



Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía

Tesis de Licenciatura en Filosofía

“La Cuestión de la “felicidad” en Nietzsche. Un Itinerario desde la memoria al olvido”

Nombre y apellido del alumno y N° de registro:
Maximiliano Hünicken Segura. - 06-020129-6

Nombre y apellido del Director de Tesis.
Dr. Mario Adrián Bertorello.

Año de presentación
2020 – 2021 Mes de Junio.

Dedico esta Tesis de Licenciatura en Filosofía a mi querida madre
Nelly Beatriz Segura y a mis abuelos maternos Dora Nelly Mercau Roger y
al Doctor Raúl Alberto Segura.

Agradecimientos

Ante todo quisiera agradecer al Doctor Adrián Bertorello, por su apoyo intelectual y moral a lo largo de este trabajo de tesis, que fue pensado para el año 2017, pero debido a problemas personales y laborales se fue postergando. También quiero agradecer enormemente al Licenciado Ezequiel Bramajo, porque él me entusiasmó a partir de un ensayo que tenía sobre Nietzsche cuando curse textos contemporáneos. Y además me prestó mucha de la bibliografía principal. No puedo dejar de agradecerle también a mi amigo y compañero de cursada, Licenciado Santiago Voršič, que fue mi apoyo emocional, dado que justo ese año 2017, tuve una pérdida muy importante, el fallecimiento de mi madre. Como también agradecerle al Profesor de historia Santiago Manuel Giacosa, que me facilitara todo lo que tiene que ver con la bibliografía especializada. Y finalmente a los profesionales de la salud que me ayudaron con temas de psicología y Psiquiatría, ellos son el Doctor Psiquiatra Omar Berro Curi y la Licenciada Cora Böttcher, como también a mi querido padre por su apoyo incondicional y su santa paciencia y por confiar en mí.

Índice

1. Introducción	4
2. La filosofía iconoclasta de Nietzsche	8
3. El sentido metafísico del olvido	21
3. 1. La verdad como olvido de la identidad.....	24
3. 2. La raíz psicológica de la diferencia	28
3. 3. La construcción del “mundo” a partir del olvido de la diferencia	33
4. La memoria	52
4. 1. La memoria como abandono del olvido	58
4. 2. Memoria y represión.....	66
4. 3. Memoria y representación	72
5. El sentido nihilista del olvido	78
5. 1. Felicidad y la Voluntad de poder	82
5. 2. Tiempo, olvido y felicidad	88
5. 3. El camino del creador	104
6. La memoria y el olvido en la Segunda Intempestiva	108
6. 1. La historia monumental	116
6. 2. La historia anticuaria	118
6. 3. La historia crítica	120
6. 4. El instinto creador como fuerza plástica.....	127
7. Conclusión	137
8. Bibliografía	143
Anexo I	156
Anexo II.....	158

1. Introducción

“[...] ser feliz significa descubrirse a sí mismo sin temor”

Walter Benjamin, Einbahnstrasse.

La cuestión de la “felicidad” en Nietzsche responde a una problemática abordada lateralmente por los estudios especializados. Una cuestión que en el menú de los temas Nietzscheanos parecería ser secundaria. La hipótesis que este trabajo plantea es que la cuestión de la felicidad en Nietzsche actúa en un segundo plano pero motoriza y articula los grandes tópicos de su pensamiento. Para ello habrá que bucear entre los pliegues de una filosofía del “bajo” y el “entre”. De lo que subyace y está presente al modo de ocultamiento y de un inmiscuirse entre los imperceptibles intersticios que se abren entre las articulaciones de la arquitectura filosófica del “ser”. La obra de Nietzsche se expresa con recursos que van más allá del lenguaje. Los silencios, pausas y signos significan tanto como las voces. Por momentos incluso más. De ahí que resulte posible hablar de una centralidad lateral u oculta o secundaria pero presente en cada tópico del pensamiento nietzscheano. La cuestión de la felicidad anima los caminos de Nietzsche. Desde sus escritos de juventud hasta su madurez. Como en una carta de navegación dónde el norte siempre podrá ser divisado atravesar los mares del pensamiento detrás del pensamiento requerirá aventurarse a la danza y el martillo, al machete y pasión por la sospecha. Los instrumentos de los que se vale Nietzsche para desentrañar el “lado oscuro” de la filosofía occidental. La temática de la felicidad acompaña al hombre desde los primeros esbozos de la filosofía pero, según entendemos, renueva su relevancia en la era de lo liviano y efímero. De los “algoritmos” como señuelos de una felicidad que se presenta artificial o virtual.

