritu libre nietzscheano supera lo planteado por la Ilustración, y la diferencia básica e ineludible es la negación por parte del planteo de Nietzsche de una única racionalidad, de una razón única e igual para todos los sujetos. “El siglo XVIII está saturado de la creencia en la unidad e invariabilidad de la razón”⁵⁹, esta creencia será puesta en duda por el planteo nietzscheano. Aquí está el punto de inflexión en el que la filosofía de Nietzsche se separa de la Ilustración. Para ponerlo en términos de Fink, “la ‘ilustración’ de Nietzsche es ‘ilustrada’ con respecto a sí misma: no cree con absoluta seriedad en la razón, en el progreso, en la ‘ciencia’, pero los utiliza como medios para poner en duda la religión, el arte y la moral⁶⁰, para hacer de ellas ‘cosas discutibles’”⁶¹. Nietzsche posee la disposición ilustrada de la crítica y el examen, y la aplica sin el límite que caracterizaba al iluminismo. Es, podríamos decir, el espíritu libre que padece la *hybris* del *pathos* ilustrado, y se atreve, como lo veremos más

⁵⁸ “Así pues, una vez que hube menester, me inventé también los espíritus libres, a los que está dedicado este libro entre melancólico y osado con el título de *Humano, demasiado humano*; semejantes espíritus libres no los hay, no los ha habido, pero en aquella ocasión, como ha dicho, tenía necesidad de su compañía para que me aliviaran de tantas calamidades [. . .]” (Nietzsche, F.; *HDH*, *II*, p. 36)

⁵⁹ Cassirer, E.; *Op. Cit.*, p. 20.

⁶⁰ Fink alude aquí a tres de las ideas fundamentales de la ilustración: la ciencia, el progreso y la razón. En *The encyclopedia of Philosophy* aparecen definidos como la red de conceptos básicos de la Ilustración que constituyen el modelo de la visión del mundo de la Ilustración (“[. . .]this clusters of ideas form our model of world view of Enlightenment: Reason, Nature and Progress”. Cf. AAVV, *The Encyclopedia of Philosophy*. New York, Macmillan and Free Press, 1967.). Para un desarrollo más extenso de estas ideas cf. Cassirer, E.; *Op. Cit.*, “Cap. 1: La forma de pensamiento de la época de la Ilustración”.

⁶¹ Fink, E.; *Op. Cit.*, p.61.

adelante, a cuestionarlo todo. El espíritu libre nietzscheano es en cierto sentido la Ilustración que se vuelve contra sí misma.

El homenaje a Voltaire: la nobleza del pensamiento

No ha de sorprendernos que la primera edición de *Humano, demasiado humano* publicada en 1878 sea dedicada a la memoria de Voltaire, en honor al centenario de su muerte. Nietzsche nos dice: "Este libro monológico, nacido en Sorrento durante el invierno de 1876-1877, no sería ahora publicado si la proximidad del 30 de mayo de 1878 no hubiese suscitado el más vivo deseo a rendir a su debido tiempo un homenaje personal a uno de los más grandes liberadores del espíritu"⁶². El libro de los espíritus libres es, entonces, dedicado a uno de los más grandes liberados del espíritu de la Ilustración. El libro ilustrado aparece como un homenaje al mayor representante de la ilustración francesa⁶³.

En primer lugar, la presencia de Voltaire en el primer libro del período medio nietzscheano marca un alejamiento de las influencias de sus escritos juveniles. El modelo romántico es abandonado en pos del modelo ilustrado. Voltaire reemplaza a Wagner y a Schopenhauer⁶⁴. El ilustrado abre el camino a un nuevo filosofar, en el que la crítica cobra una papel preponderante. Pero Voltaire le ofrece a Nietzsche algo más que un representante ilustre del movimiento iluminista, Voltaire se le presenta también a

⁶² Nietzsche, F.; *HDH, TI*, p. 31.

⁶³ Peter Heller en el artículo "Nietzsche in his relation to Voltaire and Rousseau" nos relata como, yendo aún más lejos, "Nietzsche, had planned originally to include an epilogue which could have repeated his intention to set up an 'electric current' leading across a century from a dying chamber to the birthplace of new freedoms of the spirit (W, IV-2, 576). Similarly, the continuation of *Human, all too Human*, the *Mixed Opinions and Maxims*, were meant to conclude with another homage to Voltaire in order to pay him his last honors (W, IV-4, 301). All of this suggest Nietzsche's worship of Voltaire, a sense of affinity, and an ambition to be Voltaire's heir, to succeed Voltaire, and to replace him" (*Studies on Nietzsche*. Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1980, p. 51.)

⁶⁴ En este sentido, Peter Heller sostiene que: "It is as if Nietzsche wanted to exchange at one point his earlier paternal model, Schopenhauer, by honoring Voltaire- an author frequently quoted by Schopenhauer- as his father's true father, and thus as his own grand-father. For Nietzsche does claim now that he had always distrusted Schopenhauer's system as distinct from 'the live incarnate Voltairean Schopenhauer', to whom his own romantic and metaphysical vagaries such as the fourth book of *World as Will and Idea* became unintelligible. [This] does not prevent Nietzsche from continuing to characterize and to reject Schopenhauer as a Romantic." (*Op. Cit.*, p. 54.). La dedicatoria a Voltaire representa también un movimiento similar respecto a Wagner. Erich Heller enfatiza este aspecto y sostiene que: "Voltaire served Nietzsche merely as the stick with which to chastise Wagner. The composer had only to look at the work's dedication to Voltaire to suspect that it was meant as an insult to him or, if not as an insult, as a defiant declaration of independence" ("Nietzsche, the teacher of 'Free Spirit'" en: *The Importance of Nietzsche. Ten Essays*. Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. 60).

Nietzsche como la encarnación del espíritu noble y libre. Años más tarde Nietzsche diría en *Ecce Homo*:

“El tono, el sonido de la voz se han modificado completamente: se encontrará este libro [*Humano, demasiado humano*] inteligente, frío, a veces duro y sarcástico. Un cierta espiritualidad de gusto *noble* parece sobreponerse continuamente a una corriente más apasionada que se desliza por el fondo. En este contexto tiene sentido el que la publicación del libro ya en el año 1878 se disculpase propiamente, por así decirlo, con la celebración del centenario de la muerte de *Voltaire*. Pues *Voltaire*, al contrario de todos lo que escribieron después de él, es sobre todo un *grand seigneur* [gran señor] del espíritu: exactamente lo que yo también soy.- El nombre de *Voltaire* sobre un escrito mío -esto era un verdadero progreso- *hacia mi ...*”⁶⁵

Voltaire como *grand seigneur*, como espíritu noble, que luchó por la libertad de pensamiento, este es el valor principal de la aparición de este filósofo en un escrito de Nietzsche⁶⁶. Y este es también el progreso que representa un escrito como *Humano, demasiado humano* en el desarrollo del pensamiento nietzscheano. Un intelectual noble, que se atreve a pensar por sí mismo, es lo que Nietzsche rescata de un filósofo como *Voltaire*. François-Marie Rouet se referiría a la libertad de pensamiento en su *Diccionario filosófico* a través del relato de una anécdota. Era el año 1707 en que los ingleses ganaron la batalla de Zaragoza, protegieron a Portugal y dieron durante cierto tiempo un rey a España, milord Boldmind. Este oficial general al hallarse herido se encontraba tomando baños en Barege. En dicho balneario encontró al conde medroso, “familiar de la Inquisición”. Uno de los días en que estaban juntos, mediaría entre ambos el siguiente diálogo:

Boldmind: De vos depende aprender a pensar, aunque nacisteis con ingenio, sois como el pájaro, que os tiene preso en su jaula la Inquisición; el Santo Oficio os ha cortado las alas, pero éstas os pueden crecer.

Medroso: También nosotros vivimos tranquilos en Lisboa, donde nadie está facultado para decir lo que piensa.

Boldmind: Vivis tranquilos, pero no sois dichosos, gozais de la tranquilidad de los galeotes, que mueven los remos silenciosamente y callando.

Medroso: ¿Creéis firmemente que mi alma está condenada a galera?

Boldmind: Sí, y deseo librarla de ellas.

Medroso: ¿Pero si yo me encuentro bien en las galeras?

⁶⁵ Nietzsche, F.; *EH*, pp. 79-80.

⁶⁶ Heller, P. enfatiza este aspecto. “Nietzsche admires *Voltaire* insofar as *Voltaire* impresses him as noble and as a free spirit: *Voltaire* appears to have succeeded in combining nobility of mind with freedom of thought, to be, in short, a “*grandseigneur* of the spirit” and thus a unique exception among intellectuals” (*Op. Cit.*, p. 56).

Boldmind: Pues en ese caso, las merecéis.”⁶⁷

Esta conversación podría haber transcurrido en el universo nietzscheano entre un espíritu libre y un hombre atado a las cadenas de la tradición, que como veremos en el capítulo siguiente es todo hombre del rebaño. Voltaire se presenta aquí, a través del personaje de Boldmind, como el defensor de una libertad de pensamiento que no es para todos, y que lo que busca es desprenderse de las cadenas del pensamiento dogmático que está representado por la Inquisición y el Santo Oficio. Esta grandeza de espíritu es la que admira Nietzsche, y la que en cierto sentido lo precursa. Esta es la nobleza que se encarna en el pensador al que se dedica en el centenario de su muerte *Humano, demasiado humano*. Esta conexión que proviene de Voltaire entre la nobleza, grandeza y libertad espiritual⁶⁸ será retomada por Nietzsche en su caracterización del espíritu libre, a la que nos abocaremos en el capítulo próximo. Voltaire es un gran señor que anuncia un nuevo camino en el pensamiento de Nietzsche.

⁶⁷ Voltaire; *Diccionario filosófico*. Valencia, F. Sempere editor, Fecha de edición sin especificar, pp. 127-128. Tomo 5.

⁶⁸ Heller, P. sostiene que: “Voltaire thus appears to anticipate one of Nietzsche’s perennial ideals, namely: a synt+hesis of aristocratic civilization and spiritual freedom.” (*Op. Cit.*, p. 59.)

II. El espíritu libre: el olvido tormentoso.

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviera a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irretentiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo.

Walter Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia*

El ángel de la historia que a juicio de Benjamin representa el cuadro de Klee remite a algunos de los aspectos principales del espíritu libre (*Freier Geist*) nietzscheano. En tanto figura del vuelo productor de ruinas, el *Angelus Novus* es un espíritu libre. Éste, en su volar de pájaro, también se muestra destructor y representa la ruina de lo pasado, de la tradición. El análisis de esta figura nietzscheana de la subjetividad nos permitirá relacionar el operar crítico-deconstructivo con el olvido, a la vez que nos abrirá un espacio para la reflexión en torno a la posibilidad de concebir este aspecto negativo en conjunción con un operar afirmativo-creativo.

Es pertinente señalar que en tanto metáfora de la subjetividad, el espíritu libre resalta el aspecto crítico-negativo. Dicho carácter deconstructivo ha sido de hecho enfatizado por gran parte de la bibliografía nietzscheana⁶⁹, y aún cuando lo consideramos

⁶⁹ Cf. Cragnolini, M.; "III. Nihilismo integral: La filosofía del martillo" en *Nietzsche, camino y demora*. Bs. As., EUDEBA, 1998. "El espíritu libre es fundamentalmente destructor y sacrílego, mira el revés de la trama de la filosofía y la moral [. . .]" (p. 88). Fink, E.; "Capítulo 2. La ilustración de Nietzsche" en *La filosofía de Nietzsche*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza universidad, 1996. "El espíritu libre hace experimentos consigo mismo [. . .] pone en todas partes un signo de interrogación y no se recata ni siquiera ante las cosas más estimadas y veneradas"(p. 60). Sánchez Meca, D.; "Cap. 3 El ejercicio crítico de la óptica de la vida" en *En torno al superhombre*. España, Anthropos, 1989. "La pretensión última de Nietzsche es transformar el sentido mismo de la noción de sujeto, librar al individuo del rígido corsé de la identidad y la unidad sustancial [. . .] en la caracterización que Nietzsche hace del espíritu libre como viajero tenemos las claves de esta condición de libertad." (p. 159)

esencial, estimamos que sólo encuentra su cabal significación en la medida en que sienta las bases para su pensamiento conjunto con una operación constructiva-afirmativa.

A partir de la metáfora nietzscheana del espíritu libre⁷⁰ nos proponemos, entonces, analizar algunos de los elementos que permitan pensar una concepción de subjetividad en la que el olvido desempeñe un rol central, y a partir de la cual se pueda plantear un vínculo entre la crítica y la afirmación. De modo que intentaremos ver cómo esta figura nietzscheana abre el espacio para un pensamiento de la subjetividad en la que la *libertad-deconstructiva*, libertad para rasgar el tejido de los sentidos heredados, se conjuga con la *libertad-constructiva* capaz de inventar nuevos mundos y posibilidades de vida, libertad ésta que expresa una fuerza creativa. El olvido será la pieza clave de nuestra interpretación, pues el mismo se mostrará como la fuerza que une lo pasado y lo futuro, como ese ámbito de integración entre el “no” y el “sí”.

El tratamiento más extenso en torno a esta figura del espíritu libre lo encontramos en la obra *Humano, demasiado humano*,⁷¹ texto que integra el período medio del *corpus* nietzscheano⁷², y en el texto de madurez: *Más allá del bien y del mal*⁷³. Ambos escritos constituyen la fuente principal para el análisis de esta figura nietzscheana, permitiendo establecer el punto a partir del cual es posible hacer referencia a las distintas obras del pensador alemán.

⁷⁰ Es pertinente destacar que en este trabajo usaremos como términos que aluden a la misma figura las siguientes palabras: *freier Geist* (espíritu libre), *Freigeist- Freidenker* (librepensador) y *freier Denker* (pensador libre). A pesar de ello, Nietzsche no siempre los usa indistintamente. Por ejemplo en *Más allá del bien y del mal*, §44, el filósofo alemán contrapone el espíritu libre al librepensador. “¿Cómo puede extrañar que nosotros los ‘espíritus libres’ (*freien Geister*) no seamos precisamente los más comunicativos? [. . .] nosotros *somos* algo distinto de los *libres-penseurs*, *liberi pensatori*, *Freidenker* [librepensadores], o como les guste denominarse a todos esos bravos defensores de las ideas modernas” (p. 69). (Para las relaciones con el concepto de “librepensador” de la filosofía moderna *vide supra*. “El espíritu libre y la ilustración” en: “I- La obra de F. Nietzsche. Periodización e influencias”). Si bien en ocasiones como ésta Nietzsche contrapone a los espíritus libres con los librepensadores, la mayoría de las veces estos términos se refieren a una misma figura, al espíritu liviano que se distingue del rebaño y el espíritu de pesadez. Teniendo en cuenta esto último, y siempre que ello no genere problemas interpretativos, a continuación se tomarán de modo indistinto los términos antes aludidos.

⁷¹ El “Prefacio” a este libro, en el que Nietzsche dedica esta obra a los espíritus libres a quienes habría tenido que inventarse como compañía, es de gran relevancia en lo que concierne al tratamiento de esta figura nietzscheana. Dicho “Prefacio” data de 1886, de modo que el mismo fue escrito ocho años después de la aparición del primer volumen de *Humano, demasiado humano*.

⁷² En el primer capítulo no hemos detenido en la cuestión de la periodización de la obra nietzscheana, destacando la propuesta tripartita que señala tres períodos fundamentales en el desarrollo del pensamiento de Nietzsche.

A- La libre orfandad

El espíritu libre como concepto relativo

“Señor
La jaula se ha vuelto pájaro
y se ha volado
y mi corazón está loco
porque aúlla a la muerte
y sonrío detrás del viento
a mis delirios.”

Alejandra Pizarnik, “El despertar”

El espíritu libre ha de revelarnos, primero y ante todo, aquel movimiento de la subjetividad que implica la posibilidad de arrasar con toda la tradición heredada, es decir, con los sentidos creados y petrificados históricamente. Con sus dientes de dragón, el librepensador rasga el velo de la habituación como si su meta no fuera otra que la búsqueda de su propia orfandad.

“Por eso odia el librepensador todas las habituaciones y reglas, todo lo duradero y definitivo, por lo cual una y otra vez desgarrar, con dolor, la red en torno a sí, pese a que como consecuencia de ello sufrirá innumerables heridas grandes y pequeñas, [. . .] Más aún, nada imposible deber ser para él sembrar dientes de dragón en el mismo campo en que antes dejó correr las cornucopias de su bondad.”⁷⁴

El vuelo tormentoso del espíritu libre ha de representar, primordialmente, la crisis de los valores petrificados. Tal como lo hemos anticipado, el librepensador se caracteriza por su postura crítica, posición que se refleja en este apartarse de lo tradicional, en su carácter de excepción y no de regla. A la hora de analizar esta posición deconstructiva que representa el espíritu libre podemos seguir una de las vías que nos propone el propio Nietzsche y que consiste en pensar al librepensador como un “concepto relativo”, en conjunción con el de “espíritu gregario”.

El espíritu gregario es caracterizado en base a su “fortaleza de carácter”, es decir, por sus “pocos motivos, acción enérgica y buena conciencia”⁷⁵. Su fuerza radica en su habituación, en la repetición de la tradición, en su espíritu de rebaño. De modo que “al fuerte de carácter le falta el conocimiento de las muchas posibilidades y orientaciones de la

⁷³ La “Sección Segunda” de *Más allá del bien y del mal* está dedicada mayormente al tratamiento de esta figura del espíritu libre. La misma se titula: “El espíritu libre”.

⁷⁴ Nietzsche, F.; *HDH*, *TI*, § 427, p. 211.

⁷⁵ Nietzsche, F.; *Op. Cit.*, § 228, p. 154.

acción”⁷⁶, su intelecto es servil y su espíritu pesado. En el mundo del mercado reina la homogeneidad, “todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha al manicomio”⁷⁷. La fortaleza del espíritu gregario radica, entonces, en el desconocimiento de la pluralidad de perspectivas, en la seguridad de su pertenencia al reino de la mismidad en el que el peligro de las posibilidades del diferir no se hace presente. Unilateralidad en la visión de mundo y petrificación de sentidos parecen ser las marcas distintivas de este espíritu pesado⁷⁸.

Frente a la fortaleza gregaria, la debilidad parece ser lo propio del espíritu libre. De hecho, “en comparación con quien tiene la tradición de su parte y no precisa de razones para su conducta, el librepensador siempre es débil, sobre todo en la acción; pues conoce demasiados motivos y puntos de vista”⁷⁹. Privado de la seguridad de la habituación, de la unilateralidad de perspectiva, y arrojado a la multiplicidad de puntos de vistas, el espíritu libre se nos presenta, comparativamente con el espíritu gregario, como débil.

Y sin embargo, el espíritu libre es un “espíritu fuerte”. Y es aquí donde parece contribuir a la elucidación de esta figura la idea nietzscheana de “concepto relativo”. Desde la perspectiva del rebaño, de la fortaleza y seguridad que lleva implícita toda homogeneidad, en su desprenderse de las tradiciones, el espíritu libre parece débil. Pero es paradójicamente en esta misma independencia donde radica su fortaleza. Sentencia Nietzsche en un fragmento póstumo respecto al fuerte de voluntad:

“[. . .] es *independiente* de los demás, por tanto *libre* (en cuanto dependiente de sí). El no libre, débil, no es lo bastante dependiente de sí, muy dependiente por tanto de los demás.”⁸⁰

El verdaderamente débil es el espíritu gregario, pues depende siempre de los demás. El hombre gregario requiere siempre de los sentidos e interpretaciones ya dados, de una tradición que resguarde su modo de vida. Es por ello que el hombre del mercado parece en

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Nietzsche, F.; AZ, “Prólogo de Zarathustra”, § 5, p. 39.

⁷⁸ Recuérdese el § 227 de *HDH, II*, en el que Nietzsche explica todos los estados y ordenamientos de la sociedad tienen “su fuerza y duración únicamente en la fe de los espíritus gregarios en ello[s], es decir, en la ausencia de razones, al menos en el rechazo de preguntar por razones” (p. 153). La fortaleza del hombre gregario radica en la fuerza del hábito, de la tradición que le ofrece una dirección para su acción sin necesidad de preguntarse por la posibilidad de perspectivas diversas. De allí que “el entorno educativo quiere hacer servil a todo hombre, poniéndole ante los ojos siempre el mínimo de posibilidades” (*HDH, II*, § 228, p. 154).

⁷⁹ Nietzsche, F.; *HDH, I*, §230, pp. 154-155.