Otro aspecto fundamental de esta tesis será tener presente que, si bien se busca mostrar la problemática concerniente a la cuestión de la “felicidad” en Nietzsche, todo ello será bajo la dinámica de un itinerario “ad hoc”, y luego bajo el seguimiento de un itinerario

propriadamente dicho. Esto significa que primero haremos el camino desde lo general más intuitivo, y luego desde lo específico de la temática se abordará el camino de la felicidad que, a entender de este trabajo, es una traza que va desde la memoria hacia el olvido según se irá progresivamente explicando. No es un condicionamiento, sino un punto de referencia que puede ser desdoblado en distintos núcleos del pensamiento de Nietzsche, dado que, se estudiarán tanto obras de su juventud como de su madurez. A su vez se realizará el análisis de la segunda intempestiva que se confrontará con el resto de las obras de Nietzsche, para poder hallar las continuidades o los anticipos de una filosofía fragmentaria pero no desvinculada de su coherencia interna y ditirámica. Por ello, desde el inicio de este trabajo sobre la descripción de la filosofía iconoclasta y, hasta las postrimerías del sentido metafísico del olvido, Nietzsche nos pondrá ante una dinámica funcional a la economía del olvido y ante una deconstrucción de la sabiduría y su sospecha. Posteriormente permaneceremos sobre las superficies de aquel “olvido de la diferencia” y de todo ese rumiar psicológico que se atisba ya desde sus primeras intervenciones en lo que concierne a la raíz psicológica de la diferencia, hasta bien llegadas las primeras conjeturas sobre el mundo “aparente” y “verdadero”. Sin antes mencionar la dialéctica y analéctica comparación entre Hegel y Nietzsche, haciendo un paralelismo entre “la historia de un error” y el “mundo verdadero”, el “mundo invertido” y “el amo y el esclavo”. Si bien, es cierto que en ese juego estrambótico de comparar temáticas de ambos autores, hay todo un juego de dialéctica y analogía tras esa analéctica que nos proponemos, y más cuando se sabe a ciencia cierta que lo psicológico también jugará su papel preponderante. Asimismo, se entrelazará lo filosófico y sociológico de la temática de la memoria y el olvido con otras disciplinas como la psiquiatría y la psicología hasta llegar a las ciencias cognitivas, bajo el auspicio del catedrático Eric Kandel. Y será allí y a partir de ese momento conceptual que la memoria bajo el peso de su inabarcable tratamiento nos sorprenderá con sus trampas, y será dividida en una memoria de la represión y otra de la representación. Como también bajo la relación de una represión que es principalmente psicológica y que anteriormente estuvo al límite de una represión filosófica.

Por otra parte, se tratará a todo el dispositivo psicológico y psiquiátrico desde el punto de vista cognitivo, y todos los avances en temáticas como la memoria y el arte. Los trastornos y variadas patologías donde la facultad de la memoria es de capital importancia. En el sentido nihilista del olvido se iniciará una nueva etapa, profundamente filosófica. Quizás la más difícil de escrutar, con el acercamiento a la problemática del eterno retorno, la temporalidad y la felicidad hasta alcanzar la especificidad de su división en cuatro aspectos que remiten al nihilismo y a la crítica moral que efectúa Nietzsche sobre la cultura occidental. No sólo una crítica moral sino también ontológica y gnoseológica. Algo similar se intentaría con anticipación con el tema de la memoria y la representación desde el punto de vista kantiano.

Finalmente, nos consignaremos a la temática de la memoria y el olvido pero en las segundas intempestivas. Haciendo el itinerario de la historia en sus tres divisiones: la monumental, la anticuaría y la crítica. Y recalando las desavenencias de lo ahistórico y lo histórico pero teniendo que convivir ambos aspectos bajo el dominio de una “felicidad” que dependerá de esa constelación de vida- historia. Hasta llegar al último capítulo donde nos explayaremos sobre el instinto creador como fuerza plástica. Justo aquí es donde se relacionan tanto el camino del creador con todos los centros creativos que se producen a partir de una historia que sirve a la vida, y no como se suponía académicamente allá en Basilea. En cuanto a esos centros creativos, ellos se reducirán a dos ejemplos de un instinto que bajo el dominio histórico puede todavía generar esa atmósfera propicia para aquella felicidad. Estos dos ejemplos nos remiten a la acción del poeta y el músico. Sí de la flexibilidad que propicia la fuerza plástica tema capital de las segundas intempestivas. Hasta regodear a esa felicidad con todo lo que una voluntad de poder puede ofrecerle al arte y a la vida. De allí que tanto el devenir inocente de todo vivir, produce la estética interpretación de una vitalidad que se multiplica en pos de un perspectivismo gnoseológico que se traduce ontológicamente en manifestaciones artísticas.