⁸⁰ Nietzsche, F.; *HDH, I*, “Fragmentos póstumos (Primavera de 1878-noviembre de 1879)”, Frag. 47[1], p. 333.

la soledad, el rebaño sólo existe como tal. Y aquí se asienta su carácter de no-libre. Desde esta perspectiva, el fuerte es el espíritu libre que ha roto con las cadenas de la tradición, y que únicamente depende de sí mismo. En su independencia está su fuerza y también su soledad. Para ser libre se debe abandonar la tutela de la mismidad, se debe poder “volar solo”. Dice Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*:

“Es cosa de muy pocos ser independiente:- éste es un privilegio de los fuertes. Y quien intenta serlo sin tener *necesidad*, aunque tenga todo el derecho, demuestra que probablemente no sólo es fuerte, sino temerario hasta el extremo. Se introduce en un laberinto, multiplica por mil los peligros que ya la vida trae consigo de por sí; de éstos no es el menor el que nadie vea con sus ojos cómo y en donde él mismo se extravía, se aísla [...]”⁸¹

El espíritu fuerte parece estar condenado a la soledad⁸², alejado del rebaño. Con sus dientes de dragón ha desgarrado la telaraña que tejen los hilos de la tradición, y por ello se ha extraviado. Su aislamiento es la consecuencia necesaria de la libertad e independencia de su espíritu. Su crítica a la perspectiva imperante le permite mirar desde las alturas, emprender una “peregrinación al extranjero”, hacia el futuro, pero siempre en soledad, en el exilio.

El nomadismo espiritual

“Donde está el peligro crece lo que nos salva”
Hölderlin, F.

Será sólo un espíritu fuerte el que emprenda el viaje hacia la libertad, este proceso de distanciamiento y crítica, esta experiencia de desasimiento -como la llamará Nietzsche años más tarde-. Sólo aquel que es independiente podrá embarcarse en una peregrinación hacia lo extraño y adentrarse en caminos nunca antes transitados. Hay que pensar en una voluntad de irse a cualquier parte, de abandonar la casa segura. En el “Prólogo” de 1886 a *Humano, demasiado humano* aparece la descripción de esta experiencia de ruptura característica del operar crítico propio del espíritu libre. El espíritu de ruptura dice, súbitamente:

⁸¹ Nietzsche, F.; *MBM*. “Sección Segunda: El espíritu libre”, §29, p. 54.

⁸² La soledad se revela como la consecuencia necesaria de la ruptura del espíritu libre. En este sentido, sostiene Burnett, H, “desse isolamento, possivelmente, pode ter-se radica a idéia de uma ‘necessária’ solidão, pressuposto para seu processo de livramento”, “Humano, demasiado humano, livro 1. Nice, primavera de 1886” en *Cadernos Nietzsche*. Nº 8. São Paulo, GEN, 2000, p. 78.

[. . .] 'Antes morir que vivir *aquí*', así resuenan la voz y la seducción perentorias: ¡y este 'aquí', este 'en casa' es todo lo que hasta entonces había amado! Un repentino horror y deseo hacia lo que amaba, un relámpago de desprecio para lo que para ella significaba 'deber', un afán turbulento, arbitrario, impetuoso como un volcán, de peregrinación, de exilio, de extrañamiento, de enfriamiento, de desintoxicación, de congelación, un odio hacia el amor, quizá un paso y una mirada sacrílegos *hacia atrás*, hacia donde hasta entonces oraba y amaba, quizá un rubor de vergüenza *por* lo que acaba de hacer, y al mismo tiempo un alborozo por haberlo hecho, un ebrio y exultante estremecimiento interior que delata una victoria."⁸³

Esta es la historia del "gran desasimiento", de la liberación del espíritu de sus cadenas, del atreverse a dejar "su casa", del aventurarse al peligroso peregrinar por lo extraño. El espíritu libre se embarca en la destrucción de su "aquí", este refugio o sitio seguro de la tradición que aporta una perspectiva consolidada y sedimentada históricamente. Todo desasido rompe con su antiguo "deber"⁸⁴ y despedaza, en un movimiento turbulento, todo su pasado. El primer paso hacia su libertad lo constituye, entonces, este martillar todo refugio, toda moral, metafísica, religión o pensamiento dogmático. Es un estar fuera de sí, de ese "aquí" que le proporciona la tradición heredada. Hay que pensar en una voluntad de separación, sin la cual no es posible la liberación. El espíritu libre es un exiliado de todo "lugar" o ámbito de significaciones instituidas, y por eso puede emprender el viaje por el laberinto del Minotauro, sin un hilo de Ariadna que lo guíe en su extravío. En un primer momento, la liberación se presenta en términos puramente negativos. Es un abandonar la casa segura para partir sin rumbo o guía a lugares desconocidos⁸⁵.

⁸³ Nietzsche, F.; *HDH, T I*, "Prefacio", § 3, p. 37.

⁸⁴ Cabe destacar que la crítica más acérrima en la que se embarca el espíritu libre tiene por objetivo la moral. De hecho, el interrogante más peligroso que lo guía es la siguiente pregunta: "¿No es posible subvertir todos los valores?". A pesar de ello, esta crítica puede hacerse extensiva a todo pensamiento metafísico-dogmático e interpretación del mundo que, desde la lectura nietzscheana por los efectos, siempre encierra un "deber ser", un principio que funciona como articulador de la moral.

⁸⁵ Massimo Desiato describe esta experiencia del gran desasimiento en términos de una separación. Nos dice que "de la separación se produce la *liberación*. Al principio esta liberación es puramente negativa: 'Fuera de aquí', esa es su meta. No sabemos adónde se dirige ni, de momento, importa [. . .]" (*Nietzsche, crítico de la postmodernidad*. Venezuela, Monte Ávila editores latinoamericanos, 1998, p. 101.). Si bien en un principio el espíritu libre se lanza al laberinto del Minotauro sin un hilo de Ariadna que lo guíe, y en este sentido su obrar parece ser un obrar puramente negativo, de ruptura, luego adoptará alguna perspectiva. Más adelante mostraremos cómo esta primer etapa puramente negativa se conjuga con la construcción de sentidos. Para la importancia de la idea del laberinto en la filosofía nietzscheana, ver Kremer-Marietti, A.; *Nietzsche: L'homme et ses labyrinthes*. Paris, L'Harmattan, 1999.

Un exilio, un desquicio. Es en esta fractura de la identidad constituida por la tradición, donde se abre el espacio a la posibilidad de una nueva experiencia: la del nomadismo espiritual. Cual caminante sin rumbo y lejos de la “universal y verde felicidad-prado del rebaño, llena de seguridad, libre de peligro”⁸⁶, el espíritu libre se lanza a la infinidad de posibilidades que implica su libre volar. Para el espíritu libre, enemigo mortal del espíritu de pesadez, en la renuncia a “su casa”, “la vida se hace más liviana y agradable mediante una liberación intransigente del espíritu que un buen día, zarandea todas las representaciones que hacen la vida tan gravosa [. . .]”⁸⁷. En su mismo gesto sacrílego de desprecio por lo pasado, el espíritu libre se abre a la posibilidad de las perspectivas múltiples, a la infinidad de matices y caminos que ofrece la vida.

Así el operar crítico propio del espíritu libre, en su negación de lo pasado, nos abre a la perspectiva de la libre experimentación. Sin un “aquí” al que aferrarse, el pensador libre puede alzar vuelo por caminos nuevos⁸⁸. Recordemos las palabras de Nietzsche en *Aurora*, § 501, a propósito de esta libertad conquistada:

“Ahora la humanidad tiene derecho a esperar, es decir, no necesita precipitarse ni aceptar ideas mal demostradas como tenía que hacer antes. [. . .] Nosotros hemos reconquistado el valor de equivocarnos, de ensayar, de adoptar conclusiones provisionales-todo lo cual tiene ya menos importancia- [. . .] ¡Tenemos el derecho a experimentar con nosotros mismos!”⁸⁹

⁸⁶ Nietzsche, F.; *MBM*, “ Sección segunda: El espíritu libre”, § 44, p. 68.

⁸⁷ Nietzsche, F.; *HDDH, T I*, “Fragmentos póstumos (1876-1878)”, Frag. 23[157], p. 411.

⁸⁸ Cabe señalar que son múltiples los peligros con los que se enfrenta un espíritu nómada. En esta misma alegría que implica su liberación respecto de las representaciones que vuelven la vida tan pesada e intolerable, se enfrenta con el mayor de los peligros: el de construir una casa aún más segura para sí. Recordemos las palabras que Zaratustra le dirige a su sombra: “Tu peligro no es pequeño, ¡tú espíritu libre y viajero! Has tenido un mal día: ¡procura que no te toque un atardecer peor aún! /A los errantes como tú, incluso una cárcel acaba pareciéndoles la bienaventuranza- [. . .] / ¡Ten cuidado de no caer, al final, prisionero de una fe más estrecha todavía, de una ilusión dura y rigurosa! [. . .]” (*AZ*, Cuarta parte, “La sombra”, p. 367). Los espíritus libres en su incesante deambular han de pasar “noches malas” en las que la enfermedad propia del gran desasimiento los enfrente al peligro de caer presos de la voluntad de aseguramiento. El riesgo de estos espíritus livianos es querer construirse un nuevo “aquí” más seguros en el que descansar. Pero es precisamente este peligroso deambular el que abre al perspectivismo. A esta idea de peligrosidad también se asocia la del coraje o valentía que caracteriza a todo espíritu libre. Amorin Vieira señala que “a coragem vem ser uma condição necessária para possibilitar esta [grande] saúde” (*O desafio da grande saúde em Nietzsche*. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2000, p. 70.) Si el espíritu libre no poseyera la valentía necesaria para adentrarse en la pluralidad de perspectivas, nunca podría alcanzar la “gran salud” que lo caracteriza (sobre la cuestión de la “gran salud” hemos de volver posteriormente).

⁸⁹ Nietzsche, F.; *A*, § 501, p. 499-500. Este pasaje se refiere explícitamente a la crítica de la idea del alma inmortal, idea paradigmática que como tal, representa el movimiento crítico propio de una subjetividad que busca su libertad.

El espíritu libre ha conquistado, entonces, el derecho a la experimentación. Con su crítica se ha desligado de las ataduras que supone todo intento de petrificar una tradición y ha ganado para sí la libertad de equivocarse, e incluso de extraviarse⁹⁰. Pero con esta posibilidad conquistada, ganada por ese primer salto al abismo en el que el espíritu libre se lanza al laberinto sin ninguna guía, se conquista también la posibilidad de emprender caminos tentativos; es decir, de encontrar algún hilo que conduzca provisoriamente nuestro viaje. La libertad de equivocarse es aquella que abre a la posibilidad de nuevas interpretaciones, a la creación de nuevos sentidos. Será este aspecto de experimentación, esta predisposición de tipo lúdica, la que nos va a permitir pensar el aspecto crítico en conexión con el operar afirmativo. La crítica no sólo permite, sino que también requiere este aventurarse a experiencias nuevas, a nuevas perspectivas y configuraciones de sentidos. A continuación intentaremos elucidar el aspecto creativo del espíritu libre, así como la naturaleza de la relación entre la afirmación y la negación.

B- El libre olvido

Crítica y olvido

El espíritu libre, liviano, es, entonces, aquel que puede rasgar los velos de la tradición, aniquilando las cadenas que lo atan al pasado y a los sentidos ya petrificados y constituidos. Estos dioses de la vida liviana⁹¹, como los llama Nietzsche, poseen la fortaleza para desembarazarse de la telaraña que constituyen las interpretaciones sedimentadas en las que el pasado se cristaliza y momifica. Las tradiciones son precisamente estos pasados enquistados, o lo que es lo mismo, los presentes cargados de pasado.

⁹⁰ Es este peligroso deambular, característico del espíritu libre, el que abre al perspectivismo que constituye “la condición fundamental de toda vida” (Nietzsche, F.; *MBM*, “Prólogo”, p. 18). A este respecto cabe señalar la interpretación de Julio Quesada, quien sostiene que este “caminar sin meta” que encontramos en el librepensador nos obliga a pensar la historia como “abierta, inacabada e inacabable”. El pensamiento de una vida y una historia como esencialmente “abiertas” implica a nivel gnoseológico, según este autor, el “perspectivismo-politeista” que expresa “la capacidad metafórica del hombre como impulso fundamental [que] trae consigo la imposibilidad de la síntesis absoluta”. Cf. Julio Quesada; “Epílogo. El eterno retorno como finalidad sin fin (Nietzsche y Kant)” en *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*. España, Anthropos, 1988, pp. 371-378.

⁹¹ Cf. Fragmento póstumo 17 [85]: “En conclusión: los librepensadores son los dioses de la vida liviana” en *HDH, II*, p. 290.

Ahora bien, el aspecto crítico del espíritu libre, su faceta negativa, se nos revela en esa fuerza y capacidad de desprendimiento de lo pasado y de lo presente, de esos sentidos e interpretaciones petrificadas; esto es lo que caracteriza en primer lugar al librepensador. Y es este aspecto deconstructivo el que nos permite pensar la relación entre el espíritu libre y la fuerza del olvido. Como ya lo hemos adelantado (*Vide Supra*, “Introducción”), el olvido aparece caracterizado por Nietzsche como esa atmósfera disolutiva, ese pasajero aniquilamiento que crea el “poco de silencio” para abrir sitio para lo nuevo. Sin ese “poco de *tabula rasa*” que constituye el olvido no existe la posibilidad de la novedad, de la aventura para experiencias nuevas, del extravío.

Así la potencia crítica del espíritu libre, entendida como esa capacidad de quiebre respecto de las significaciones y vivencias ya dadas, supone la potencia del olvido. El vuelo tormentoso del espíritu liviano, el desprendimiento de la tradición, y el abandono de la casa segura, implican la potencia de desprendimiento, aniquilación y liberación de lo pasado. El despegue de la tradición, ese desasimiento al que se enfrentan los espíritus libres, sólo es posible por fuerza del olvido. Desde esta perspectiva, el sentido ahistórico o facultad de olvido, pueden ser entendidos en términos de la capacidad de ruptura propia del espíritu libre. Aquel que rompe con las cadenas de su pasado y con las interpretaciones ya dadas es aquel que es capaz de olvidar. Para embarcarse en el camino de la experimentación, para reconquistar el derecho al error, es necesario poder olvidar. Aquí nos encontramos con el espíritu de ruptura, “el espíritu libre, el enemigo de las cadenas, el que no adora”⁹², el que olvida. De este modo, vemos como la crítica y el olvido se enlazan en este espacio de liberación que rompe con los sentidos creados y petrificados históricamente.

Reiterémoslo, si es necesario tener un cierto despegue y distanciamiento respecto del pasado y del presente, esto es porque sólo así el espíritu puede lanzarse al camino de la tentativa y la experimentación.

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

Ajenos me son, y una burla, los hombres del presente, hacia quienes no hace mucho me empujaba el corazón; y desterrado estoy del país de mis padres y de mis madres.

⁹² Nietzsche, F.; *AZ*, Segunda parte, “De los sabios famosos”, p. 155.

Por eso amo yo tan sólo el país de mis hijos, el no descubierto, en el mar remoto: que lo busquen incesantemente ordeno ya a mis velas.”⁹³

El espíritu liviano, este nómada espiritual que se rehusa a tener una única casa, este espíritu al que le son ajenos los hombres del presente, es como lo sostiene Desiato, “el hombre del futuro”⁹⁴. Desterrado de la patria de sus padres y de sus madres, de la tierra del pasado, es posible adentrarse en el mar remoto⁹⁵. Es ante este “mar abierto” que ha de estremecerse el espíritu libre, “con asombro, presentimiento y expectación”⁹⁶. La orfandad espiritual es el vínculo con el futuro, con la patria de los hijos que todavía no existen⁹⁷, es decir, con esa topología simbólica de la pura potencialidad. Si hemos de decir “no” a este ahora y al tiempo pasado, ha de ser en función de un futuro, futuro que en tanto tal es incierto, abierto. Por eso ordena Zarathustra a los proscritos del país de los antepasados, amar el país de los hijos, “¡el país no descubierto, situado en el mar más remoto!”⁹⁸. Amor al futuro parece ser aquí la consigna: si hemos de olvidar, de desprendernos de nuestro pasado y de nuestro presente, ha de ser en pos del futuro. Y es por este motivo por el que

⁹³ Nietzsche, F.; *AZ*, Segunda parte, “Del país de la cultura”, pp. 179-180.

⁹⁴ “El espíritu libre es el hombre que le apuesta al futuro, en contra del pasado, es el hombre intuitivo contrapuesto al racional que sólo sabe trabajar dentro de las celdillas de la tradición” (Desiato, M.; *Op. Cit.* p. 101). Los espíritus libres son, en términos de Desiato, “los hombres del cambio”, del experimento, y es por ello que significan una apuesta al futuro.

⁹⁵ Dice Nietzsche en *La ciencia jovial*: “De hecho nosotros, filósofos y ‘espíritus libres’, ante la noticia de que el ‘viejo Dios ha muerto’, nos sentimos iluminados por una nueva aurora; ante eso nuestro corazón reboza de agradecimiento, asombro, presentimiento, expectación –finalmente el horizonte se nos aparece libre de nuevo, aun cuando no esté despejado; finalmente podrán zarpar de nuevo nuestros barcos, zarpar hacia cualquier peligro, de nuevo se permite cualquier riesgo de los que conocen; el mar, *nuestro* mar, yace abierto allí de nuevo, tal vez nunca hubo antes un ‘mar tan abierto’” (§ 344, p.204). Desde nuestra perspectiva la muerte de Dios es el olvido de Dios, el despeque de este sentido petrificado que nos arroja al mar abierto de las aventuras, los peligros y las nuevas posibilidades.

⁹⁶ Como se ha podido observar, la relación entre la figura del espíritu libre y la del viajero, de aquel que se lanza al camino de la aventura y que se adentra en mares desconocidos, es relevante en el planteo nietzscheano. Cf. “El caminante y su sombra” en *HDH, T II*. Julio Quesada nos dirá en su artículo “Tragedia y espíritu mediterráneo en F. Nietzsche: De las cuatro transformaciones del espíritu” que “[el] librepensamiento, ‘Freidenkertum’, viene de la mano de dos conceptos muy aclaratorios. ‘Freigeisterei’ y ‘Vielgeisterei’ nos señalan el **cosmopolitismo** de esta razón filosófica politeísta [propia de los espíritus libres] porque quieren decir tanto ‘incredulidad’ como ‘muchos pensamientos’; pero tener muchos pensamientos es para la gaya ciencia la consecuencia de quien se sabe permanentemente en camino de conocer. ‘Vielgeisterei’ significa que se ha viajado mucho.” (*Actualidad de Nietzsche en el 150 aniversario de su nacimiento. Philosophica Malacitana*. Suplemento Nº 2. Málaga, Publicaciones de la Universidad de Málaga, 1994, p. 107.)

⁹⁷ Cf. Nota 173 de la traducción de Sánchez Pascual a *AZ* en la que hace alusión a la interpretación de Ortega de la noción de patria: “Hay, empero, otra noción de patria. No la tierra de los padres, decía Nietzsche, sino la tierra de los hijos. Patria no es el pasado ni el presente . . . Es algo que todavía no existe.” (p. 449)

⁹⁸ Nietzsche, F.; *AZ*, Tercera parte, “De las tablas nuevas y viejas”, p. 282.

los espíritus libres son llamados también “los venideros” y los “pronosticadores del tiempo por venir”⁹⁹.

Los espíritus livianos representan la fuerza necesaria que impulsa hacia el futuro. El olvido, sin el cual no hay crítica ni negación de lo pasado posible, tiene su sentido en este orientarse hacia el porvenir y la potencialidad creativa que éste implica. En este sentido, el olvido se presenta como esa *dýnamis* a partir de la cual el pasado, el presente, y el futuro se entrelazan. Será a partir de esta posibilidad de movimiento entre las esferas temporales que permite el olvido que podremos repensar la relación entre la crítica y la afirmación, la negación y la creación.

Olvido y creación

“Solo ahora te creo sano
Pues está sano quien olvidó”
Nietzsche, *La gaya ciencia*

El espíritu libre nos ha permitido pensar de manera conjunta la crítica y el olvido. Este espíritu liviano es capaz de despegarse de los velos de la tradición, razón por la cual la fuerza del olvido ha de ser su eterna compañera. Los hombres del rebaño, esos espíritus de pesadez de los que intenta separarse Zarathustra, se encuentran atados a ese tejido de sentidos ya creados, a ese mundo de la mismidad y de la homogeneidad del mercado. El espíritu independiente posee la *libertad de* quebrar estas cadenas a las que tan insistentemente se aferran los hombres amantes de la seguridad. Y esta *libertad de* es el primer rasgo que hemos analizado en torno a la figura del espíritu libre, su operar destructor, su abandonar la casa segura, su gran desasimiento. Sin embargo, ya lo advierte Zarathustra, lo más importante es la *libertad para*, libertad que gana el desasido una vez que abandona la patria de los antepasados y zarpa en busca de la tierra de sus hijos¹⁰⁰.

⁹⁹ En *Humano, demasiado humano*, dice Nietzsche que “Así como las nubes nos revelan a qué altura corren por encima de nosotros los vientos, así son en sus orientaciones los espíritus ligeros y libre pronosticadores del tiempos por venir”. § 330, p. 216.

¹⁰⁰ La distinción entre una “libertad de” y una “libertad para” es tematizada por Barrenechea en términos de un “libertad negativa” y una “libertad positiva”. Su análisis propone asimilar ambas a dos de las transformaciones del espíritu que Nietzsche propone en su *AZ* – cuestión sobre la que hemos de volver-. El momento del león corresponde, según el comentador, a la “libertad negativa” de desprenderse de las cargas más pesadas, de destruir las viejas tablas. “A liberdade negativa ou ‘liberdade de’, própria do leão, é uma ruptura com o passado”. Por su parte, la “libertad para” es entendida en términos de “libertad positiva”. “A figura da criança ilustra a modalidade positiva do arbítrio, pois ela não está ligada nem à conservação, como o camelo [Barrenechea se refiere a esta figura en términos de “libertad servil” o “pseudolibertad”], nem à

“¿Libre de qué? ¡Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre para qué?”¹⁰¹

Libertad para, eso es lo que anuncia el revoloteo turbulento del ángel tormentoso. Y ¿libre para qué? ¿Para qué todos esos dolores, soledades, esa enfermedad que atraviesa el espíritu que abandona la patria de sus madres y de sus padres? ¿Para qué la *libertad de* dejar la red de seguridad que implica sujetarse a una tradición ya constituida? El propio Zaratustra responde a nuestras preguntas: libertad para crear. “Crear -esa 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”¹⁰². Sin la experiencia del gran desasimiento, sin los dolores y soledades, sin la enfermedad a la que se enfrenta un espíritu que se vuelve libre, no puede haber libertad para crear. Son dolores de parto lo que experimenta el desasido. Hay que ser ligero para poder ser creador. Sólo los “sin casa”¹⁰³, los hijos del futuro¹⁰⁴, aquellos que han reconquistado el derecho a equivocarse y a experimentar, podrán ser creadores.

De este modo el aspecto crítico, la posibilidad de desprendernos de los sentidos e interpretaciones heredadas, abre el espacio para la creación. El espíritu libre, esta primer figura del inmemorioso, es capaz ahora de embarcarse en el camino afirmativo de la creación. Tras el abandono de toda “casa”, de todo pensar unilateral asegurador, la vida se

destruição, como o leão. O artista-criança, o lúdico-criador, é pura afirmação, pura atividade []. Ele independe do passado e do futuro, habita plenamente o presente, onde brinca gerando interpretações singulares. Este exercício alegre e fecundo do arbitrio pode caracterizar-se, também, como liberdade afirmativa ou `liberdade para.’” (*Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2000. pp. 87.88). Si bien acordamos con Barrenechea en distinguir entre una “libertad negativa” y una “libertad positiva” según se refiera a una labor destructiva o constructiva, disentimos en su caracterización de la labor creadora como una actividad que habita plenamente en el presente. Como hemos de mostrar posteriormente, en la labor creativa han de intervenir tanto el presente como el pasado y el futuro. Esto es lo que intentaremos explicar a partir de la idea de “potencialidad recreativa”. La distinción entre un sentido afirmativo y negativo de la libertad también es tematizada por E. Fink (Cf. “El superhombre y la muerte de Dios” en *La filosofía de Nietzsche*. *Op. Cit.*, pp. 79 – 88.)

¹⁰¹ Nietzsche, F.; AZ, Primera parte, “Del camino del creador”, p. 102.

¹⁰² Nietzsche, F.; AZ, Primera parte, “En las islas afortunadas”, p. 133.

¹⁰³ La expresión utilizada por Nietzsche es *Heimatlos*. *Heimat* procede de *Heim*: hogar, casa, residencia. Los “sin casa” pueden ser interpretados como estos espíritus libres que deciden abandonar la propia casa. Este es el matiz que queremos subrayar al elegir esta traducción de *Heimatlos*. En la traducción del párrafo de *La ciencia jovial* al que nos referimos, José Jara opta por traducir *Heimatlos* por “sin patria” (Ver nota 251 de la citada traducción), elección que también nos permite aludir a la idea que hemos venido trabajando de los espíritus proscritos de la patria de sus padres y de sus madres.

¹⁰⁴ “[...] Nosotros los hijos del futuro, ¡cómo seríamos capaces de estar en este hoy como en nuestra casa! Nos desagradan todos los ideales ante los que alguien todavía podría sentirse como en su casa [...] No ‘conservamos’ nada, tampoco queremos regresar a ningún pasado [...]” Nietzsche, F.; CJ, § 377, p. 247.

revela en todos sus matices y posibilidades¹⁰⁵. Y es por ello que ahora es necesario crear. En esta posibilidad radica el valor de la crítica, y también del olvido.

“Cuando ejercemos la crítica no es nada arbitrario e impersonal- es, por lo menos muy a menudo, la prueba de que en nosotros hay allí fuerzas vivas e impulsoras que expulsan una corteza. Negamos y tenemos que negar, porque algo quiere vivir y afirmarse en nosotros, ¡algo que nosotros tal vez no conocemos aún, no vemos aún!. Esto sea dicho a favor de la crítica.”¹⁰⁶

La crítica puede revelar, entonces, las fuerzas vivas e impulsoras propias de un espíritu que dice “sí”. En este sentido responde a un aspecto afirmativo del que quiere la vida. Lo que entonces aún queda por ser aclarado es la posibilidad de pensar al espíritu libre no sólo en términos de un figura de tránsito que con su operar crítico implica el perspectivismo¹⁰⁷, sino también como una metáfora que contiene, al menos en germen, un aspecto creativo y no meramente deconstructivo. La pregunta es si en la figura del espíritu libre se conjugan la “libertad de” rechazar y destruir, con la “libertad para” experimentar y crear.

Lo que intentaremos rescatar ahora en la figura del espíritu libre, más allá de su aspecto crítico, es esta capacidad creativa propio del querer afirmativo¹⁰⁸. Para ello estimamos útil recurrir al capítulo “De las tres transformaciones” de *Así habló Zaratustra*. Allí Nietzsche menciona tres transformaciones del espíritu: la del espíritu en camello, la del camello en león, y la del león en niño. Si atendemos al aspecto crítico que representa el espíritu libre, y en el que tanto énfasis hace Nietzsche, esta figura parece representar al león. De hecho, es el león el que “quiere conquistar su libertad como se conquista una presa”, y se enfrenta para convertirse en señor de su propio desierto ante el gran dragón que

¹⁰⁵ En el “Prólogo” a *Más allá del bien y del mal* Nietzsche afirma que el perspectivismo es “la condición fundamental de toda vida”. La idea del perspectivismo puede entenderse en este contexto como la posibilidad que conquista el espíritu de deambular, de viajar por nuevos caminos, de acceder a un mundo de matices y múltiples puntos de vista. Para la relación entre la cuestión del perspectivismo y la temática de la subjetividad en la obra de Nietzsche Cf. Parmeggiani, G.; *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche. Op. Cit.*

¹⁰⁶ Nietzsche, F.: *CJ*, § 307, p. 179.

¹⁰⁷ Ésta es, entre otros, la interpretación que nos propone Julio Quesada en su libro *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche. Op. Cit.* Cf. “Epílogo. El eterno retorno como finalidad sin fin (Nietzsche y Kant)”, pp. 371-378.

¹⁰⁸ En esta línea interpretativa se encuentra la propuesta de Massimo Desiato a la que ya hemos hecho alusión. Si bien su enfoque parte desde un análisis de la cultura que busca elucidar la relación entre el individuo y la comunidad, la figura del espíritu libre también aparece descrita en términos afirmativos. “La superación de la tradición cultural no puede acontecer sin la creación de otra moral: el espíritu libre no es sólo aquel que destruye la moral objetiva: es también y sobre todo el hombre capaz de generar nuevos valores y una nueva cultura” (*Op. Cit.*, p. 131).

es el “Tú debes”, los valores milenarios. El gran dragón es quien dice: “Todos los valores han ya sido creados, y yo soy-todos los valores creados”¹⁰⁹.

El león es el que combate a este gran dragón, pues es necesario crear valores nuevos, pero “tampoco el león es aún capaz de hacerlo” pues sólo puede “crearse la libertad para un nuevo crear”¹¹⁰. Si bien es verdad que el espíritu libre, al igual que león, crea las condiciones que posibilitan un nuevo crear- pues es él quien destruye el “aquí”, la “casa” segura, y nos abre a la posibilidad del perspectivismo¹¹¹, de los matices-, aún queda por determinarse si el espíritu libre, al igual que el león, es incapaz de crear nuevos valores.

En el “Prefacio” a *Humano, demasiado humano*, Nietzsche describe el aislamiento enfermizo que debe atravesar el espíritu libre como parte del recorrido que le permite llegar a esa “libertad madura del espíritu” que posibilita el acceso a muchos y contrapuestos modos de pensar. Ese peligro de perderse y quedarse sentado en cualquier rincón es parte del proceso curativo que lleva a la “gran salud”¹¹², a “ese exceso de fuerzas plásticas, curativas, reproductoras, [. . .] ese exceso que le da al espíritu el peligroso privilegio de poder vivir en la tentativa y ofrecerse a la aventura: ¡el privilegio de maestría del espíritu libre!”¹¹³. En la gran salud, en este privilegio del espíritu libre, parece estar la clave para comprender el aspecto creativo del que es capaz el espíritu liviano.

La gran salud a la que puede acceder el espíritu libre luego de largos años de convalecencia, enfermedad y sufrimiento, se caracteriza por un exceso de fuerzas plásticas, curativas, reproductoras y restauradoras. Esta fuerza plástica había sido analizada ya por Nietzsche en relación al olvido en sus *Segundas consideraciones intempestivas*:

¹⁰⁹ Nietzsche, F.; AZ, Primer parte, “De las tres transformaciones”, p. 50.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 51

¹¹¹ Cf. Cragolini, M. “III. Nihilismo integral: la filosofía del martillo” en *Nietzsche, camino y demora*. Nota 7. “Así el camello (el hombre decadente) se transforma en león (espíritu libre) en el desierto [. . .]” (p. 87). Fink, E.; *Op. Cit.*: “[La figura de] el espíritu libre, el hombre crítico y negador, el marinero audaz que navega hacia costas desconocidas y lejanas, corresponde al león” (p. 85).

¹¹² Parmeggiani describe esta “gran salud” en oposición a la salud del hombre del rebaño. “La salud del último hombre funciona con el principio de conservación (del individuo y de la colectividad), mientras que la *gran salud* funciona con el principio de autosuperación, contenido en la dimensión de la *Versuch*. El ensayo y el experimento desplazan la vida incesantemente a sus últimos límites, a sus umbrales.” (*Op. Cit.* p. 21). Esta idea de una salud propia de la experimentación y el ensayo, aparece en la tematización de Amorin Vieira de una salud mutable [*Saúde mutável*] desarrollada en su libro: *O desafio da grande saúde em Nietzsche*, *Op. Cit.* Siguiendo esta línea interpretativa, T. Long nos propone pensar la salud nietzscheana en términos “perspectivísticos” (“health is *perspectival*”). “Nietzschean health is fundamentally dynamic, and this view should no be surprise if the healthy person is but another positive manifestation of the will to power” (“Nietzsche’s Philosophy of Medicine” en: Nietzsche-Studien.. *Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 19, Berlín, Walter de Gruyter, 1990, p. 117).

“Para determinar este grado [grado en el que el sentido histórico perjudica a lo viviente] y, a través de él, el límite en el que lo pasado tiene que ser olvidado, tendría que saberse exactamente cuál es la fuerza plástica de un hombre, de un pueblo, de una cultura; me refiero a esa fuerza capaz de crecer originalmente a partir de sí misma, de transformar lo pasado y lo extraño, de curar heridas, de reemplazar lo perdido, de configurar de nuevo las formas quebradas.”¹¹⁴

El signo de la gran salud del espíritu libre radica en esta fuerza plástica que no se limita a negar lo pasado, o olvidar los sentidos creados, sino que es también potencia creativa –potencia capaz no sólo de olvidar lo pasado, sino también de transformarlo, de configurar formas nuevas para reemplazar lo perdido-. La fuerza plástica parece adecuarse a lo dicho a favor de la crítica por Nietzsche en *Aurora*. Negamos porque algo quiere afirmarse en nosotros. Olvidamos porque algo dice sí en nosotros, aún cuando todavía no sepamos qué. Olvidamos para poder crear.

Es importante destacar que la fuerza e importancia de la crítica, de la negación y del olvido, propios del espíritu libre, radican en esta posibilidad abierta por ellos para la creación de nuevos sentidos, de reemplazo de lo perdido y transformación de lo pasado y extraño. A este respecto podemos recordar un fragmento póstumo de Nietzsche que alude a esta capacidad inventiva del espíritu libre:

“El librepensador vive para el futuro del hombre, inventando nuevas posibilidades de vida y ponderando las antiguas.”¹¹⁵

Los espíritus libres no sólo son los que rasgan los hilos de la tradición sino también aquellos que descubren e inventan nuevos caminos, posibilidades y perspectivas para la vida. Este aspecto afirmativo, que constituye la potencialidad creativa, incluye y supone la posibilidad de recrear los sentidos ya dados. De hecho, la capacidad crítica no está reñida con la posibilidad de ponderar y transformar lo pasado. Nietzsche sostiene que no siempre es necesario desembarazarse de las hipótesis más antiguas y venerables dado que éstas pueden abrir el camino a nuevas formulaciones y refinamientos¹¹⁶. De manera que la crítica, el olvido y la creación no están reñidas con la posibilidad de la transformación de lo pasado. Los sentidos, hipótesis, e interpretaciones de la tradición pueden ser reconfiguradas, reformuladas, es decir, recreadas. La capacidad creativa de la fuerza

¹¹³ Nietzsche, F.; *HDH, T I*, “Prefacio”, § 4, p. 38.

¹¹⁴ Nietzsche, F.; *Cint I.*, § 1, p. 32.

¹¹⁵ Nietzsche, F.; *HDH, T I*, Frag 17 [44], p. 285.

plástica ha de ser entendida, entonces, como **potencialidad re-creativa**. El límite para el olvido y para la crítica es el mismo: la fuerza que es signo de la gran salud. Y será sólo en la tensión entre el aniquilamiento y la conservación, entre la capacidad del olvido y la memoria, entre el sentir ahistórico e histórico, donde la fuerza plástica puede crear y reemplazar lo perdido.

En la fuerza plástica se conjugan la *libertad de* y la *libertad para*, constituyendo el espacio propicio para pensar de modo conjunto la afirmación y la negación, la crítica y la creación, y olvido y la conservación de lo pasado. Estos aspectos negativo y afirmativo se entrelazan a partir de la idea de una potencia re-creativa en la que el olvido actúa como la fuerza que permite el movimiento de oscilación que se desplaza desde el pasado hacia el futuro, desde la destrucción hacia la construcción.

C-La libertad creadora

El olvido y la libertad para crear

“ Dans un parcours noir
D' un crayon si fin
Un signal blanc s' inscrit:
O, vois dans l'air l'albatros”
George Perec, *La Disparition*

La figura del espíritu libre se presenta de este modo como una vía adecuada para analizar la importancia del olvido en relación a la posibilidad de pensar de modo conjunto la afirmación y la negación. El olvido es la condición indispensable para la negación de sentidos ya dados; sin su atmósfera de aniquilamiento no existe la posibilidad de quebrar con las cadenas de la tradición. Pero el olvido también se enlaza con la potencia creativa, pues determina el límite en el que la fuerza plástica puede desenvolverse. De manera que el olvido conecta el “sí” y el “no”¹¹⁷.

¹¹⁶ Cf. Nietzsche, F.; *MBM*, § 12. Esto lo propone Nietzsche respecto de la hipótesis sobre el alma.

¹¹⁷ Recuérdese que en “De las tres transformaciones”, Nietzsche identifica la negación y destrucción con el león. Heller, E. explica que “the first step towards freedom is ‘a sacred No’ where the camel had nodded its profane assent: in the face of Duty that now issues from nowhere, and of the unending ‘Thou shalt’ that has been deprived of its lawgiver. (“Zarathustra’s three metamorphoses” en *The importance of Nietzsche. ten essays. Op. Cit.*, p. 80). Si el león representa, por su parte, el “santo no”; el niño constituye el “santo decir sí” propio de toda creación..

Como ya lo hemos recalcado, el olvido es fuerza, *dynamis*, que en tanto tal permite el movimiento de desplazamiento entre la crítica y la afirmación. Pensamos en un movimiento pendular¹¹⁸ en el que el impulso que permite oscilar entre la destrucción y la afirmación está dado por esta fuerza que es el olvido. Y esta potencia ahistórica no sólo nos permite pensar un movimiento en el que se conjugan los aspectos afirmativo y negativo, sino también el pasado, el presente y el futuro. Si el espíritu libre es “el hombre del futuro”, es porque es aquél que está dispuesto a deconstruir el pasado y el presente para embarcarse en la posibilidad de crear sentidos nuevos. Dicha creación ha de “arrastrar” las ruinas del pasado, el impulso para la creación surge de ese retroceso hacia lo que fue, que implica siempre su refinamiento y transformación.

Porque se es capaz de criticar los sentidos e interpretaciones ya creadas, se está en condiciones de elaborar nuevas visiones y valores que reemplacen y transformen lo perdido. Pensemos nuevamente en el movimiento pendular. El impulso para llegar a un extremo está dado por la posibilidad de retroceder al otro. Lo mismo nos muestra el operar del espíritu libre. Su proyección creativa hacia el futuro está dada por la posibilidad de mirar deconstructivamente el pasado. El olvido es justamente esa fuerza que mantiene viva la oscilación y que no permite que el movimiento se detenga en uno de los extremos. Es la fuerza que actúa tanto de manera destructiva como constructiva, es posibilidad de negación y de afirmación.

Hemos propuesto pensar la capacidad creativa en términos de una potencialidad recreativa porque esto nos permite plantear el obrar constructivo que se orienta a la producción de nuevas interpretaciones en términos de un operar que recrea los sentidos ya instituidos. Siempre se puede refinar y reformular viejas perspectivas, y de hecho la labor creativa lo hace. El espíritu libre es justamente el espíritu re-creativo en el que toda nueva afirmación supone un juego con el pasado, el desarrollo de una fuerza plástica que moldea sus formas con el impulso del olvido. De aquí que Desiato nos recuerde que “lo nuevo no es introducido por el hombre libre *ex nihilo*, pues la originalidad no significa ver simplemente algo nuevo, “sino ver como *nuevo* aquello que es viejo, conocido desde ya

¹¹⁸ La caracterización de la filosofía nietzscheana desde las ideas de “movimiento pendular” y tensión entre el “sí” y el “no” pueden encontrarse en Cragnolini, M.; “Filosofía nietzscheana de la tensión” en *Contrastes. Revista interdisciplinaria de filosofía*. Año 1, Vol. 1, primavera de 2001, Bs. As., EUDEBA.; y “Memoria y olvido: los avatares de la identidad en el ‘entre’” en *Escritos de Filosofía*. Academia nacional de Ciencias, Bs. As., Nº 37, 2000.

largo tiempo, visto e ignorado por todos [*HDH, T II, §200*]¹¹⁹. Nuevamente, potencia recetiva – actividad lúdico-creativa de la reconfiguración y reformulación de formas instituidas-

Crítica y creación, negación y afirmación, olvido y transformación de lo pasado se conjugan en esta figura del espíritu liviano. Este viajero que emprende muchos caminos, que vive en la tentativa y la aventura, que se ha ganado el derecho a experimentar, es también el que se ha ganado el derecho a inventar nuevos caminos, a crear sentidos nuevos. La nueva libertad conquistada, la de adoptar conclusiones provisorias, es libertad para instituir nuevas perspectivas en las que se plasmen la fuerza plástica, signo de la gran salud de los espíritus livianos. En este sentido, el espíritu libre es no sólo es destructor y creador a la vez. La libertad del espíritu libre no es meramente una libertad que abre al perspectivismo, sino también una libertad que crea nuevas perspectivas.

La figura del espíritu libre nos ha permitido pensar en conjunción los aspectos crítico y constructivo. Ha borrado de alguna manera las fronteras entre la afirmación y la negación en ese espacio abierto por la capacidad de olvido. Si el librepensador niega, es porque su impulso afirmativo y fuerza plástica pujan por liberarse. Como un ángel tormentoso, el espíritu libre construye a partir de las ruinas que él mismo ha generado.