Y por último, entrelazar la plasticidad de esa fuerza vital, con lo centáurico de esa fuerza inventiva por parte del paradigma del filósofo-psicólogo, que hace las veces de artista poeta y músico compositor. Sin dejar de lado su primordial entusiasmo de

médico de la cultura. Más la cuestión de la cultura es también el arrojamiento de la felicidad hacia la construcción del hombre.

Por último podremos advertir como la cuestión de la felicidad va vertebrando el recorrido del pensamiento de Nietzsche. Un recorrido que se inicia en la memoria y finaliza en el olvido.

2. La filosofía iconoclasta de Nietzsche.

Un rasgo fundamental y conocido de la filosofía de Nietzsche es su estilo provocativo. Sus afirmaciones, por lo general, se orientan a problematizar y polemizar pensamientos y pensadores. Como sucede, por ejemplo, con sus ditirambos dionisiacos. Son sentencias - dardos envenenados como él mismo los llama- destinadas a desenmascarar un engaño. A cuestionar una “verdad” sostenida por el solo anhelo de que exista la verdad. O dicho en sus expresiones, por la voluntad de verdad, esto es el deseo de un punto de vista incondicionado. En rigor, fruto de la ilusión o la fantasía, pero de ningún modo resultado de la realidad. Lo mismo respecto a sus aforismos. Son estocadas al corazón del pensamiento considerado válido. “De cómo el mundo verdadero devino en fábula” o “la historia de un error”¹ son ejemplos de este estilo cuestionador y provocativo. La filosofía de Nietzsche es una filosofía de la polémica. Un pensamiento que constantemente busca desafiar y confrontar. Poner a prueba todo lo que a lo largo de la historia del pensamiento filosófico fue cosecuentemente sostenido como valor. Se podría decir en este sentido que es un pensamiento atrevido, intrépido, luchador que no se conforma con decir, sino que conlleva una carga explosiva destinada a romper, a hacer volar por los aires. Esta filosofía del “agón” se la conoce como una filosofía de la disputa que consiste en hacer de la contienda filosófica, una urgencia vital y batalladora. Se trata de un pensamiento que rechaza la autoridad, los maestros, las normas y los modelos. Una filosofía que cuestiona lo establecido. Lo instaurado como fundamento de la interpretación de la realidad que posibilita creencias y valores específicos. En este sentido, Nietzsche se anima a cuestionar y enfrentar todo aquello que a lo largo de la historia fue interpretado como lo superior y más alto y por ello inalterable y sublime. Una Manifestación de lo anteriormente dicho se puede reconocer en la siguiente cita:

Otra forma de curación es someter a un profundo examen a los ídolos...
Ya que en el mundo hay más ídolos que realidades; y esto constituye el
mal de ojo y el mal de oído que tengo para este mundo... Ir haciendo

¹ Cfr. CI, Crepúsculo de los Ídolos, (Götzen – Dämmerung oder wie man mit dem Hammer Philosophiert).

preguntas, golpeándolos con un martillo y oír quizá como respuesta a ese conocido sonido a hueco que revela un interior lleno de aire, representa una delicia para quien tiene otros oídos detrás de los oídos, para mí que soy un viejo psicólogo y cazador de ratas ante quien aquello que desearía permanecer en silencio tiene en cambio que dejar oír su sonido.²

Justamente, desentrañar el sonido auténtico de la desdicha impuesta por aquella autoridad que sabe a idolatría, será la mayor dificultad para quienes adulan a su sordera; idiosincrasia austera de quien no se cuestiona, ni discute la esencia de toda contienda. Ahora bien, dejar redes enmarañadas con la dubitativa conciencia de quien sólo escucha aquello a lo que acostumbra, puede ocasionar un trastorno para atisbar con suma franqueza la filosofía iconoclasta, que no es otra cosa que una sabiduría de la deconstrucción, dicho en sus propios términos, una filosofía del martillo:

Toda la vieja psicología de la voluntad debe su existencia al hecho de que sus autores, los sacerdotes que ocupaban los puestos más elevados de las antiguas comunidades, trataron de arrogarse el derecho a imponer castigos o quisieron inferirle a Dios ese derecho. Se supuso que los seres humanos eran <<libres>> para poder así juzgarles y castigarles, considerándoles culpables³.