En esta metáfora de una subjetividad propuesta por Nietzsche el aspecto negativo no puede entenderse con independencia del afirmativo¹²⁰. Yendo aún más lejos, las facetas deconstructiva y constructiva no encuentran su cabal significación sino es desde el pensamiento que los engloba en un mismo movimiento. Así, un espíritu libre no es sólo aquel que es capaz de abandonar y negar la “casa” que ha heredado, el “camino” que otros le han impuesto, sino el que a su vez es capaz de hacerlo construyendo otro “mundo” provisorio, otro camino tentativo. Su libertad, su fuerza: un león que se atreve a ser niño.

¹¹⁹ Desiato, M., *Op. Cit.*, p. 121.

¹²⁰ Cabe destacar que el aspecto creativo que hemos señalado en esta figura del espíritu libre excede la mera adopción de una máscara provisorio que sirve de la guía para la crítica. Es cierto las máscaras del alquimista, del ilustrado, del psicólogo, fisiólogo, o historiador le permiten a este espíritu crítico, desde perspectivas provisorias, operar deconstructivamente para abrir el espacio a la experimentación, al lugar del quizás y de lo tentativo. De hecho, es necesario que en un proceso de des-identificación, como el que supone toda fragmentación de la identidad constituida desde la tradición, el espíritu libre adopta una máscara identitaria transitoria. Sin embargo, estimamos que el punto central de nuestra argumentación radica en relacionar la idea de afirmación con la de potencialidad creativa-recreativa, en la que se engloban todos los aspectos señalados anteriormente.

III. El niño: el olvido lúdico

“El tiempo es un niño que juega
con los dados;
el reino es de un niño”

Heráclito, *Frag. 52*

La figura del niño nos ofrece otra metáfora de la subjetividad en la que el olvido constituye el enlace entre la deconstrucción y la construcción. En esta figura se aprecia nuevamente la relación necesaria que existe entre el aspecto crítico-negativo y el afirmativo-creativo. Tal como ya se ha observado en el análisis en torno al espíritu libre, la labor deconstructiva que conquista la libertad de desprenderse e independizarse de las cadenas de la tradición, sólo encuentra su cabal significado en su relación con la libertad para crear.

De manera que el análisis en torno a esta nueva figura del niño, nos permitirá esclarecer algunos de los aspectos estudiados a partir de la figura del espíritu libre. Nos proporcionará la oportunidad de desarrollar aún más el vínculo inescindible que planteamos entre los aspectos negativo y afirmativo. A su vez, ha de servirnos para repensar la conexión entre el olvido y la creación, así como la importancia de lo que hemos dado en llamar la potencialidad re-creativa. Por otro lado, cabe aclarar que si la primer figura que hemos analizado revelaba de modo enfático la importancia de la crítica, el análisis de la metáfora del niño resaltaré el aspecto correspondiente al operar creativo.

“¿Dónde hay inocencia? Allí donde hay voluntad de engendrar. Y el que quiere engendrar por encima de sí mismo, ése tiene para mí la voluntad más pura.”¹²¹

La voluntad más pura es la del niño que crea. Inocencia es el niño que juega el juego de la creación. Retomando la imagen del niño que juega en la arena junto al mar¹²², Nietzsche patentizará nuevamente la necesidad de la destrucción, de la acción devastadora del mar, para que se den las condiciones para el crear. El niño es este artista que construye y reconstruye, que configura formas una tras una por sobre las ruinas, llenando los espacios vacíos. Nietzsche dirá que “un devenir y un perecer, un construir y un destruir, sin justificación moral alguna, eternamente inocente, sólo se dan en este mundo en el juego del

¹²¹ Nietzsche, F.; *AZ*, Segunda parte, “Del immaculado conocimiento”, p. 182.

¹²² Cf. Nietzsche, F.; *AZ*, Segunda parte, “De los virtuosos”. “Estaban ellos jugando junto al mar [los niños], entonces vino la ola y arrastró su juguete al fondo: ahora lloran. / ¡Pero la misma ola debe traerles nuevos juguetes y arrojar ante ellos nuevas conchas multicolores!” (p. 146).

artista y del niño”¹²³. Este niño que juega a crear y a destruir nos recuerda al vuelo tormentoso y recreativo del espíritu libre¹²⁴.

Por su parte, el niño también constituye una de las metáforas más importantes para entender la importancia del olvido en este juego infinito de construcción y deconstrucción. El niño es inocencia creadora, y es olvido. Es aquel que es capaz de desprenderse del pasado sin culpa, sin mala conciencia. Y es en su fuerte capacidad de olvido, en esta fuerza activa y aniquiladora, donde parece anclarse toda su potencialidad creativa.

El desarrollo más extenso en torno a la figura del niño se encuentra concentrado en el texto nietzscheano que inaugura el período de madurez de su pensamiento: *Así habló Zaratustra*. Será fundamentalmente en esta obra donde encontraremos los elementos que posibilitan analizar al niño como una figura de la subjetividad en la que el presente, el pasado y el futuro, así como los aspectos crítico y constructivo, se encuentran enlazados entre sí a partir de la fuerza que constituye el olvido.

A- Jugando el juego del olvido

El carácter ahistórico del niño

Abandonamos la niñez cuando entendemos la palabra “era”¹²⁵. Con la conciencia del carácter “imperfecto” de la existencia, el hombre deja de ser niño. A partir de entonces, se debe “resistir contra la carga grande y cada vez más grande de lo pasado”¹²⁶, ese pasado que “opreme”, “empuja”, y hace que cada instante vivido vuelva como un fantasma para perturbar la paz del instante posterior. Dejamos de ser niños cuando quedamos atados a la cadena del tiempo pasado. Y sin embargo, aquí parece radicar nuestra condición humana.

En sus *Segundas consideraciones intempestivas*, Nietzsche sostiene que el hombre se distingue del animal por su carácter histórico, por su capacidad de recordar¹²⁷, es decir,

¹²³ Nietzsche, F.; *FG*, p.30.

¹²⁴ Fink destaca que “la esencia originaria y auténtica de la libertad como proyección de nuevos valores y de nuevos mundos de valores es aludida con la metáfora del juego. [...] la creatividad del hombre es juego.” (*Op. Cit.*, p. 85).

¹²⁵ Cf. Nietzsche, F.; *Cim I*, § 1. “Entonces entiende la palabra era, esa consigna con la que se traen para el hombre lucha, sufrimiento y hastío, para recordarle qué es en el fondo su existencia: un imperfecto que nunca se completa” (p. 30)

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ Lo histórico ha de ser caracterizado por Nietzsche en relación a tres modos en que la historia pertenece a lo viviente: le pertenece al ser activo y que se esfuerza, al que conserva y venera, y al que sufre y necesita

de “estar pendiente constantemente de lo pasado”¹²⁸. Se es hombre en la medida en que la cadena del pasado nos acompaña siempre, “por rápido que se corra”. Y es por ello que podemos afirmar con Jaspers que “sin historia, el hombre dejaría de ser hombre”¹²⁹. La condición humana se asienta en esta capacidad de retener lo pasado, de no estar atado a la estaca del instante¹³⁰. Y sin embargo, el niño es niño porque olvida.

“Por eso [el hombre] siente como si pensara en un paraíso perdido al ver el rebaño que pasta o, en familiar cercanía, al niño que no tiene que negar todavía nada pasado y que juega entre las vallas del pasado y del futuro con bienaventurada ceguera. Y sin embargo ha de ser interrumpido en su juego: demasiado pronto se lo saca del olvido.”¹³¹

Para el hombre cuyo pasado se presenta como una cadena de la que no puede escapar, la libertad del niño representa necesariamente un paraíso. El niño no se ve acechado por un pasado que se rehusa a dejar de ser un eterno y fantasmático compañero. Sólo el niño puede desprenderse de este “imperfecto” que carga todo existente histórico. La posibilidad de jugar entre las vallas del pasado y del futuro están dadas por esta libertad propia del niño respecto de lo pasado¹³². El niño no tiene que negar lo pasado porque vive en el olvido.

El niño no sólo vive en el olvido, sino que el niño *es* olvido; y por ello ha de constituir el enlace entre el pasado y el futuro. La ceguera con la que salta las vallas del

liberación. En el recordar propio de lo histórico hay una conservación, un detener un instante, una figura, un modelo, un impulso “apolíneo” creador de figuras.

¹²⁸ Nietzsche, F.; *Op. Cit.*, p. 29.

¹²⁹ Jaspers, K.; *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*. Trad. Emilio Estiú. Buenos Aires, Sudamericana, 2003, p. 253.

¹³⁰ Zuckert señala que no existe una diferencia del orden de la naturaleza entre el hombre y el animal, aún así, la memoria es lo que los diferencia. “Nietzsche begins his essay on the uses of history by admitting that he does not believe that there is a fundamental difference by nature between men and animals. Men and animals have the same desires, men merely have longer memories. This mere difference in degree produces a qualitative difference in action, however” (“Nature, History and Self: Friedrich Nietzsche’s *Untimely Considerations*” en *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 5. Berlin, Walter de Gruyter, 1976, p. 57)

¹³¹ Nietzsche, F.; *Crit I*, § 1, p. 30.

¹³² Charles Feitosa en su artículo “Da utilidade do esquecimento para a filosofia” analiza esta referencia al niño en las *Segundas Consideraciones intempestivas*, y señala que la misma constituye una de las imágenes expresivas con las que Nietzsche intenta resaltar la relevancia del olvido para la vida. “Ao observar uma criança que brinca entre as cercas do passado e do futuro, em uma serena cegueira, o homem se abala, pois lembra com nostalgia que ele também já foi capaz de esquecer. Tornar-se adulto é ser arrancado à força do esquecimento”. (Barrenechea, M., Feitosa, C. (Ed.); *Assim falou Nietzsche II. Memória, tragédia e cultura*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000, p. 16.) Las otras dos imágenes expresivas de la importancia del olvido que señala Feitosa se refieren a las alusiones nietzscheanas al carácter de ahistoricidad del animal. Cuestión que abordaremos ulteriormente.

pasado y del futuro no es otra cosa que la libertad propia del olvido. El niño juega entre las vallas del pasado y del futuro, lo que nos recuerda a la capacidad del espíritu libre de rever y reformular los sentidos ya instituidos. El olvido permite una independencia respecto de lo pasado, de los sentidos y perspectivas creadas, esta es la ligereza infantil que se torna voluntad pura de engendrar. Pero esto no significa la imposibilidad de recurrir a los viejos sentidos, de transfigurarlos y descubrir en ellos su potencial novedad. El niño salta entre las vallas del tiempo, y es por eso que puede crear incluso tomando como materiales aquello que ha destruido¹³³.

La fuerza activa del sentido ahistórico radica en la independencia respecto de lo ya dado. Y es esta independencia y libertad respecto de las cadenas de la tradición el patio en el que juega el niño. El niño juega el juego del olvido con la inocencia del creador.

La voluntad risueña

Zaratustra desciende de la montaña a sus treinta años y se reencuentra con el anciano. Éste lo reconoce y admite que Zaratustra se ha transformado, pues “Zaratustra se ha convertido en un niño”¹³⁴, en un despierto. Y es precisamente Zaratustra quien santifica la risa:

“No con la cólera, sino con la risa se mata’ Adelante, matemos el espíritu de pesadez!”¹³⁵

Zaratustra comprende que para ser ligero, para volar a las alturas como espíritu libre, hay que saber reír. El buen reír es aquello de lo que carecen los últimos hombres, pues ellos no han aprendido a reír como ríen los livianos: tormentosamente.

“¡Bendito sea ese espíritu de todos los espíritus libres, la tormenta que ríe, que sopla polvo a los ojos de todos los pesimistas!”¹³⁶

La risa de Zaratustra es la risa de un espíritu liviano, de quien no teme que sus carcajadas sean golpes de martillo. La risa es la tormenta que arrastra tras de sí los sentidos

¹³³ Recuérdese la idea del niño que juega a orillas del mar reconfigurando una y otra vez la arena con la que construye y destruye. Podemos remitirnos aquí al pasaje donde Nietzsche afirma que “[el *aeon*] transformándose en agua y en tierra, construye, como el niño, castillos de arena a la orilla del mar, edifica y derriba; de tiempo en tiempo, vuelve a iniciar el juego” (*FG*, p. 30).

¹³⁴ Nietzsche, F.; *AZ*, “Prólogo de Zaratustra”, § 2, p. 32.

¹³⁵ Nietzsche, F.; *AZ*, Primera parte, “Del leer y el escribir”, p. 71.

creados, esa ráfaga de viento que nos libera de la tradición. Es la libertad que se atreve a la irreverencia ante las hipótesis e interpretaciones veneradas. Esta es la risa disolutiva¹³⁷, que mata, y que está vedada a los espíritus veneradores.

Cuando Zaratustra baja de la montaña para llevar a los hombres su regalo de sobreabundancia y llega a la primera ciudad, se encuentra con los “últimos hombres”. A ellos ha de dirigir su primer discurso, a esa muchedumbre que integran los hombres del mercado¹³⁸. Ante las palabras de Zaratustra, la multitud lo interrumpe para mirarlo y reírse de sus enseñanzas. Pero la risa de estos hombres no es la risa disolutiva que Zaratustra ha santificado.

Zaratustra se enfrenta, entonces, con la risa helada de los hombres del mercado. Ellos ríen, pero su risa no es la del buen reír. La risa del hombre de rebaño, del hombre de la muchedumbre, no es ligera como aquella que se atreve a matar con sus carcajadas. Por el contrario, ella ha de revelarse como un modo más de estatizar y congelar los sentidos e interpretaciones existentes. Su risa no es la risa de aquel que puede negar y destruir.

En la risa helada de los hombres del pueblo hallamos el extremo opuesto del buen reír que predica Zaratustra¹³⁹. Estos hombres del rebaño que quieren todos lo mismo y que son todos iguales, nunca se atreverían a la risa sacrílega zaratustreana. Ante el temor al abismo del sin-sentido, y ante la necesidad de seguridad, su risa no puede ser destructiva. Ella ha de limitarse a la reproducción de los sentidos ya dados. Recordemos lo dicho anteriormente respecto del hombre gregario. Éste ama la regla, pues su fuerza radica en la habituación y la repetición de la tradición. Sin esta red de seguridad a la que el espíritu pesado es servil, su acción carecería de la fortaleza que brindan los pocos motivos. Y es por esto que el hombre del mercado, la chusma gregaria, ha de habitar en el mundo de la mismidad donde la diversidad es mero desquicio. En estas condiciones, el último hombre se ve inmerso en el mundo de la iterabilidad. Reiteración, reproducción, conservación: un

¹³⁶ Nietzsche, F.; *AZ*, Cuarta parte, “Del hombre superior”, § 20, p. 394.

¹³⁷ Cf. Cragnolini, M.; *Nietzsche, camino y demora*, *Op. Cit.* “Pero además del uso de armas como la razón, la ciencia, la argumentación, el espíritu libre destruye conceptos mediante la risa” (p. 88). Ver también Cragnolini, M.; “De la risa disolutiva a la risa constructiva: una indagación nietzscheana” en *Nietzsche actual e inactual*, Vol 2. Bs. As., Oficina de publicaciones del CBC, 1994.

¹³⁸ Este primer encuentro de Zaratustra con los hombres del mercado se narra en el “Prólogo de Zaratustra” a *Así habló Zaratustra*. Cf. §§ 3 a 7.

¹³⁹ “Y ahora me miran y se ríen, continúan odiándome. Hay hielo en su reír.” (Nietzsche, F.; *AZ*, “Prólogo a Zaratustra”, p. 40).

reír que sólo puede ser helado. Esta risa congela, momifica, vuelve pesado lo que toca y detiene toda posibilidad de modificación de los sentidos o de los valores.

El último hombre no puede ser un “crítico”, un espíritu libre, porque no puede deshacerse de la red de seguridad que le proporciona su mundo de sentidos estancados y estabilizados. Y por eso su risa no es la risa del “buen reír”. Sólo un espíritu sacrílego puede reír sin paralizarse ante el abismal mundo de las tentativas y de las posibilidades. “Zaratustra era amigo, en efecto, de todos aquellos que realizan largos viajes y no les gusta vivir sin peligro”¹⁴⁰, y es por ello que él puede reír de la manera en que son incapaces de hacerlo los últimos hombres. Sólo aquel que está dispuesto a enfrentarse con el peligroso mundo de la tentativo y del deambular por los caminos del quizás, podrá reír como lo hace Zaratustra: con una risa que mata, que disuelve.

Más allá de todo servilismo y gregarismo, hay que poder reír como un niño, inocentemente. Reír, derribar sentidos y valores dados. Y Zaratustra ríe porque es capaz de liberarse de las cadenas del pasado, de ese fantasma que acompaña a toda existencia. Zaratustra es un niño, Zaratustra es un olvidadizo.

“El valor que ahuyenta los fantasmas se crea sus propios duendes, -el valor quiere reír.”¹⁴¹

Ahuyentar fantasmas¹⁴², desprenderse de esa cadena de instantes que atormentan a toda existencia, eso es lo propio del reír de Zaratustra y del niño. Zaratustra ríe porque juega el juego del niño: el olvido. Si el niño no pudiera liberarse de los sentidos petrificados, si no fuera un espíritu libre, nunca podría ser niño, no podría embarcarse en su juego de construir y destruir. Reírse de todo pasado para abrir las puertas del futuro: esto es lo que hace Zaratustra.

“[. . .] y me reí de todo su pasado y de su mustio y arruinado esplendor. [. . .]

Así gritaba y se reía en mí mi sabio anhelo, el cual ha nacido en las montañas y es jen verdad! una sabiduría salvaje -mi gran anhelo de ruidoso vuelo.

¹⁴⁰ Nietzsche, F.; *AZ*, Tercera Parte, “De la visión y del enigma”, § 1, p. 223.

¹⁴¹ Nietzsche, F.; *AZ*, Primera parte, “Del leer y el escribir”, p. 70.

¹⁴² Recuérdese el pasaje de las *Segundas consideraciones intempestivas* en las que Nietzsche sostiene que: “Pero [el hombre] se maravilla también de sí mismo: no poder aprender el olvido y estar pendiente constantemente de lo pasado; por mucho, por rápido que corra, la cadena lo acompaña. Es maravilloso: el instante en un santiamén aquí, en un santiamén pasó; antes una nada, después una nada; vuelve como fantasma y perturba la paz de un instante posterior” (la negrita en nuestra) *Cim I*, §1, p. 29.

Y a menudo en medio de la risa ese anhelo me arrastraba lejos y hacia arriba y hacia fuera: yo volaba, estremeciéndome ciertamente de espanto, como una flecha, a través de un éxtasis embriagado de sol:

-hacia futuros remotos, que ningún sueño había visto aún, hacia sures más ardientes que los que los artistas soñaron jamás[...]"¹⁴³

La risa del gran anhelo de ruidoso vuelo, del pájaro que está dispuesto a quebrar a golpes de martillo los cimientos de toda casa para poder irse lejos, hacia arriba, hacia afuera, hacia futuros remotos. El que ríe es ese espíritu aventurero, amante de los que no viven sin peligro, de los que dejan la patria de sus antepasados por la tierra venidera, la de los hijos, la del futuro. Este es la risa del olvido, la que está dispuesta a envolver en su atmósfera de aniquilamiento la topología de la seguridad que implica toda veneración y adhesión acrítica a los sentidos petrificados y a las interpretaciones consolidadas históricamente.

Zaratustra es el niño que juega el juego del olvido saltando las vallas entre el pasado y el futuro con bienaventurada ceguera. Sin quedar atado a la cadena de instantes anteriores, y habiendo conquistado esta libertad risueña, Zaratustra, el niño, se embarca en este vuelo sin destino último, para adentrarse en un horizonte de futuro en el que las posibilidades y perspectivas interpretativas no están coartadas por la unilateralidad y homogeneidad que requiere un mundo y una vida segura. La risa que mata, que disuelve, que es inocente y a la vez sacrílega, sólo es posible si se juega el juego del olvido que abre al mundo de los matices y la pluralidad de sentidos.

B-Jugando el juego del crear

La última transformación del espíritu

“El juego, lo inútil, como ideal del ser pletórico de fuerza, como lo propio del ser niño. La puerilidad de Dios, παις παιζων”

F. Nietzsche

Tres transformaciones del espíritu nos enseña Zaratustra¹⁴⁴: de cómo el espíritu se convirtió en camello, y el camello en león, y el león en niño. Una vez conquistada la

¹⁴³ Nietzsche, F.: *AZ*, Tercera parte, “De las tablas viejas y nuevas”, p. 274.

libertad para crear, de lo que es capaz el león, es preciso crear. Y es por ello que es necesario el niño. Para crear nuevos valores el león rapaz debe convertirse en niño.

“Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve a sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.

Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo.”¹⁴⁵

El niño juega el juego del crear, del decir sí, ese primer movimiento, esa rueda que se mueve por sí misma y que conquista su mundo, su voluntad. El niño es el creador que se atreve a erigir un sentido propio. Por ello, el niño es olvido y un nuevo comienzo. Si no tuviese la facultad de olvidar y de desprenderse de las interpretaciones pasadas, no podría construir una significatividad propia. Y es a esta posibilidad de configurar una perspectiva que no esté atada a una tradición temerosa de toda modificación y transformación, a esta inocencia¹⁴⁶, a lo que el niño dice sí.

La libertad para crear propia del niño es la libertad de la independencia, de la posibilidad de conquistar nuevos caminos y de adentrarse en el mundo de las tentativas para poder decir sí a una nueva constelación de sentidos. Por esto ha luchado Zaratustra, por la “bondad creadora” del que puede y dice sí.

“Mas yo soy uno que bendice y qué dice sí, con tal de que tú estés a mi alrededor, ¡tu puro! ¡luminoso! ¡tu abismo de luz!- a todos los abismos llevo yo entonces, como una bendición, mi decir sí.

Me he convertido en uno que bendice y que dice sí, y he luchado durante largo tiempo, y fui un luchador, a fin de tener un día las manos libres para bendecir.”¹⁴⁷

¹⁴⁴ Ya hemos hecho alusión a este capítulo de *Así habló Zaratustra* para analizar la figura del espíritu libre como representando algo más que el león que se limita a ser el destructor de todos los valores ya creados (*Vid. supra.*: “Olvido y creación”). En esta oportunidad hemos de limitarnos a analizar lo dicho por Nietzsche en torno a la tercer transformación del espíritu.

¹⁴⁵ Nietzsche, F.; *AZ*, Primera parte, “De las tres transformaciones”, p. 51.

¹⁴⁶ Franco Ferraz señala la relación entre la inocencia, libertad, olvido y creatividad del niño. “O que da criança se resalta é a inocência, entendida como leveza que não pode ser contagiada por qualquer “tu debes” [propio de toda tradición] e como a tranquilidade de quem já conquistou liberdade e não mais precisa lutar, é, ainda, a capacidade ativa do esquecimento, associada à boa digestão, ao novo começo, e considerada por Nietzsche como condição de possibilidade de toda felicidade, saúde e presente, é também ser capaz de brincar, de jogar, em um movimento autônomo [...]” (“Das três metamorfoses: Ensaio de ruminação” en *Cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio: [o que nos faz pensar]*. Brazil, 2000, p. 52. La inocencia del niño puede ser relacionada también con su capacidad de creer en sus creaciones. En este sentido sostiene Sánchez que “[...] la figura del artista nietzscheano, creador por excelencia, entrelazada con la figura del niño: [nos muestra como] ser artista es poseer la fuerza plástica del creer en grado eminente, estar poseído por la voluntad de ilusión y apariencia hasta el punto de que se es un niño y no se está en el mundo sino como se está inmerso en un juego” (*De la última transformación*. Bs. As., Umbrales, 1994, p. 53.)

¹⁴⁷ Nietzsche, F.; *AZ*, Tercera parte, “Antes de la salida del sol”, p. 235.

Zaratustra es un niño porque ha conquistado la libertad para decir sí. En palabras de Vattimo, “el sí del niño no es fatalismo porque nace de un acto de libertad, que no consiste en aceptar conscientemente aquello de lo que no podemos escapar en ninguna forma, sino en hacernos capaces de nuevas creaciones, de crear valores y no de someternos a ellos”¹⁴⁸. Es un espíritu libre que tras abandonar la propia casa y embarcarse en un mundo de tentativas afirma una posibilidad, una perspectiva que se asume como propia. Es *su* mundo, *su* voluntad. Pero siempre sobre ese abismo que implica el haber abandonado la pretensión de una casa segura. Más allá de la voluntad de aseguramiento, de fijar un mundo de sentido de manera definitiva, y aceptando la mutabilidad de las interpretaciones, el niño dice sí porque se atreve a optar, temporalmente, por uno de los matices que ofrece la vida. Pero el niño no cae en el peligro al que está sometido todo espíritu que se arriesga a perderse en el laberinto del minotauro. El niño crea sin que ello implique la construcción de un nuevo refugio o una casa más segura todavía. La creación del niño es una creación provisoria. Es un juego que se recrea a sí mismo, es una rueda que no se detiene.

El niño crea a la manera del juego heraclíteo. Construye castillos junto al mar que serán arrastrados por la ola que da lugar a una nueva construcción. Y este juego de la creación es, entonces, también el juego del olvido. Sólo por que el niño *es* olvido puede jugar este juego eterno del crear. Sólo porque la fuerza activa del olvido arrasa como una ola que llega a la orilla lo construido, existe la posibilidad para un nuevo decir sí. *Tabula rasa* significa el olvido: este es el tablero donde juega el niño.

Debemos concluir que si bien, como Nietzsche afirma en sus *Segundas consideraciones intempestivas*, “[. . .] sólo por la energía para utilizar lo pasado para la vida, para hacer de lo ya ocurrido de nuevo historia, llega el hombre a ser hombre”¹⁴⁹, es decir, que la condición humana reside en el carácter histórico; es preciso agregar que sin olvido, el hombre no podría ser niño, es decir, creador.

¹⁴⁸ Vattimo, G.; *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Trad. Jorge Binaghi. Barcelona, Península, 2003, p. 326.

¹⁴⁹ Nietzsche, F.; *Crit I*, § 1, p.: 34. Este pasaje sustenta la tesis de Jaspers que ya hemos señalado según la cual “Sin historia, el hombre dejaría de ser hombre”.

La niñez intempestiva

El juego del niño es un juego intempestivo. Su santo decir sí, su nuevo comienzo, su olvido, constituyen su acción intempestiva, es decir, contra y por sobre la época, así como a favor de una época venidera. En la medida en que la creación del niño supone la posibilidad de decir no a todo lo pasado, a las interpretaciones que su época le impone, el acto creador del niño va en contra y por sobre su época. Pero a su vez, el niño ha de ser un enlace con el futuro, hacia la posibilidad del perspectivismo donde las interpretaciones y perspectivas no están cerradas de una vez y para siempre. El niño juega, en este sentido, a favor de una época venidera.

De modo que el niño, en tanto creador intempestivo, ha de conjugar en su voluntad creadora, no sólo la potencialidad del que bendice, del que dice sí, sino también la del que dice no. Como todo creador, como toda creación, ha de conjugar la afirmación con la negación. Sin la labor crítica que dice no a los sentidos pasados y petrificados históricamente, el niño no puede decir sí a una nueva configuración significativa. Sin la voluntad leonina que arrase con los valores ya creados, no puede haber una voluntad engendradora de nuevos sentidos.

Si no fuera propio del niño la posibilidad de derribar los sentidos construidos, éste sería incapaz de jugar el juego eterno de la creación. Si no pudiera decir no, incluso a su propio mundo, caería preso de su propio crear y quedaría atrapado en un sentido que ya no revestiría el carácter de provisorio. Recuérdese los peligros del espíritu libre, de la experiencia del desasido¹⁵⁰. El niño ha de ser un huérfano que construye una nueva casa para luego derribarla. Siempre dispuesto a reír nuevamente, a abandonar su mundo en busca de uno nuevo. El niño ha de ser, entonces, el eterno huérfano, el eterno expatriado.

El juego del niño, este juego del olvido y de la creación, es el juego del circular destruir para luego construir, y de destruir para volver a construir. Y nuevamente el olvido es la fuerza que constituye el vínculo entre la negación y la afirmación, el pasado y el futuro. Sin la potencia del olvido, el niño no podría jugar el juego de la creación intempestiva. Hemos de remitirnos nuevamente a la idea del movimiento pendular cuya

¹⁵⁰ Basta recordar la escena descrita en el libro cuarto de *Así habló Zaratustra* en la que los hombres superiores, luego de haber aceptado la muerte de Dios, acaban por construirse otra fe, otro dios, otra casa segura. Estos hombres superiores terminan alabando al asno como su nuevo dios. Cf. *AZ*, Cuarta parte, "El despertar" y "La fiesta del asno".

fuerza propulsora es el olvido, y cuyos extremos son la negación y la afirmación, el pasado y el futuro. Sin el impulso dado por la potencia del olvido, el movimiento se detiene. Es por ello que el niño, el creador, el que salta las vallas entre el pasado y el futuro y juega el eterno juego de la destrucción-construcción, es un inmemorioso, un olvidadizo.

C- El niño inmemorioso

La creación intempestiva

La figura nietzscheana del niño nos ha permitido profundizar la relación ya planteada a propósito de la metáfora del espíritu libre entre el olvido, la negación y la afirmación. Lo que Nietzsche dijo a propósito de la crítica, vale nuevamente para el obrar del niño. Negamos porque algo quiere afirmarse en nosotros. El niño es olvido porque siempre está dispuesto a decir no para poder decir sí. Sólo así puede ser un nuevo comienzo.

El niño es olvido, y por ello juega el juego de la creación. Y no podemos pensar este juego intempestivo de la creación sin remitirnos a la relación entre el olvido y la fuerza plástica del que es constitutivo; pues sin olvido no hay desarrollo de la fuerza plástica. El niño es eminentemente olvido, y representa por lo tanto una pura potencialidad creativa. Su fuerza plástica ha de permitirle reemplazar lo perdido, construir allí donde la ola sólo ha dejado escombros; transformar lo pasado y lo extraño, configurando nuevas formas de interpretar al mundo. El niño es así el puente entre el pasado y el futuro, un saltar de un lado al otro con la ceguera del creador que no teme bailar sobre el abismo.

La risa del niño es la risa del creador, de aquel que mata para dejar espacio a las configuraciones de nuevos mundos. Reír que disgrega sentidos para reconfigurar nuevos espacios de significatividad.

De este modo, la figura del niño se nos presenta como una metáfora adecuada para pensar la subjetividad a partir del olvido. En él se conjugan a partir de la fuerza que constituye el olvido, la creación y la destrucción. El niño sólo es niño porque olvida, solamente así puede encontrar *su* mundo y *su* voluntad. El niño es puente, es creador, es volente, es vidente, es futuro. Pura potencialidad re-creativa en la que se conjugan los aspectos creativos, reconfigurativos, y lúdicos. Cuando se saltan las vallas entre el pasado

y el futuro con la inocencia del niño, se está en posición de recrear los sentidos hasta entonces venerados, así como de crear nuevas interpretaciones en el espacio lúdico de la libre experimentación. Esta potencia lúdico-recreativa que vemos en el niño nos remite, desde la óptica que aporta esta figura de la subjetividad, a la fuerza plástica que es el signo de la gran salud de los espíritus libres. La creación lúdica del niño ha de entenderse también en términos de esa fuerza que es capaz de crecer originalmente a partir de sí misma para llenar “los espacios vacíos”.

Inocencia es el niño, olvido y un nuevo comienzo. . . un juego intempestivo del olvido y la creación. El niño: el creador inmemorioso.

D- La amistad como juego recreativo

El tratamiento nietzscheano de la amistad en *Humano, demasiado humano*

“¿Has visto dormir a tu amigo – para conocer cuál es su aspecto? ¿Pues qué es, por lo demás, el rostro de tu amigo? Es tu propio rostro, en un espejo grosero e imperfecto”

Nietzsche, F.; Así habló Zaratustra.

La potencialidad re-creativa es la que nos permite pensar a las figuras del espíritu libre y del niño en términos de continuidad. En la medida en que el espíritu libre abandona su casa segura y se embarca en el mundo de los matices afirmando caminos provisorios, es un niño que al jugar en la arena destruye su castillo para construir uno nuevo. Y nuevamente tenemos aquí al olvido como la fuerza activa que permite poner en movimiento el péndulo que retrocede hacia el pasado con su crítica para avanzar hacia el futuro con nuevas formulaciones e interpretaciones.

De allí que toda interpretación, y en especial toda perspectiva nueva que se atreva a ser sacrílega y abandonar el ámbito de la veneración, supone un violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar, falsear, es decir, un desarrollo de la fuerza plástico-recreativa¹⁵¹ - re-creación lúdica de sentidos en la reconfiguración de significatividades:

¹⁵¹ “[. . .] aquel renunciar del todo a la interpretación (al violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar, falsear, y a todo lo demás que pertenece a la esencia del interpretar)- esto es, hablando a grandes rasgos, expresión tanto de un ascetismo de la virtud como de una negación de la sensualidad (en el fondo, es sólo un modus de esa negación)”. Nietzsche, F.; *GM, T III*, § 24, pp. 173-174.

esto es lo propio de la apropiación de lo extraño y del reemplazo de lo perdido propio del desarrollo de la fuerza plástica-. Como una ilustración de este operar interpretativo nos encontramos con el tratamiento nietzscheano en torno a la amistad, tal como se presenta en *Humano, demasiado humano*. Allí Nietzsche volteará su mirada a los griegos, iniciando un movimiento de resignificación que por medio de la crítica irá esbozando un nuevo camino en el que las ruinas de las interpretaciones previas se integran en una nueva configuración.

“*El pariente como el mejor amigo*. Los griegos que tan bien sabían lo que es un amigo- de todos los pueblos son los únicos que tienen una profunda, múltiple sustanciación filosófica de la amistad, hasta el punto de haber sido los primeros, y hasta ahora los últimos, a quienes el amigo se les ha aparecido como un problema digno de solución-, estos mismos griegos designaron a los *parientes* con un término que es superlativo de la palabra amigo. Esto me resulta inexplicable.”¹⁵²

Los griegos como filósofos de la amistad. El amigo como pariente¹⁵³. Aquí se inicia el eterno juego de la recreación para transformar lo pasado y lo extraño, lo inexplicable, reconfigurando las formas quebradas.

Gran parte de lo tematizado por Nietzsche en torno a la amistad supone una operación deconstructiva en torno a la frase que se atribuye a Aristóteles: “Amigos, no hay amigos”¹⁵⁴. Esta es la conclusión inevitable de quien no se percata de las diferencias inevitables y multiplicables que existen entre los hombres y que hacen que sólo en la ilusión y el error sea posible la amistad. Quizás porque se piensa que sólo un pariente puede ser un amigo, haya que concluir que no hay amigos.

Pensemos en la imposibilidad de la amistad aristotélica¹⁵⁵, de la amistad perfecta¹⁵⁶ cuyas condiciones son la reciprocidad, la igualdad, y la estabilidad propia de una *hexis* que se da entre hombres buenos y virtuosos, entre pares.¹⁵⁷ De allí que para el estagirita el amigo sea “un otro sí mismo” (*héteros autós ho filós estín*)¹⁵⁸. Nietzsche parece tener muy

¹⁵² Nietzsche, f.; *HDH, T I*, § 354, p. 193.

¹⁵³ Parientes: φίλτατοι.

¹⁵⁴ Cf. Nietzsche, F.; *HDH, T I*, § 376.

¹⁵⁵ El tratamiento aristotélico de la amistad al que al que hacemos alusión se encuentra en los libros VIII y IX de su *Ética nicomáquea*. Para un análisis de la importancia de la amistad en la filosofía de Aristóteles ver. Nussbaum, M; “The vulnerability of the good human life: relational goods” en *The fragility of Goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Estados Unidos, Cambridge University Press, 1986, pp. 343-372.

¹⁵⁶ Aristóteles clasifica la amistad en tres tipos: la amistad por interés, la amistad por placer, y la amistad perfecta a la que hemos aludido. (Cf.; Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VIII, 3, 1156 a 5 -35)

¹⁵⁷ Cf. Aristóteles, *Op. Cit.*, VIII, 5-6, 1157 b 5-1158 b 10.

¹⁵⁸ Cf. Aristóteles, *Op. Cit.*, IX, 4, 1166 a 30-35.

presente lo dicho por Aristóteles al sostener que “[. . .] la buena amistad nace cuando se estima mucho al otro y ciertamente más que a sí mismo, cuando asimismo se le ama pero no tanto como a sí y cuando finalmente, para facilitar el trato, se sabe agregar el delicado *toque* y aura de la intimidad pero al mismo tiempo se guarda uno prudentemente de la intimidad real y propiamente dicha y de la confusión entre el yo y el tú”¹⁵⁹. La buena amistad ya no se concibe al modo aristotélico como “[. . .] la de los hombres buenos e iguales en virtud”¹⁶⁰, sino cuando la igualdad se rompe y el otro, el amigo, ya no es un sí mismo, es decir, cuando el yo y el tú no se confunden. Recordemos la interpretación de Derrida: “La ‘buena amistad’ supone la desproporción. Exige una cierta ruptura de reciprocidad o de igualdad, la interrupción también de toda fusión o confusión entre tú y yo. [. . .] ‘la ‘buena amistad’ supone, ciertamente, un cierto aire, un cierto toque (*Anstrich*) de ‘intimidad’, pero una intimidad sin intimidad propiamente dicha’. Esta nos exige abstenernos ‘sabiamente’, ‘prudentemente’ (*weislich*) de toda confusión, de toda permutación (*Verwechslung*) entre las singularidades del tú y del yo”¹⁶¹. Si no hemos de permutar el tú y el yo, si hemos de guardarnos de la intimidad real, el amigo nunca ha de ser “un otro sí mismo”.

La amistad ha de guardarse de la cercanía e intimidad excesiva, pues “[. . .] si vivimos demasiado cerca de una persona, nos ocurre lo mismo que si tocamos una y otra vez un buen grabado con los dedos desnudos: un buen día ya no tenemos en las manos más que un papel malo y sucio, y nada más”¹⁶². Es este *pathos* de la distancia, este tierno rechazo el que permite al otro preservarse como tal. Y el amigo ha de ser ese otro que permanece en su alteridad no reductible a la mismidad¹⁶³.

La buena amistad supone la irreciprocidad¹⁶⁴, la desigualdad, la distinción entre el otro -el tú, el *heteros-*, y el sí mismo -el yo, el *autós-*. La buena amistad, entonces, supone la ausencia de la amistad perfecta, e incluso podríamos decir su inversión.

¹⁵⁹ Nietzsche, F.; *HDH, T II*, § 241, p. 82.

¹⁶⁰ Aristóteles, *Op. Cit.*, VIII, 1156 b 7.

¹⁶¹ Derrida, J.; “Esta verdad loca: el justo nombre de la amistad” en *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, España, Trotta, 1998, p. 81.

¹⁶² Nietzsche, F.; *HDH, T I*, § 428, p. 211.

¹⁶³ Para un análisis de la amistad nietzscheana en términos de la ruptura con la lógica de la mismidad y de la igualdad, cf. Cragnolini, M.; “Nietzsche: la imposible amistad” en *Estudios de filosofía*, N° 209, Peru, 2003.

¹⁶⁴ Si el amigo no es, ni puede ser, un otro sí mismo, si el rostro del amigo es el propio rostro, pero en un espejo grosero e imperfecto; el amigo ya no ha de ser un reflejo de mí mismo; y por ello, ha de exigir cierta ruptura de la reciprocidad. Mi amigo no ha de ser mi prójimo.

En el análisis de estos párrafos de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche opera al modo del espíritu libre que destruye para poder construir. Como un niño que derriba el castillo de arena existente, arremete contra la interpretación griega de la amistad, para tender sus brazos hacia una nueva forma de concepción de la misma. Pero ello no implica la mera destrucción de los sentidos pasados, sino, como se ha podido observar, la reconfiguración y reformulación de las perspectivas petrificadas. La potencialidad re-creativa extiende sus manos para reconfigurar el pasado en pos de una perspectiva más fértil que permite desplazarnos hacia el futuro. Recordemos lo señalado por Desiato, toda nueva creación, “[. . .]lo nuevo [,] no es introducido por el hombre libre *ex nihilo* [. . .]”¹⁶⁵, sino que implica la posibilidad de re-crear los sentidos ya dados. Es un remontarse al pasado para iniciar un camino hacia el futuro, un destruir los sentidos ya dados para configurar nuevas interpretaciones. Éste es el juego del niño y ésta es la libertad del espíritu libre: la fuerza y potencialidad re-creativa que se ponen al servicio de la creación de “nuevas posibilidades y visiones del mundo”.

Este breve *excursus* por el tratamiento nietzscheano de la amistad tal como aparece en algunos de los párrafos de su primer escrito “positivista”, nos ha permitido ver el operar propio de toda nueva interpretación, en la que el recortar, omitir, falsear, y violentar es inevitable. Es la injusticia propia de toda perspectiva que se atreve a tener una mirada sacrilega del pasado por amor al futuro. El león que se atreve a ser niño.

¹⁶⁵ Desiato, M.; *Op. Cit.*, p. 121.