Vetustos mantos sagrados deberían haber sido desacralizados para una compostura de una voluntad que no busca culpables ni castigos expiatorios de una suerte que golpea el derrotero de aquel hombre infeliz y crédulo. La toga de aquellos jueces y de aquellos sacerdotes que vociferan con entusiasmo y desfachatez la sensatez cristiana, que después de todo no es verdaderamente una devoción genuina para los bloques que se

² Nietzsche, Friedrich, *El Ocaso de los ídolos*, Buenos Aires, Gárgola, 2014, p. 11-12.

³ Nietzsche, Friedrich, Op. Cit., p. 53.

caen tras el impacto del martillo depurador, que destruye para volver a construir ese “templo de vida”. Esto no implica, sin embargo, un alejamiento o una descalificación al “espíritu libre” que alzó su voz en proclama de una liberación. En ese sentido, *“el filósofo de Sils-María califica a Cristo de “espíritu libre”: “ninguna cosa fija le importa: la palabra ‘mata’, todo lo que está fijo ‘mata’”*.⁴ Por ello, esta filosofía del martillo no tiene como acometido, destruir por destruir, ni dejar desolación tras toda una civilización que ha bebido de la loba romana del orbe occidental. Cabe aclarar que la expresión “filosofía del martillo” corresponde al último período de las obras de Nietzsche; y ello, es suficiente para no crear confusiones. Entonces decimos: ¡Razonad, razonad, mientras nuestros corazones rumiantes de exaltación; clavan cada clavo en la vehemente hipocresía de aquellas ideas santas y puras; Entonces decimos que Nietzsche se atreve poner en tela de juicio aquellos valores tales como la bondad, la verdad y la razón en detrimento de aquellos valores que atentan y denostan al instinto de vida, como también al instinto de creación artística. Ahora bien, ¿se trata solamente de una crítica o un cuestionamiento? Definitivamente se trata de un golpe de sospecha que hace consonancia con su filosofía para desmoronar lo establecido. Y una vez realizado el impacto descubrir el nihilismo a partir del nihilismo, para después superarlo y de este modo hacer de cada bloque caído, un manantial de aquel movimiento que es propio a la vida misma. Es decir, su pensamiento está anclado en el ser entablado como principio de todo devenir y acontecer.

Todo lo que hay de Iconoclasta en su filosofía, se materializa en su rumiar, en aquel cincel y martillo a la hora de plasmar la inversión. La inversión no es algo totalmente de su autoría, sí el modo de implementarla, el modo de hacerla visible y dinámica. Ya en sus épocas de Juventud, supo leer a conciencia a Ludwig Feuerbach⁵, y él profesaba un tipo de inversión que aludía a un criterio de transformación que se relacionaba directamente con la realidad, era una de sus armas letales para poder indicar las argucias

⁴ (A, XXXII62), Usaremos en esta glosa la edición de El anticristo de Alianza Editorial, Madrid, 1974.

⁵ Cfr. Piñón, Gaytan, José Francisco, Feuerbach: “Dios como esencia del hombre (Homo Homini Deus)”, Andamios Vol. 11, no 24, México ene./abril. 2014. Tornándose propicia esa inversión, dado que a su vez Hegel con anterioridad coronará ese Devenir Histórico donde se afirmaba que lo racional era real, y lo real racional; unificando y participando de una simbiosis lógico-metafísica /Feuerbach, L. *Escritos en torno a la esencia del cristianismo*, Madrid: Tecnós, (1993).