IV- El inmemorioso

Imaginemos un ejemplo extremo, un hombre que no tuviera en absoluto la capacidad de olvidar¹⁶⁶. Pensemos en Funes el memorioso, un hombre de memoria infalible en cuyo abarrotado mundo “no había sino detalles, casi inmediatos”¹⁶⁷. Pensemos en este personaje que, como dice Borges, es incapaz de pensar. Funes representa el caso extremo de la absoluta incapacidad para olvidar. Y es también el caso extremo del incapaz para crear. Funes el memorioso- el infértil- es el habitante eterno de la tierra de los padres y de las madres, el proscrito de la patria de los hijos. Sin la ayuda de la potencia activa que representa el olvido, la vida se limita a un mundo de reiteración e iterabilidad minuciosa de lo existente. El destino trágico de Funes, su condena, es vivir en este universo reproductivo, atado a la cadena del pasado. Un memorioso, un sujeto sin futuro.

Las figuras del espíritu libre y del niño nos han permitido pensar la importancia del olvido para el tratamiento de la subjetividad. Tanto el espíritu libre como el niño son figuras de lo que podríamos llamar el inmemorioso, entendiendo por ello metáforas de la subjetividad en las cuales el olvido desempeña un rol central. Tanto en uno como en otro, la capacidad del olvido se presenta como un elemento indispensable, sin el cual el espíritu libre y el niño no serían lo que son. El olvido constituye la fuerza que impulsa el movimiento de la construcción y la destrucción, a la vez que enlaza el pasado, el presente y el futuro.

A continuación, intentaremos analizar y definir aún más esta figura del inmemorioso u olvidadizo que se ha ido esbozando a partir de los análisis anteriores, intentando reflexionar sobre la viabilidad de la misma como un modelo de subjetividad.

¹⁶⁶ Este ejemplo extremo lo propone Nietzsche: “Imagináos un ejemplo extremo: un hombre que no tuviera en absoluto la capacidad de olvidar, que estuviera condenado en todas partes a ver un devenir; semejante persona ya no cree en su propio ser, ya no cree en sí misma [...]” en *Cint I*, § 1, p. 31. Nietzsche imagina al hombre incapaz de olvidar como entregado al devenir absoluto. Este ser, por otro lado, estaría anclado a la pura conservación de lo ya ocurrido, sin poder deshacerse de nada. Esta consecuencia es la que no interesa ahondar, y la que permite el paralelismo con la figura borgeana de Funes.

¹⁶⁷ Borges, J.L.; “Funes el memorioso” en: *Obras Completas*. Tomo I. Bs. As., EMECE, 1989, p. 490.

A- Devenir inmemorioso

Sobre la utilidad y el perjuicio del olvido para la vida

La tesis en torno a la cual giran las *Segundas Consideraciones intempestivas* sostiene que “lo histórico y lo ahistórico son igualmente necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo y de una cultura”¹⁶⁸. Y esto es así por dos motivos fundamentales. Primero, porque existe un grado de sentido histórico en el que lo viviente se perjudica y finalmente sucumbe. Segundo, y teniendo en cuenta lo anterior, porque la historia puede servir a la vida, y sólo en la medida en que así sea “hemos de servirla a ella”¹⁶⁹.

La historia es útil para la vida. Ella necesita el servicio de la historia en la medida en que ésta le pertenece¹⁷⁰. A pesar de ello, la historia puede ayudar a conservar la vida, pero lo que no puede nunca es producirla¹⁷¹. En la medida en que la historia es conservación y detención de sentidos y estructuras constituidas, nunca puede producir el movimiento y el devenir propio de la vida, de “ese poder oscuro, impulsivo, que se desea siempre a sí mismo”¹⁷². El exceso de sentido histórico¹⁷³, de esta capacidad para retener y conservar lo pasado, puede ser perjudicial. Si “impera sin límites y saca todas sus consecuencias, le quita las raíces al futuro porque destruye las ilusiones y les quita a las cosas existentes la única atmósfera en la que pueden vivir”¹⁷⁴.

La vida reclama el olvido, necesita ese “pasajero aniquilamiento”. Sin olvido, no hay vida, no hay cambio¹⁷⁵. Cabe recordar la caracterización nietzscheana de la vida¹⁷⁶ propuesta en *La genealogía de la moral*:

¹⁶⁸ Nietzsche, F.; *Cint I*, §1, p. 33.

¹⁶⁹ Nietzsche, F.; *Cint I*, “Prólogo”, p. 26.

¹⁷⁰ “Pero que la vida necesita el servicio de la historia tiene que ser comprendido con la misma claridad que la tesis-que más tarde habrá que probar- de que un exceso de historia daña lo viviente. En tres aspectos pertenece la historia a lo viviente: le pertenece como al ser activo y que se esfuerza, le pertenece como al que conserva y venera, le pertenece como al que sufre y necesita liberación. A esta tríada de relaciones le corresponde una tríada de clases de historia, en la medida en que es posible distinguir un tipo **monumental**, un tipo **anticuario** y un tipo **crítico** de historia.” (Nietzsche, F.; *Op.Cit.*, § 2, p. 41.)

¹⁷¹ Cf. Nietzsche, F.; *Op. Cit.*, § 3. “Ella [la historia anticuaría] sabe precisamente sólo conservar la vida, no producirla; por eso subestima siempre lo que está en devenir” (p. 55).

¹⁷² Nietzsche, F.; *Op. Cit.*, § 3, p. 56.

¹⁷³ Cabe aclarar que las *Segundas Consideraciones Intempestivas* también se presentan como un diagnóstico y crítica de la época. Nietzsche denuncia como una “virtud hipertrofiada” de su época el exceso del sentido histórico, el que es calificado como una enfermedad. (Cf. “Prólogo”, pp. 25-28)

¹⁷⁴ Nietzsche, F.; *Op. Cit.*, § 7, p. 90.

¹⁷⁵ Charles Feitosa señala a este respecto en su artículo “Da utilidade do esquecimento para a filosofia” en: *Op.Cit.*, que la “tese [nietzscheana] mais radical é a de que não apenas vive-se melhor quando se sabe esquecer, mas que é impossível viver sem esquecer” (p. 16).

“[. . .] la vida actúa esencialmente, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, **aniquilando**, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter.”¹⁷⁷

Este aspecto disolvente¹⁷⁸, disgregante, de la vida es el que posibilita el olvido. Y es también lo que la vida necesita para que las raíces de su futuro no se sequen y las ilusiones no se destruyan. Sin esta atmósfera de aniquilamiento no se dan las condiciones para que surjan nuevas interpretaciones, sentidos y perspectivas. Es por este motivo que el aspecto disolvente de la vida ha de ser pensado conjuntamente con su carácter afirmativo o creativo¹⁷⁹.

“Pero con ello [Idiosincrasia de la adaptación] se desconoce la esencia de la vida, su voluntad de poder; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas [. . .]”¹⁸⁰

La vida exige el olvido porque precisa la atmósfera disolvente que éste proporciona para que sus fuerzas creen nuevos sentidos y nuevas formas. La vida reclama el olvido a favor del futuro, de las nuevas posibilidades interpretativas. De allí que Nietzsche no se limitará a sostener la necesidad tanto de lo histórico como de lo ahistórico, sino que extremará la importancia de la capacidad del olvido o del sentido ahistórico:

“Tendremos entonces que considerar la capacidad de poder sentir en cierto grado ahistóricamente como la más importante y original, en la medida en que en ella reside

¹⁷⁶ En estos pasajes citados de *La genealogía de la moral* se puede apreciar la identificación nietzscheana entre voluntad de poder y vida. De modo que estos rasgos señalados respecto a la vida son asignados también a la voluntad de poder, la cual reviste, entonces, este doble aspecto disolutivo-constructivo. La voluntad de poder, entonces, puede ser entendida como este movimiento que es constructivo y deconstructivo a la vez. En términos de las fuerzas, la voluntad de poder se presenta “como conjunto de fuerzas que se disgregan y se unen temporariamente [. . .] [como] manifestación clara del operar de las fuerzas en su continuo proceso de unión-disgregación” (Cragnolini, M.; “Extrañas amistades” en *Perspectivas nietzscheanas*. Bs.As., EUDEBA, 1998. Año VII. N° 7 y 8, p 105.) La interpretación de la *Wille zur Macht* en términos de fuerzas nos aporta una interesante perspectiva para el tratamiento del olvido, especialmente si se tiene presente la descripción nietzscheana del mismo como un tipo de fuerza activa.

¹⁷⁷ Nietzsche, F.; *GM*, “Tratado segundo: ‘culpa’, ‘mala conciencia’ y similares”, §11, p. 86-87. La negrita es nuestra.

¹⁷⁸ Vattimo enfatiza este aspecto disgregante de la voluntad de poder. “Como puede verse, encontramos aquí los límites es que eterno retorno y voluntad de poder se muestran como principios más bien disolutivos que constructivos”. (Vattimo, G.; *Introducción a Nietzsche*. *Op. Cit.*, p. 117).

¹⁷⁹ Desde una óptica de tipo hermenéutica, este aspecto de la voluntad de poder nos remite a lo que Cacciari entiende como el carácter estructurante de la misma, el cual responde a “la posibilidad de una logicización efectiva del mundo”. Cacciari, M. *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*. Trad. Romero Medina, México, Siglo XXI editores, 1982, p. 71.

¹⁸⁰ Nietzsche, F.; *Op. Cit.*, p. 90.

el fundamento sobre el cual puede crecer algo justo, sano y grande, algo verdaderamente humano.”¹⁸¹

Sin la capacidad del olvido, la vida se “momifica” hasta secarse¹⁸². Sólo porque existe esta fuerza activa del sentido ahistórico, lo viviente puede desarrollarse, las grandes acciones llevarse a cabo y los acontecimientos producirse. Sin la fuerza disolvente que representa el olvido, no hay lugar para la creación y la experimentación¹⁸³. Recordemos que el espíritu libre sólo puede adentrarse al mundo de la tentativa y el niño jugar el juego de la creación porque son capaces de olvidar. En esta potencialidad disgregante radica todo futuro, toda innovación e incluso toda felicidad¹⁸⁴. Y es por esto por lo que el sentido ahistórico se revela como lo más original e importante.

Lo dicho respecto del olvido para la vida, para lo viviente en general¹⁸⁵, será retomado por Nietzsche en su obra tardía: *La genealogía de la moral*. Aquí se acotará el tratamiento en torno a la capacidad de olvido a su importancia para el hombre. Lo dicho en ambos textos ha de proporcionarnos la clave para entender la importancia del olvido a la hora de pensar un modelo de subjetividad. Esto es lo que pretendemos hacer al plantear la “figura del inmemorioso”, en la cual el olvido se ha de revelar como el rasgo central a partir del cual se unen los dos aspectos centrales de la vida: el disolutivo y el constructivo. El

¹⁸¹ Nietzsche, F.; *Cim I*, § 1, p. 34.

¹⁸² “[...] cuando el sentido histórico ya no conserva la vida sino que la momifica, entonces se seca el árbol poco a poco, de manera antinatural, desde arriba hacia las raíces; y finalmente también las raíces perecen”. (Nietzsche, F.; *Op. Cit.*, § 3, p. 54).

¹⁸³ Es pertinente traer a colación la distinción que propone Jacques Le Rider entre un “olvido positivo”, que es el que venimos tematizando, y un “mal olvido”, que implica una traición a la memoria de la voluntad que le permite al hombre realizar promesas [este tema Nietzsche lo tematiza en *GM*, T II, §§ 2-3]. “Nul mieux que Nietzsche n’a établi la distinction entre le ‘mauvais oubli’, l’oubli traître, lésion de mémoire – et l’ ‘oubli positif’, force de vie [...]” (“Oubli, mémoire, histoire dans la ‘Deuxième considération inactuelle’” en *Nietzsche moraliste. Revue germanique internationale*. Paris, Puf, 1999, p. 210.). Para la cuestión de la memoria de la voluntad ver: Jara, J.; “El olvido y la memoria de la voluntad” en *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. España, Anthropos, 1998, pp. 260-267; Havas, R.; “Chapter 5: The individual and the herd.” en *Nietzsche’s Genealogy. Nihilism and the Will to Knowledge*. Cornell University Press, 1995, pp. 182-238. En este último texto el autor tematiza un aspecto que nosotros hemos dejado de lado pero que es pertinente mencionar. Desde la perspectiva de la posibilidad de realizar promesas, la memoria adquiere una clara dimensión prospectiva. “For, in his view [Nietzsche’s view], to be an individual is to have the right to make promises, and someone who has that right is someone who can ‘stand security’ for his future.”(p. 189).

¹⁸⁴ “Pero en la más pequeña y en la más grande felicidad es siempre una cosa por lo que la felicidad llega a ser felicidad: poder olvidar o, expresado de forma más erudita, la facultad de sentir ahistóricamente durante su duración”. Nietzsche, F.; *Op. Cit.*, § 1, p. 31.

¹⁸⁵ Es pertinente recordar la referencia indistinta que Nietzsche hace de los términos “hombre”, “individuo” o “persona”. A los efectos de nuestra interpretación estas expresiones son distintas alusiones que nos permiten plantear un modo de concebir la subjetividad en el cual el olvido desempeña un rol central.

olvido es justamente el enlace necesario entre ambos, es a la vez disolutivo y creativo. Es la unión entre todo pasado y todo futuro.

Nietzsche enfatiza la importancia del olvido, sin el cual la vida y el hombre perecen. Es una fuerza positiva, activa, para usar la terminología de la obra de 1887. Es la fuerza sin la cual no hay futuro, no hay creación. “Sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*”¹⁸⁶. Sin olvido no hay vuelo, no hay juego, no hay risa.

Devenir animal: la inhumana humanidad

El olvido es la condición fundamental de la vida sin el cual se perece. Sin olvido el hombre no puede ser un creador, no puede tener esperanzas, no puede ser futuro. Y sin embargo, el hombre es hombre en virtud de su carácter histórico. Si no pudiese comprender el sentido de la palabra “era”, si la cadena de sus viejas vivencias no lo acompañasen, el hombre no sería hombre. Sólo el animal es completamente ahistórico. Y sin embargo, esto es precisamente lo que admira y envidia el ser humano: el vivir ahistóricamente, como el rebaño:

“Observa el rebaño que pasa pastando delante de tí: no sabe qué es ayer, qué es hoy, da saltos, come, descansa, digiere, salta de nuevo, y así desde la mañana hasta la noche y de día en día, atado muy corto con su placer y su disgusto a la estaca del instante, y por eso ni melancólico ni harto. Ver esto le halaga mucho al hombre, porque ante el animal se enorgullece de su condición humana; y mira sin embargo con envidia la felicidad de aquél, pues lo único que quiere es vivir sin hartazgos y sin dolores, y lo quiere en vano porque no lo quiere como el animal.”¹⁸⁷

El hombre envidia al animal porque éste no arrastra la pesada carga de lo pasado. Nada oprime al animal, porque nada recuerda. Es el absoluto olvidadizo. La ahistoricidad es lo que comparten hombre y animal. La pregunta parece ser: ¿ha de devenir animal el hombre que olvida? ¿es necesario devenir animal para olvidar? Y la respuesta, *prima facie*, parece ser afirmativa. Todo hombre que actúa, olvida. Pues la acción requiere el olvido. Todo hombre que crea, olvida. Pues sin olvido sólo hay momificación y repetición de lo mismo. Todo espíritu que conquista su libertad, olvida. Pues la liberación supone el olvido

¹⁸⁶ Nietzsche, F.; *GM*. “Tratado Segundo: ‘culpa’, ‘mala conciencia’ y similares”, §1, p. 66.

¹⁸⁷ Nietzsche, F.; *Cint I*. §1, p. 29.

de las cadenas¹⁸⁸. Y en este sentido, hay que devenir animal: para actuar y para crear hay que olvidar, es decir, hay que sentir ahistóricamente como lo hace el rebaño.

Todo obrar humano, supone cierto grado de inhumanidad, en tanto la ahistoricidad es la característica distintiva y excluyente del animal. Y sin embargo, “sólo por el hecho de que el hombre, pensando, volviendo a pensar, comparando, separando, combinando, limita ese elemento ahistórico, sólo porque dentro de esa nube de bruma que lo envuelve surge un claro y brillante rayo de luz . . . , es decir: sólo por la energía para utilizar lo pasado para la vida, para hacer de lo ya ocurrido de nuevo historia, llega el hombre a ser hombre”¹⁸⁹. El hombre deviene animal sólo para devenir hombre, o mejor dicho, para devenir sujeto inmemorioso. Sin la fuerza del olvido, no hay energía suficiente para utilizar lo pasado para la vida, es decir, para re-crear el mundo en el que sólo habita el hombre. Esta es la inhumana humanidad: el olvido -un olvido humano, demasiado humano en el que esa fuerza animal por excelencia se pone al servicio de la vida, de la historia y del hombre-. Nuevamente, el olvido como puente entre el hombre y el animal, entre el pasado y el futuro, entre la destrucción y la creación. Tal como lo afirma Barrios Casares, éste es un olvido humano y no “mero olvido animal”, pues es el olvido de una “voluntad creadora que afirma por el contrario [a diferencia del espíritu de pesadez] que todo está por venir”¹⁹⁰. Es el olvido que deja de ser una estaca del instante para ser un puente al futuro.

Es necesario pensar al olvido en términos de lo que Nietzsche llama “asimilación anímica”, la que permite al igual que la asimilación física del cuerpo, la “digestión” de lo vivido y experimentado por nosotros. El término que utiliza Nietzsche para referirse a este obrar propio de la capacidad de olvido es: *Einverseelung*. En él se encuentra una importante clave para pensar la figura del inmemorioso. El prefijo *ein-* alude a la idea de un movimiento interno y *ver-* a una transformación, que ocurren en un proceso *-lung-* al interior del alma *-Seele*¹⁹¹. Y este es el modo en que debemos entender el olvido

¹⁸⁸ “[...] esta situación -ahistórica, completamente antihistórica- es el seno materno no sólo de una acción injusta, sino también de toda acción justa; y ningún artista logrará su cuadro, ningún general su victoria, ningún pueblo su libertad sin haberlos anhelado y empeñosamente buscado en semejante situación ahistórica”. Nietzsche, F. *Op. Cit.*, p. 35.

¹⁸⁹ Nietzsche, F.; *Cint I*, § 1, p. 34.

¹⁹⁰ Barrios Casares, M.; *La voluntad de poder como amor*. España, Ed. del Serbal, 1990, p. 133.

¹⁹¹ Franco Ferraz explica la importancia de este término *Einverseelung* para comprender la asociación nietzscheana de la actividad del olvido a un proceso de digestión. “A língua alemã dispõe desse termo [*Einverleibung*] para aludir ao complexo processo fisiológico da nutrição. Tal palavra é composta a partir das idéias de um movimento para dentro (*ein-*), de transformação (*ver-*), do substantivo corpo (*Leib*) e de um

propriadamente humano: como un proceso de negación–aniquilación que ocurre al interior del alma -del espíritu donde se encuentran los sentidos e interpretaciones ya dadas- y que abre a la posibilidad de toda transformación y re-configuración. Aquí radica, entonces, la diferencia del olvido humano con el olvido animal: en el hombre éste constituye la fuerza necesaria para toda potencialidad re-creativa.

Únicamente en la conjunción entre lo histórico y lo ahistórico, en este ámbito que surge entre la conservación y la aniquilación, surgen las distintas potenciales creativas y re-creativas. Es en la tensión entre la capacidad del olvido y la memoria que impulsa a la conservación del pasado, donde la fuerza plástica puede crear y reemplazar lo perdido¹⁹².

Crítica y creación, negación y afirmación, olvido y transformación de lo pasado se conjugan en esta fuerza plástica que da el vigor necesario para transitar nuevos caminos y forjar nuevas interpretaciones. La crítica y el olvido no están reñidos con la posibilidad de la transformación del pasado, sino que justamente esta posibilidad re-creativa es constitutiva de lo humano. La figura del inmemorioso nos permite pensar, de este modo, al entramado entre lo histórico y lo ahistórico como el ámbito propicio para plantear la cuestión de la subjetividad. El olvidadizo ha de ser, precisamente, esa metáfora que concentra la mayor fuerza plástica, en la que el olvido permite que las fuerzas creen nuevos sentidos, y transformen lo pasado. Es decir, donde la fuerza plástica revela la mayor potencialidad re-creativa.

Devenir creador: Devenir inmemorioso.

sufijo que indica a substantivação de um processo (-ung). Rompendo com a circunscrição do processo digestivo ao âmbito do corpo fisiologicamente pensado, Nietzsche propõe então a palavra *Einverseelung*, introduzindo, no lugar do corpo, a referência à alma, *Seele*. Essa palavra inventada por Nietzsche pode ser apropriadamente traduzida como "assimilação psíquica", cabendo aqui enfatizar a origem grega do segundo termo, que o aproximaria do alemão *Seele*, "alma" ("Nietzsche: esquecimento como atividade" en *Cadernos Nietzsche*. Nº7, Brazil, Gem, 1999, pp. 28-29.)

¹⁹² Cabe aclarar que para muchos intérpretes el olvido se identifica directamente con la fuerza plástica (Ver. Barrios Casares; *Op. Cit.* p. 130; Franco Ferrez; *Op. Cit.* p. 27), desde nuestra lectura el olvido constituye la fuerza plástica, pero la misma ha de entenderse en términos de un entramado donde lo histórico y la ahistórico se conjugan. Si bien el olvido ha de entenderse en términos de la fuerza plástica que crece a partir de las posibilidades que esta potencia activa le brinda, la fuerza plástica compromete al sentido histórico que conserva y que le brinda los sentidos para recrear y reformular.

B-El creador inmemorioso

Hombres fuertes, hombres débiles. O de cómo medir la fuerza plástica.

“Sí, ¡si no fuera tan difícil olvidar[. . .] Es inútil: no se olvida cuando se quiere.”

F. Nietzsche; *Aurora*

Cicerón nos cuenta la historia de Temístocles a quien “[. . .] en cierta ocasión se le acercó un hombre muy erudito y le prometió enseñarle el arte de la memoria, que empezaba entonces a ser conocido. Preguntóle Temístocles para qué servía aquel arte; respondió el maestro que para acordarse de todo; y Temístocles replicó: ‘Más te agradecería que me enseñases el arte de olvidar lo que yo quisiera’”¹⁹³. Esta historia nos motiva a pensar no sólo la importancia del olvido para la vida, sobre la cual ya nos hemos explayado, sino también sobre la posibilidad de aprender “el arte de olvidar”. En Nietzsche el olvido no es una capacidad o facultad “entrenable” o “aprendible”. La fuerza plástica de un hombre está determinada a partir del límite en el que lo pasado tiene que ser olvidado. En definitiva, la capacidad de olvido está determinada por un criterio fisiológico¹⁹⁴. Acorde a ello será posible distinguir entre el hombre fuerte, sano o aristócrata, y el hombre débil, enfermo¹⁹⁵ o

¹⁹³ Cicerón; “Diálogos del orador” en *Obras escogidas*. Trad. sin especificar. Bs. As., El Ateneo, 1965, p. 134.

¹⁹⁴ Recuérdese la analogía nietzscheana entre el olvido como “asimilación anímica” y la digestión como “asimilación física”.

¹⁹⁵ Es pertinente distinguir entre el tratamiento nietzscheano sobre la enfermedad según se refiera al hombre enfermo o al espíritu que atraviesa periodos de enfermedad pero que es capaz de tener momentos de salud. El primero, al que podríamos denominar el “enfermo crónico” es al que hemos de referirnos en este apartado al tratar la figura del hombre débil en contraposición al hombre fuerte. En lo que respecta a la enfermedad como un episodio que conduce a la salud, basta recordar lo dicho en torno al espíritu libre y su gran salud. Enfermedad y salud no son términos opuestos en la filosofía de nietzscheana. Podemos destacar lo tratado por Nietzsche en su autobiografía, *Ecce homo*: “descontado, pues, yo soy un *décadent*, soy también su antítesis. Mi prueba de ello es, entre otras, que siempre he elegido instintivamente los remedios justos contra los estados malos; en cambio, el *décadent* en sí elige siempre los medios que le perjudican. Como *summa summarum* [conjunto] yo estaba sano; como ángulo, como especialidad, yo era *décadent*” (Nietzsche, F.; “Por qué soy tan sabio” en *EH*, § 2, p. 23).

esclavo¹⁹⁶. En la *Genealogía de la moral*, Nietzsche traza con precisión esta distinción, a partir de la cual diferenciará dos tipos básicos de moral¹⁹⁷.

Mientras que el hombre débil representa un grado de fuerza plástica mínima, el hombre fuerte se ubica al otro extremo de la vara. Para el hombre del resentimiento, en el que prima la pasividad, la capacidad del olvido se encuentra disminuida, y consiguientemente, su fuerza plástica. El débil, el hombre del rebaño que se afianza a la seguridad y la mismidad de perspectivas, es esencialmente un reactivo, que sólo puede actuar y crear a partir de un estímulo externo. Su acción es de raíz reactiva. Cuando este tipo de fuerzas prevalecen sobre las fuerzas activas, dice Deleuze, se constituye el tipo del resentimiento. “Adivinemos [propone el filósofo francés] cuál es el principal síntoma de ese tipo: una memoria prodigiosa”¹⁹⁸. En el hombre del resentimiento prima la facultad pasiva de la memoria, es decir, la facultad opuesta a la capacidad de olvido gracias a la cual éste es puesto en suspenso¹⁹⁹. El tipo del reactivo, el esclavo o miembro del rebaño, al que la felicidad se le aparece como “narcosis, aturdimiento, quietud, [. . .] como algo pasivo”, es el hombre memorioso por excelencia:

“[El hombre del resentimiento] entiende de callar, de no olvidar, de aguardar, de empequeñecerse y humillarse transitoriamente. Una raza de tales hombres del resentimiento acabará necesariamente por ser más inteligente que cualquier raza noble.”²⁰⁰

¹⁹⁶ Cabe destacar que lo que encontramos aquí es una doble tipología espejada. La tipología sano/enfermo (criterio corporal) se refleja en la tipología jerárquica (aristócrata-noble/ esclavo). En este sentido Onate explica como “Nietzsche detecta que por trás da estratificação tipológica senhor/ escravo há outra, mais recuada, mais fundamental, que poderíamos denominar de fisiológica, pois remete diretamente ao corpo e às funções orgânicas nele presentes, e se desmembra nos moldes forte/fraco.” (“ Vontade de verdade: uma abordagem genealógica” en *Cadernos Nietzsche*, Nº1. Brazil, GEN, 1996, p. 19.); ver también, Onate, A.M., “Cap. 2: Em torno à genealogia do sujeito” en *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche. Ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. Brazil, Discurso editorial, 2000, 57-88. (Particularmente p. 68.)

¹⁹⁷ Nietzsche distinguirá una moral de esclavos y una moral de señores. En la primera es el hombre del resentimiento, el débil, el que determina los valores de manera reactiva. La moral de los esclavos “dice no, ya de antemano a un ‘afuera’, a un ‘otro’, a un ‘no-yo’”. Esta es la moral propia del hombre del rebaño, de aquel que se ampara en la regla y teme toda excepción. Por su parte, la moral aristocrática o noble “nace de un triunfante si dicho a sí misma”, por lo que es activa y espontánea. Este es la moral propia de los hombres fuertes, nobles, y aristocráticos. Cf. *GM*, “Tratado primero: ‘Bueno y malo’, ‘bueno y malvado’”. También en *MBM* y se encuentra una síntesis de estas ideas en el § 201.

¹⁹⁸ Deleuze, G.; *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Barcelona, Anagrama, 1998, p. 163. Según la interpretación deleuzeana, “lo que caracteriza al hombre del resentimiento es la invasión de la conciencia por las trazas mnémicas, la subida de la conciencia en la propia memoria” (p. 162).

¹⁹⁹ Cf. Nietzsche, F.; *GM*, “Tratado segundo: ‘culpa’, ‘mala conciencia’ y similares”, § 1.

²⁰⁰ Nietzsche, F.; *GM*, “Tratado primero: ‘Bueno y malvado’, ‘bueno y malo’”, §10, p. 45.

El esclavo, ante su escasa fuerza creativa, se ve obligado a no olvidar, o a hacerlo en una escasa medida²⁰¹. Ante la imposibilidad de transformar lo pasado, de reconfigurar nuevos sentidos, se apega a los ya existentes, y es entonces un hombre que olvida poco. Es precisamente en esto en donde radica su debilidad: en su escasa fuerza creativa. “Si hay algo que objetar en absoluto al estar enfermo, al estar débil, es que en ese estado se reblandece en el hombre el auténtico instinto de salud, es decir, el instinto de defensa y de ataque”²⁰². Es interesante resaltar que según Nietzsche la capacidad de olvido representa una forma de salud vigorosa que permite desprenderse de las vivencias pasadas y hacer *tabula rasa*. Sin este instinto de defensa y de ataque que representa la “facultad de inhibición” que constituye el olvido, “no sabé uno desembarazarse de nada, no sabe uno liquidar ningún asunto pendiente, no sabe uno rechazar nada; - todo hiede, [. . .] las vivencias llegan muy hondo, el recuerdo es una especie de herida purulante”²⁰³. El resentido se caracteriza por su prodigiosa memoria, la cual no es otra cosa que su aprisionamiento a los sentidos ya dados²⁰⁴. Amante de la seguridad, el hombre del resentimiento limita su acción y su capacidad creativa a la pasividad de la reacción y la reproducción. No olvida, por eso no puede transformar lo pasado ni crear formas nuevas. El hombre del rebaño es el gran venerador que no puede reconfigurar ni desprenderse de lo pasado. El hombre débil, incapaz de una acción independiente, es el gran memorioso. Es el hombre del pasado pero no el del futuro.

Si la fuerza plástica se encuentra reducida a su mínima expresión en el memorioso hombre del rebaño, que sólo reproduce y actúa reactivamente, ésta encontrará su máxima expresión en el hombre fuerte, noble. Y consecuentemente, en este tipo, el olvido desempeñará un rol central y preponderante:

“No poder tomar mucho tiempo en serio los propios contratiempos, las propias fechorías –tal es el signo propio de las naturalezas fuertes y plenas, en las cuales hay

²⁰¹ Para un análisis de los modos reactivos y “pseudoactivos” propios del resentimiento, ver: Morel, G; “Naissance et nature du ressentiment” en *Nietzsche. Introduction à un première lecture*. Vol II: Analyse de la maladie”. Paris, Aubier-Montaigne, 1971, pp. 107-114.

²⁰² Nietzsche, F.; *EH*, “Por qué soy tan sabio”, § 6, p. 29.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ En su artículo “Memória-esquecimento. Nietzsche e Benjamin”, Valeria Lopez Wilke explica como “[. . .] o ressentido define-se por seu assombroso poder de lembrança (memoria) e por seu aprisionamento na conservação do que experimentou”(en *Assim falou nietzsche II. Memória, tragédia e cultura*. Op. Cit., p. 157)

una sobreabundancia de fuerza plástica, remodeladora, regeneradora, fuerza que también hace olvidar.”²⁰⁵

El hombre fuerte, aquel que es capaz de crear y de decir sí, es capaz de olvidar. A diferencia del tipo del resentimiento, las naturalezas nobles y plenas gozan de una salud más vigorosa en la que se da un desarrollo mayor de la fuerza plástica. Cuanto mayor es la fuerza para crecer originalmente a partir de sí mismo, de transformar lo pasado reemplazando lo perdido y configurando nuevas formas, mayor es la fuerza activa del olvido. El hombre fuerte, capaz de crear nuevos sentidos y de transfigurar lo pasado, tiene que ser capaz de olvidar, de digerir de un modo más espontáneo las vivencias pasadas. “Un hombre bien constituido digiere sus vivencias (incluidas las acciones, las fechorías) de igual manera que digiere sus comidas, aun cuando tenga que tragar duros bocados”²⁰⁶. El hombre fuerte, posee un gran desarrollo de la capacidad de “asimilación anímica” que representa el olvido, capacidad a través de la cual lo vivido y experimentado por nosotros entra en un “estado de digestión”. Esto le permite ese “poco de silencio” necesario para llevar a cabo su obra. Quien por naturaleza es señor ha de poseer el instintivo creativo que lo lleva a configurar formas nuevas²⁰⁷.

El hombre fuerte, el creador, olvida²⁰⁸. Es el gran inmemorioso si lo contraponemos al hombre del resentimiento. Lo que para él es saludable, una gran fuerza de olvido, para el esclavo es nocivo; pues sólo se debe olvidar allí donde es posible reparar lo perdido. Cabe recordar aquí la advertencia que formula Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*:

²⁰⁵ Nietzsche, F.; *GM*, T I, § 10, p. 45.

²⁰⁶ Nietzsche, F., *GM*, T III, § 16, p. 150.

²⁰⁷ “[...] Quien por naturaleza es señor, quien aparece despótico en obras y gestos [...] Su obra es un instintivo crear-formas, imprimir-formas, son los artistas más involuntarios, más inconsciente que existen: en poco tiempo surge allí donde ellos aparecen, algo nuevo, una concreción de dominio dotada de vida [...]” Nietzsche, F. *GM*, T. II, § 17, pp. 98-99.

²⁰⁸ Lopes Wilke, señala que: “O ato criativo, portanto, requer o esquecimento. Cria-se porque se esquece-se. Mais o criador também recorda e a lembrança do tipo criativo difere do recordar do tipo ressentido. O criado, em sua recordação, dialoga com a tradição, aprende o passado- aprendendo com ele- para transformá-lo, redimensionado-o.” *Op. Cit*, p. 157. Es importante rescatar esta idea de un tipo de recuerdo distinto entre el creador y el resentido. En la medida en que el hombre débil carece de una fuerza creativa activa, su recordar será siempre reproductivo, pero nunca recreativo. Por el contrario, el hombre fuerte, el que posee un desarrollo superior de la fuerza plástica, en la que como ya hemos explicado se conjugan el sentir histórico y ahistórico, ha de desarrollar su facultad de recordar un modo distinto. Su relación con lo pasado nunca será la de un venerador que se limita a reproducir los sentidos constituidos. Por el contrario, todo vínculo con el pasado ha de revelar la potencialidad recreativa en la que los sentidos son reconfigurados y transformados. Recuérdese que en la fuerza plástica se conjugan los aspectos creativos y recreativos.

“Lo que sirve de alimento o de tónico a una especie superior de hombres tiene que ser casi un veneno para una especie diferente de aquella e inferior.”²⁰⁹

Sólo para las naturalezas fuertes, para aquellos hombres con sobreabundancia de fuerzas plásticas, el olvido puede ser un alimento frecuente. Sólo para el creador, la fuerza activa del olvido debe generar muchos silencios. Únicamente los creadores extienden sus manos hacia el futuro, sólo ellos saltan las vallas entre el pasado y el futuro. El hombre del futuro es el gran inmemorioso de naturaleza fuerte.

El gran creador es, entonces, el inmemorioso u olvidadizo, éste constituye nuestra buscada figura para pensar la subjetividad.

La dureza plástica

El olvidadizo, el hombre inmemorioso ejerce con maestría su capacidad de olvidar, de aniquilar los sentidos creados y las interpretaciones petrificados; en pos del futuro, de la patria desconocida de los hijos. “Siempre aniquila el que tiene que ser un creador”²¹⁰, siempre rompe las tablas viejas el que quiere escribir nuevas tablas, siempre rompe los muros de las cárceles el que quiere ser libre. Y esta es la condición de toda afirmación de nuevas perspectivas, de nuevos caminos y matices, la posibilidad de negar, de decir no, de operar de manera crítica. “Negar y aniquilar son condiciones del decir sí”²¹¹.

Los que no saben desembarazarse de nada, aquellos en los cuales las vivencias llegan muy hondo, no pueden nunca decirle “no” a lo pasado, y por este mismo motivo les está vedado todo adentrarse en caminos no transitados, todo experimentar con nuevas interpretaciones y perspectivas. Los memoriosos son prisioneros de las cadenas del pasado. Y por ello, estos espíritus encarcelados están incapacitados para la creación activa y espontánea, producto del exceso de fuerzas plásticas. Al débil, al hombre con instinto de rebaño, le falta ese instinto guerrero de rechazo propio de todos aquellos que pueden bendecir la vida porque son capaces del santo “no”; carece del instinto de fuerza y ataque que permite desprenderse de lo pasado, de lo petrificado históricamente, y extender las manos engendradoras hacia el futuro.

²⁰⁹ Nietzsche, F.; *MBM*, Sección II, § 30, p. 55.

²¹⁰ Nietzsche, F.; *AZ*, Primera parte, “De las mil metas y de la única meta”, p. 96.

²¹¹ Nietzsche, F.; *EH*, “Por qué soy un destino”, § 4, p. 126.

El creador dice “no”, porque ha de decir “sí”. Sin esta dureza propia del guerrero, de aquel que no se deja aplastar por la cadena de experiencias y sentidos ya vivenciados, no hay creación posible. Hay que poder rechazar, aniquilar, despojar, para poder afirmar, crear nuevas formas, reconfigurar los sentidos ya dados.

“Para el surgimiento del espíritu y filósofo fuerte, independiente, acaso la dureza y la astucia proporcionen condiciones más favorables que no aquella bonachonería suave, fina, complaciente[. . .]”²¹²

Es necesario poder ser duros, para que la fuerza plástica plasme sus nuevas figuras, sus nuevos sentidos. Hay que poder demoler a golpes de martillo lo sedimentado históricamente para que la potencia creativa y recreativa de la voluntad pueda parir nuevas interpretaciones. Todo creador, todo hombre del futuro, ha de ser una naturaleza dura, en la que el martillar siempre precede al construir. Por ello reza Zaratustra: “Endurecéos’, la más honda certeza de que todos los creadores son duros, es el auténtico indicio de una naturaleza dionisiaca”²¹³. Este es el imperativo de todo creador y hombre fuerte. Y de esto es de lo que es incapaz el débil, el memorioso²¹⁴.

La dureza de aquel que destruye, aquella posibilidad de aniquilar lo dado, sólo son posibles porque la capacidad de olvido nos brinda esa atmósfera de aniquilamiento en la que lo pasado cede el paso a lo futuro. Para ser creador, para ser duros, es necesario el olvido. La voluntad creadora y la voluntad aniquiladora, propias de la vida, se conjugan en la voluntad de olvido.

“No hay duda: a esos venideros es a los que menos les será licito abstenerse de aquellas propiedades serias y no exentas de peligro que diferencian al crítico del escéptico, quiero decir, la seguridad de los criterios valorativos, el manejo consciente de una unidad de método, el coraje alertado, el estar solos y el poder responder de sí mismo; más aún, admiten la existencia en ellos de un *placer* en el decir no y en el desmembrar las cosas, y de una cierta crueldad juiciosa que sabe manejar el cuchillo con seguridad y finura, aún cuando el corazón sangre. Serán *más duros* [. . .]”²¹⁵

²¹² Nietzsche, F.; *MBM*, Sección segunda, § 39, p. 64.

²¹³ Nietzsche, F.; *EH*, “Así habló Zaratustra”, § 8, p. 106.

²¹⁴ Es pertinente destacar que lo que es posible y aún placentero para el tipo de hombre fuerte, es la ruina para las naturalezas débiles. “Los hombres más espirituales, por ser *los más fuertes*, encuentran su felicidad allí donde otros encontrarían su ruina: en el laberinto, en la dureza consigo mismos y con otros, en el experimento” (Nietzsche, F.; *Ac*, § 57, p. 100.) La dureza es propia de las naturalezas fuertes capaces de crear, sólo para ellas el aniquilamiento puede llegar a ser placentero, pues éste es el que abre a la posibilidad de la experimentación, de la institución de nuevas posibilidades de vida.

²¹⁵ Nietzsche, F.; *MBM*, Sección sexta, § 210, p. 153.

Para ser un venidero, un futuro, un creador, hay que poder arriesgarse al peligroso deambular solitario, hay que poder ser espíritu libre, hay que admitir el placer de decir no y de desmembrar lo construido, hay que ser niño, hay que ser duro, hay que ser olvidadizo.

Hay que olvidar, no se puede olvidar²¹⁶. Para devenir creador, futuro, hay que devenir inmemorioso. Y para devenir inmemorioso hay que poseer una naturaleza dura en la que la fuerza plástica encuentre el espacio propicio para desarrollarse. El débil, por su parte, no puede extremar su capacidad de olvido, pues ello iría en contra de las condiciones de su conservación. Sólo el fuerte, el creador, puede ser este puente hacia el futuro, sólo él es la verdadera subjetividad inmemoriosa.

C- La fertilidad in-memoriosa

La negación creativa

In-memorioso: la negación al interior de la memoria. El olvidadizo. El olvido humano que supone siempre la condición de la memoria o del sentir histórico. Cuando planteamos la figura del inmemorioso queremos resaltar dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, la importancia del olvido para el hombre. En segunda instancia, la existencia de una base, un suelo sedimentado, en el cual trabaja el poder de aniquilamiento propio de la capacidad de olvido.

Pensemos en el olvido como “asimilación anímica”, *Einverseelung*. Un proceso, un movimiento que ocurre al interior del alma, de la memoria. La fuerza que mueve la mano del creador, que permite el desarrollo de la fuerza plástica. Y nuevamente, debemos recordar que el acto de la creación debe ser entendido como este movimiento en el que lo histórico y lo ahistórico se encuentran entrelazados, dando lugar a nuevas formas, a nuevas interpretaciones y modos de vida. Una negación al interior del reservorio de sentidos ya dados que permite reconfigurarlos, transformarlos, refinarlos. Es por ello que el inmemorioso supone siempre a la memoria, a ese acervo de significaciones, a partir del cual es posible desarrollar la potencialidad re-creativa. Ser un inmemorioso supone la

²¹⁶ Cf. Ferreyra, J.; *Tesis de Filosofía: Acedia. El demonio meridiano y la filosofía de G. Deleuze*. FFyL, UBA, diciembre de 2004, mecanografiada. “Hay que devenir, no se puede devenir” (p. 2).

posibilidad para re-crear los sentidos instituidos, reconfigurando las formas ya dadas y apropiándose de lo extraño. Como el niño que construye con la arena que antes le había servido de material para su viejo castillo destruido, como el espíritu libre que destruye para poder trazar nuevos vuelos, el inmemorioso niega porque posee la fuerza para la creación.