de Hegel. Es que el idealismo alemán tendía con Hegel a invertir la realidad por medio del uso de la razón, hacer racional lo real, y real lo racional; siendo de tal manera, que según Feuerbach, son los hombres los que generaban las ideas, y que era desde la naturaleza que emergían los hombres. Ahora bien, la filosofía Iconoclasta de Nietzsche se materializa y se condensa en aquella proclama, que bifurca los caminos de la inversión de aquellos valores, que van en disminución de la vida y de su abundancia instintiva. Con esto queremos dejar en claro, que su tensión con el cristianismo marca incidentalmente lo fundamental de este romper con lo sagrado: por ello, con Nietzsche no se debe discutir cuerpo a cuerpo, sino buscar un sincero diálogo que garantice el desocultamiento de aquello que se presenta reactivo. Su crítica a ciertos modelos del Cristianismo, tales como: el cristianismo idealista, que establece una separación entre la trascendencia inteligible y la inmanencia sensible y apela de manera negligente a los valores. Otro tipo de cristianismo, es aquel que desprecia el cuerpo, la negación del yo y por último, un cristianismo fideísta que entabla un vínculo cercano con el racionalismo estrecho. En cuanto a este romper con lo sagrado, se hace necesaria la agudeza nietzscheana, en ella prima la praxis de la arquitectónica destrucción, para luego construir aquel edificio de valores y nuevas postrimerías. Nietzsche mira hacia el futuro, sin saber bien donde se está parado, en aquel pantano de modernidad y hartazgo. Él destruye para luego diseñar, y así construir, aunque no quede mucho por edificar. Como dice el viejo refrán bíblico, “para construir un templo, se debe destruir el templo”. Otro aspecto Iconoclasta es el que nos remite a su afán por renegar de los sistemas filosóficos, por considerarlos faltos de honestidad intelectual.

En resumen, llegamos a una atinada conclusión, con respecto a la filosofía Iconoclasta de Nietzsche. Tras haber trazado los giros pertinentes y haber manifestado los hechos o conceptos fundamentales de ese derrumbe de imágenes sagradas y altivas. Se hace evidente que a lo largo de estas páginas se ha intentado hacer una fenomenología de la “inversión”. La cual nos ha ilustrado de manera eminente.

En el siglo XIX hubo en filosofía un claro movimiento Iconoclasta⁶, empezando con Feuerbach, al cifrar en el deseo el origen de las imágenes religiosas, continuando con Marx, al hacer alusión a la superestructura de las ideas, por medio de la economía. Y así sigue en este cauce, la intervención de Stirner, cuando se opone a todas las construcciones ideales, por encima del individuo; hasta llegar a Schopenhauer, que hará de la voluntad, un espejo en el que se descubren imágenes. Por ello, siguiendo este itinerario de Iconoclastas, llegamos a Nietzsche⁷, quien construirá su mundo filosófico a través de todos estos antecedentes. Ahora bien, cabe señalar una última observación, si la actitud de Nietzsche con relación a su filosofía Iconoclasta es propia de una duplicidad, porque se proclama Iconoclasta cuando tiene que derrumbar viejas imágenes, y sin embargo, cuando crea, hace uso de las imágenes, es una realidad, entonces hay contradicción. Pero como ya dijimos, la vida es contradictoria, su filosofía es una supuesta contrariedad, y allí radica su encanto.

¿Nietzsche es un maestro? Muchos dirán que sí, pero él en más de una oportunidad nos dirá que él no es un maestro; de hecho él dice que cada uno debe forjarse a sí mismo, en busca de ese camino tras bajar de la montaña del abismo; y por ello muchos aseveran que fue una parábola auspiciosa para que sin dejar de lado el amor, como lo decía San Agustín, cuando afirmaba “ Ama y haz lo que quieras”; se aventure hacia su “*olvido*”; por eso, bueno él dirá “*Sei glücklich, wozu du Lust hast*”: Sé feliz y haz lo que quieras, no porque se esté permitido todo, sino porque como bien lo dice Heidegger⁸ aquellos que se creían sus discípulos no hicieran lo que quisieran, o que ello significara un desenfreno de los instintos, sino todo lo contrario, simplemente se trata de hacer todo lo posible por ser feliz. Y sí en ese sentido es un maestro, que oscila en el péndulo de una poderosa sospecha. Como bien es sabido formando una triada junto a Freud y Marx. Pero ¿qué significa ser un maestro de la sospecha? Bueno, a decir verdad, significa mucho y es una huella que nos ha dejado como aquel *médico de la cultura*, como lo

⁶ Cfr. Ballanti, G., "Il Problema dell' Essere in Ludwig Feuerbach", en *Revista di Filosofia Neoscolastica*, número XLIII, Italia. (1951).

⁷ Löwith, K., *Von Hegel bis Nietzsche*, Zurich/Nueva York: Europa verl. (1941).

⁸ Cfr. Análisis en Heidegger 1961, vol.1, pp. 234-242.

solían llamar algunos intelectuales que lo amaron y lo criticaron. A la sazón, de todo lo antes expresado, se puede decir que, su mordacidad, ironía y su ojo clínico para con las psicologías del hombre y su cultura sólo aseveran que ser maestro de la sospecha, hace de la misma, un punto de partida, no como lo hizo Descartes con una duda metódica, pero sí con el hervor de una pasión que agudiza su perspectivismo. Entonces la filosofía del martillo y el ser el maestro de la sospecha son complementarios para poder escudriñar lo Iconoclasta en su rumiar y en su incansable búsqueda de los valores que harán al hombre un ser de la celebración, de la alegría. Por ello, siempre a lo largo de este trabajo hablaremos de un itinerario, y un modo de empezar por hacerlo efectivo es aclarando el concepto del nihilismo. El martillo no es el cuerpo del delito del cual se aferran sus detractores. Sino que es una propedéutica pasiva y activa para entender ese movimiento de Apolo – Dionisio, destrucción y construcción. Es decir, el Nihilismo que perfuma Nietzsche con cada martillazo a toda la filosofía occidental, es realmente un atajo previo para que a partir de esa deconstrucción de la que se habló antes, sea posible construir uno con valores que afirmen el valor de la vida y la “felicidad”: De martillazos y danzarines que buscan fortificar los verdaderos valores, a rígidas abstracciones de un risueño dogmatizar; acallan sus falsos detractores, al sonido que aquel oído quiso escuchar.

Ahora bien, es de suma importancia hacer referencia al Platonismo, como otro elemento a tener en cuenta, dado que la filosofía del martillo y la maestría de la sospecha toman como punto de partida la ironía y el racionalismo socrático que se potencia y cristaliza con Platón y su mundo de las ideas. Ese vitalismo del que habla Nietzsche se ve debilitado por todas las figuras platónicas de su discurrir. Es el primer dialéctico y lógico que hace añicos toda la discursiva de las intuiciones e instintos de vida. Como bien se expresó, Platón da vuelta todo lo que nuestros sentidos y la “realidad instintiva” nos manifiesta. Aquí ya debemos hacer referencia a la llamada “*Inversión*”. Esas abstracciones e idealizaciones atentan contra nuestro sentido común. Y Nietzsche sabe bien donde suturar, y donde hacerle el corte quirúrgico al Platonismo. Justamente, es esa ironía sarcástica y dialéctica la que debe ser extirpada de la cultura occidental. Esa

burla intelectual hacia los “mejores” o Aristocráticos, era la que ofuscaba al filósofo del martillo. Y desde Sócrates, junto a su mayéutica; la tragedia padeció. Platón continuando con la tradición, encuentra en la figura de éste, el personaje heroico y mordaz para todo aquello que tiene que ver con la moral y la filosofía del cambio. En cuanto a los “filósofos momias”, Platón también reúne este requisito anquilosado en la memoria occidental. Estos han intentado aprehender, detener e inmovilizar, fijar el devenir de la vida, mediante conceptos metafísicos. No han sido capaces ni audaces para reconocer que todo en la vida fluye, y cambia. Es decir, han desterrado al devenir para contrarrestarlo creando ultramundos inmutables y eternos. Platón de este modo, crea un trasmundo eterno, que debilita a la vida misma, y al concepto de cuerpo, dado que el cuerpo es nuestro instrumento, y nuestra vitalidad, sin ello, dejar de reconocer lo espiritual, pero junto a un cuerpo que padece, cambia, se transforma y fenece. Esta es una de las claves del pensamiento nietzscheano, y también uno de los reproches que más repite contra el pensamiento platónico-cristiano. La idea del bien en sí, como un valor superior e inalcanzable al que en realidad se llega de un modo racional, o así lo entienden Platón y Sócrates, es una idea que se repetirá después en la moral cristiana y en el imperativo categórico de Kant. Antes de finalizar esta sección del Platonismo, es fundamental hablar de una Platonismo Pictórico, debido a que Nietzsche es un mecenas de las artes, como manifestaciones de la vida misma, como canales de efusiones y empatías que nos recuerdan que el arte remeda a la realidad, y muchas veces la realidad remeda al arte: un ejemplo es la siguiente comparación de lo que el arte significa para Platón. Al arte Platón por