El inmemorioso es el hombre fuerte, activo, sano, que no está condenado a su pasado y que posee la libertad necesaria para transformarlo. Este es el olvido humano, la fuerza de la ahistoricidad, la posibilidad de no ser dependientes de la cadena de la tradición. En esto se diferencia del hombre del resentimiento que es un prisionero de su pasado. Pero todo esto no impide, como ya lo hemos señalado, un uso fértil del pasado. Aquí viene a nuestro encuentro la potencialidad re-creativa que conjuga la creación con una utilización positiva del pasado. En este sentido, debemos decir junto con John Richardson, que “la voluntad activa [propia del creador inmemorioso] fuerza [al pasado y al presente] (y a sí misma como era y es) a convertirse en un futuro mejor que asimismo los continúa”²¹⁷. La recreación del pasado abre a las posibilidades del futuro²¹⁸. El obrar propio del inmemorioso implica una “voluntad activa [que] relaciona el pasado y el presente con el futuro cuando los toma como esfuerzos motivantes hacia al futuro. Aún más, los lleva a esforzarse en un modo específico: han de ser honrados al destruirlos/ mejorarlos.”²¹⁹. Podemos pensar aquí en una reconfiguración que vuelve fértil una interpretación, y así la honra, en la medida en que está dispuesta a destruirla en pos de la invención de una nueva

²¹⁷ Richardson, J.; *Nietzsche's System*. New York, Oxford University Press, 1996, p. 114-115. “This brings us to a new and fuller expression of Nietzsche's active: out of love of the past and present, the active will forces them (and itself as it was and is) to pass over into a finer future that yet continues them” (La traducción es nuestra).

²¹⁸ Richardson desarrolla una “teoría del flujo” (*theory of flux*) según la cual la filosofía de Nietzsche le concede, siguiendo a Heráclito, una particular importancia al cambio. De allí que lo más importante en términos de un criterio para distinguir entre los hombres reactivos y activos esté dado por su tendencia o no al cambio. Desde esta perspectiva, el reactivo es tal en virtud de su imposibilidad de cambiar las perspectivas. “A drive is reactive not because it dwells on its past or even because it shows allegiance to it, but because it does it unaptly, not seeing that the true allegiance is making this past turn out to bear something finer than itself” (p. 115). Si bien acordamos con la importancia concedida por Richardson al cambio y a la proyección hacia el futuro, disentimos en su rechazo como un criterio tipológico entre el hombre reactivo y activo aquel que hemos propuesto: un excesivo apego al pasado o no, ie., por el grado de fuerza plástica. De hecho, es precisamente el impulso a la iterabilidad propio de los que están encadenadas a los barrotes de la tradición lo que hace imposible nuevas perspectivas y nuevas reformulaciones que se orienten al futuro.

²¹⁹ Richardson, J.; *Op. Cit.*, p. 115. “The active will brings past and present into relation with the future when it takes them as motivating effort at the future. Moreover, it takes them to motive effort in a quite specific way: they're to be honored by destroying/improving on them.” (La traducción es nuestra).

posibilidad de vida. Pensemos en el tratamiento nietzscheano en torno a amistad. Un juego de desvío y extravíos en pos de una época por venir²²⁰.

Pensemos nuevamente en el movimiento pendular en el que el pasado, el presente y el futuro se entremezclan en la oscilación que impulsa la fuerza del olvido. Este es el olvido que se mueve al interior de la memoria permitiendo el movimiento que rompe con la detención de un fructífero proceso de recreación y resignificación. Martín Hopenhayn resalta este punto al decirnos que “el olvido opera en la subjetividad como un extravío productivo, una expansión del espacio que permite crear o redescubrir la propia experiencia al modo de la epifanía: como acontecimiento inédito y auto-desvelamiento a la vez”²²¹. Un olvido productivo que abre a la posibilidad de la re-creación²²². Un olvido humano, demasiado humano.

Nuevamente, la figura del inmemorioso nos ha permitido pensar la afirmación y la negación, el pasado, presente y futuro, al interior de un mismo movimiento. El in- del in- memorioso refiere a un *topos* al interior del cual se produce el proceso creativo. Topología que se torna infinita e ilimitada, que se proyecta estrechando las barreras de las dimensiones temporales, gracias a la fuerza activa del olvido.

Operar inmemorioso: el libre- juego de la re-creación.

Inmemorioso: el olvidadizo embarazado.

²²⁰ Esta idea se relaciona con lo que Scarlett Marton denomina la excentricidad de Nietzsche. “Excêntrico é o que se desvia do ou afasta do centro; o que não tem o mesmo centro do que o rodeia. Assim definidos, estes termos parecem designar algo ou alguém que se distancia do habitual, que é singular ou estranho, numa palavra, algo ou alguém que constitui exceção. Mas extemporâneo não equivale a anacrônico ou profético; remete é o mesmo que desencaminhado ou extraviado; aponta para uma certa forma de relacionar-se com o aqui. Ora, o filósofo bem sabe que sua reflexão se insere num tempo e num espaço determinados, que ela se inscreve num contexto preciso. Intimamente ligado no mundo em que vive, está, pois, em condições de lhe dirigir uma crítica radical. Numa palavra, é um homem no seu tempo, por tanto contra ele” (Scarlett Marton, *Op. Cit.*, pp. 34.-35). La potencialidad re-creativa de la que hemos hablado implica un extravío o excentricidad, tal como es entendida en este pasaje.

²²¹ Hopenhayn, M.; “Nietzsche y el eterno retorno de la liberación” en José Jara (Comp); *Nietzsche. Más allá de su tiempo*. Valparaíso, Edeval, 1998, p. 170. En este texto se relaciona, también, la temática del olvido con la del eterno retorno.

²²² Esta idea de la re-creación se conecta con la noción de Parmeggiani de pluralismo. Éste debe distinguirse del eclecticismo en el que se adoptan elementos diversos de todos los ámbitos de la vida. Pero esta actitud es la opuesta, señala Parmeggiani, a la del pluralismo, pues “[. . .] el eclecticismo es un falso pluralismo, porque nace de la incapacidad, de la carencia de la espontaneidad y creatividad propias al ser humano” (*Op. Cit.*, p. 17). La idea de re-creación y de operar inmemorioso debe contraponerse también a este eclecticismo que sólo recurre al pasado desde la impotencia y carencia de la fuerza propia del creador.

El olvido azul

“En derredor sólo olas y juego
Lo que antes fue gravoso
nafragó en azul olvido,
ociosa está ya mi barca.”

Nietzsche, F.; *Ditirambos dionisiacos*

A través de las metáforas de la subjetividad analizadas anteriormente, hemos intentado plantear un modelo de subjetividad en el cual el olvido constituye el enlace entre el operar crítico-negativo y el afirmativo-creativo. El olvido es la fuerza que reúne en un mismo movimiento los aspectos disolutivos y constructivos que caracterizan a la fuerza plástica.

Por su parte, el planteo de la figura del inmemorioso nos ha permitido proponer un modelo en el que la potencia del olvido y la fuerza creativa se conjugan en su máximo desarrollo, destacando lo planteado a propósito del espíritu libre y el niño. En esta figura se resalta la importancia de concebir la construcción y la afirmación en términos de lo que hemos llamado la potencialidad re-creativa, concepto que nos ha proporcionado la clave para pensar en términos de continuidad las figuras del espíritu libre y el niño.

La figura del espíritu libre nos ha propuesto un primer acercamiento al problema planteado, así como nos ha proporcionado los primeros elementos para pensar el modelo del inmemorioso. En tanto espíritu eminentemente crítico, el librepensador se presenta como aquella figura en la cual el olvido constituye el ámbito propicio en el que el operar disolutivo puede llevarse a cabo. Sin esta potencia de aniquilamiento que constituye el olvido, no es posible el desprendimiento respecto de una tradición en la que se sedimentan los sentidos, interpretaciones y vivencias pasadas. En este sentido, el espíritu liviano representa el primer esbozo del inmemorioso, la ola azul. Por otro lado, el análisis de esta figura ha permitido a su vez conectar el aspecto negativo con el afirmativo. En la medida en que se ha ganado el derecho a la experimentación, y el espíritu alcanza la gran salud en la que se da un exceso de fuerzas reproductivas, curativas y plásticas, la metáfora del espíritu libre abre a la posibilidad de un pensamiento conjunto del obrar crítico y afirmativo.

Esta unión entre lo negativo y lo afirmativo, adelantada en el tratamiento del espíritu libre y su exceso de fuerzas, encuentra una nueva y poderosa expresión en la figura

del niño. En ésta se resalta la importancia del olvido para la creación, estrechando el vínculo entre ellos. El niño se presenta como el creador, y el niño no sólo necesita la capacidad del olvido como lo requería el espíritu liviano, sino que el niño *es* olvido. Al identificarse con esta potencia que constituye el olvido, el niño señala la fuerza creativa del mismo. El gran creador, este artista risueño, es otra faceta de nuestra buscada figura del inmemorioso.

Por último, el camino recorrido a través de las dos figuras paradigmáticas del pensamiento medio y maduro de Nietzsche, hemos intentado desarrollar la metáfora del inmemorioso como una figura de cruce entre el niño y el espíritu libre. El olvidadizo, es el espíritu libre que juega el juego eterno del crear. Siempre dispuesto a destruir su obra previa, este tipo fuerte de hombre extiende constantemente sus manos engendradoras hacia un futuro, hacia esa patria inexistente y siempre abierta de los hijos que están por venir. El inmemorioso, el hombre fuerte, constituye un modelo de subjetividad en el que se conjugan la posibilidad de negación de lo pasado y la capacidad creativa de tal manera que la fuerza plástica se manifiesta como sobreabundancia. Ella permite destruir con una dureza guerrera porque siempre está preparada para reparar lo perdido y ocupar los lugares vacíos.

La fuerza plástica que se desarrolla con distintas intensidades en el espíritu libre que corre siempre el peligro de construir una nueva casa segura, el niño, este gran creador, o el inmemorioso, se revela como una potencia creativa en la que se configuran nuevas perspectivas e interpretaciones, desarrollando la fuerza re-creativa en la que lo pasado puede ser reconfigurado y transfigurado sin que por ello represente una carga insoportable.

El olvido es, entonces, esta fuerza espontánea que crea y destruye a través de la fuerza plástica. Es el nexo que une el pasado con el futuro. Es el puente azul que conecta la tormenta con la exuberancia de la creación. El olvido es la potencia por excelencia de nuestro risueño e intempestivo creador: el inmemorioso.

Bibliografía:

Fuentes:

- Nietzsche, F.; *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Barcelona, Altaya, 1997.
- Nietzsche, F.; *Aurora*. Trad. Germán Cano. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- Nietzsche, F.; *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid, Alianza, 1997.
- Nietzsche, F.; *El anticristo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1996.
- Nietzsche, F.; *Humano, demasiado humano*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid, Akal, 1996. Volúmenes I y II.
- Nietzsche, F.; *El nihilismo: Escritos póstumos*. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona, Península, 1998.
- Nietzsche, F.; *Ecce Homo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1996.
- Nietzsche, F.; *La ciencia Jovial*. Trad. José Jara. Venezuela, Monte Ávila, 1999.
- Nietzsche, F.; *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Trad. Guillermo Teodoro Schuster. Bs. As., Los libros de Orfeo, 1994.
- Nietzsche, F.; *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1995.
- Nietzsche, F.; *Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1997.
- Nietzsche, F.; *Poesía Completa*. Trad. Laureano Perez Latorre. Madrid, Trotta, 2000.
- Nietzsche, F.; *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida*. Trad. Oscar Caeiro. Bs. As., Alción Editora, 1998.
- Nietzsche, F.; *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. Luis M. Valdés. Madrid, Tecnos, 1990.

Bibliografía secundaria sobre Nietzsche:

- Amorim Vieira, M. C.; *O desafio da grande saúde em Nietzsche*. Río de Janeiro, 7 Letras, 2000.
- Barrenechea, M. A.; *Nietzsche e a liberdade*. Río de Janeiro, 7 Letras, 2000.
- Barrenechea, M. A. y Feitosa, C. (Comp); *Assim falou Nietzsche II. Memória, tragedia e cultura*. Río de Janeiro, Relume Dumará, 2000.
- Barrios Casares, M.; *La voluntad de poder como amor*. España, Ediciones del Serbal, 1990.

- Barrios Casares, M.; *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de 'El nacimiento de la tragedia'*. Sevilla, Editorial A. Er, 1993.
- Burnett, H.; "Humano, demasiado humano, livro 1. Nice, primavera de 1886" en *Cadernos Nietzsche*, N° 8, São Paulo, GEN, 2000.
- Cacciari, M.; *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*. Trad. Romeo Medina. México, Siglo XXI, 1992.
- Colli, G.; *Introducción a Nietzsche*. Trad. Romero Medina. México, Folios Ediciones, 1983.
- Cragnolini, M.B.; "De la risa disolutiva a la risa constructiva: una indagación nietzscheana" en *Nietzsche actual e inactual*, Vol 2. Bs. As., Oficina de publicaciones del CBC, 1994.
- Cragnolini, M.B.; "Extrañas amistades" en *Perspectivas nietzscheanas*, Año VII, N° 7 y 8, Bs. As., EUDEBA, 1998.
- Cragnolini, M.B.; "Filosofía nietzscheana de la tensión" en *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*, Año 1, Vol. 1, primavera de 2001, Bs. As., EUDEBA..
- Cragnolini, M.B.; "Memoria y olvido: los avatares de la identidad en el 'entre'" en *Escritos de Filosofía*, Academia nacional de Ciencias, Bs. As., N° 37, 2000.
- Cragnolini, M. B.; "Metáforas de la identidad. La constitución de la subjetividad en Nietzsche" en G. Melendez (Comp.); *Nietzsche en perspectiva*. Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre editores, 2001.
- Cragnolini, M.B.; *Nietzsche, camino y demora*. Bs. As., EUDEBA, 1998.
- Cragnolini, M.B.; "Nietzsche: la imposible amistad" en *Escritos de Filosofía*, N° 209, Perú, 2003.
- Deleuze, G.; *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Barcelona, Anagrama, 1998.
- Derrida, J.; *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte. España, Trotta, 1998.
- Desiato, M.; *Nietzsche, crítico de la postmodernidad*. Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1998.
- Fink, E.; *La filosofía de Nietzsche*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1996.
- Franco Ferraz, M. C.; "Das três metamorfoses: Ensaio de ruminação" en *Cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio: [o que nos faz pensar]*, Brasil, 2000.
- Franco Ferraz, M. C.; ""Nietzsche: esquecimento como atividade" en *Cadernos Nietzsche*, N° 7, Brasil, Gem, 1999.
- Granier, J.; *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- Havas, R.; *Nietzsche's Genealogy. Nihilism and the Will to Knowledge*. Cornell University Press, 1995.

- Heller, E.; *The Importance of Nietzsche. Ten Essays*. Chicago, The University of Chicago Press, 1982.
- Heller, P.; *Studies on Nietzsche*. Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1980.
- Hopenhayn, M.; “Nietzsche y el eterno retorno de la liberación” en José Jara (Comp); *Nietzsche. Más allá de su tiempo*. Valparaíso, Edeval, 1998.
- Jara, J.; *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. España, Anthropos, 1998.
- Jaspers, K.; *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*. Trad. Emilio Estiú. Bs. As., Sudamericana, 2003.
- Kaufmann, W.; *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey, Princeton University Press, 1974.
- Kremer-Marietti, A.; *Nietzsche: L' homme et ses labyrinthes*. Paris, L'Harmattan, 1999.
- Le Rider, J.; “Oubli, mémoire, histoire dans la ‘Deuxième Considération Inactuelle’” en *Nietzsche moraliste. Revue germanique internationale*. Paris, Puf, 1999.
- Long, T.A.; “Nietzsche’s Philosophy of Medicine” en: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 19, Berlín, Walter de Gruyter, 1990.
- Montinari, M.; *Lo que dijo Nietzsche*. Trad. Enrique Lynch. Barcelona, Salamandra, 2003.
- Morel, G.; *Nietzsche. Introduction à un première lecture. Vol II: Analyse de la maladie*. Paris, Aubier-Montaigne, 1971.
- Onate, A. M.; *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche. Ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. Brasil, Discurso Editorial, 2000.
- Onate, A. M.; “Vontade de verdade: uma abordagem genealógica” en *Cadernos Nietzsche*, Nº1. Brasil, GEN, 1996.
- Parmeggiani, G.; *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*. Málaga, Analecta Malacitana, 2002.
- Quesada, J.; *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*. España, Anthropos, 1988.
- Quesada, J.; “Tragedia y espíritu mediterráneo en F. Nietzsche: De las cuatro transformaciones del espíritu” en Santiago Guervós, L.E.(comp.); *Actualidad de Nietzsche en el 150 aniversario de su nacimiento. Philosophica Malacitana*, Suplemento Nº 2, Málaga, Publicaciones de la Universidad de Málaga, 1994.
- Richardson, J.; *Nietzsche’s System*. New York, Oxford University Press, 1996.
- Sánchez, S.A.; *De la última transformación*. Bs. As., Umbrales, 1994.
- Sánchez Meca, D.; *En torno al superhombre*. España, Anthropos, 1989.

- Santiago Guervós, L. E.; *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid, Trotta, 2004.
- Savater, F.; *Idea de Nietzsche*. Barcelona, Ariel, 1995.
- Schacht, R.(Comp.); *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*. Los Angeles, University of California Press, 1941.
- Vattimo, G.; *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el pensamiento de la liberación*. Trad. Jorge Binaghi. Barcelona, Península, 2003.
- Vattimo, G.; *Introducción a Nietzsche*. Trad. Jorge Binaghi. Barcelona, Península, 1996.
- Vermal, J. L.; *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Barcelona, Anthropos, 1987.
- Voltaire, *Diccionario filosófico*. Valencia, F. Sempere Editor, Fecha de edición sin especificar.
- Zuckert, C.; "Nature, History and the Self: Friedrich Nietzsche's Untimely considerations" en *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 5, Berlín, Walter de Gruyter, 1976.

Otra bibliografía secundaria:

- A.A.V.V.; *The Encyclopedia of Philosophy*. New York, Macmillan and Free Press, 1967.
- A.A.V.V.; *The Oxford English Dictionary*. Oxford, Clarendon Press, 1933.
- A.A.V.V.; *Encyclopédie Philosophique Universelle. II, Les notions philosophiques. Dictionnaire*. Paris, Presses universitaires de France, 1990.
- Aristóteles; *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid, Planeta de Agostini, 1995.
- Borges, J.L.; *Obras Completas*. Bs. As., Emecé, 1989. Tomo I.
- Butler, E.M.; *The Tyranny of Greece over Germany. A Study of the influence exercised by Greek Art and Poetry over the Great German writers of the 18th, 19th, and 20th Centuries*. Boston, Beacon Press, 1958.
- Cassirer, E.; *Filosofía de la ilustración*. Trad. Eugenio Imaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1943.
- Cicerón; "Diálogos del orador" en *Obras escogidas*. Trad. sin especificar. Bs. As., El Ateneo, 1965.
- Ferrater Mora, J.; *Diccionario de filosofía*. Bs. As., Sudamericana, 1965.
- Ferreyra, J.; *Tesis de Filosofía: Acedia. El demonio meridiano y la filosofía de G. Deleuze*. FFyL, UBA, diciembre de 2004, mecanografiada.

- Heidegger, M.; *Conferencias y artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona, Del Serbal, 1994.
- Heidegger, M.; "La época de la imagen del mundo" en *Caminos del bosque*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 2000.
- Kant, I.; *Crítica del Juicio*. Trad. Francisco Larroyo. México, Porrúa, 1997.
- Lessing, G. E.; *Dramatic Works*. Trad. sin especificar. London, George Bell and Sons, 1878. Vol. II: Comedies.
- Nussbaum, M.; *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Estados Unidos, Cambridge University Press, 1986.
- Romero, F.; *Historia de la filosofía moderna*. México, F.C.E., 1959.
- Taylor, R. *The Romantic Tradition in Germany. An Anthology*. London, Methuen & CO LTD, 1970.
- Welleck, R.; *A History of Modern Criticism. Vol 2. The Romantic Age*. EEUU, Yale University Press, 1955.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas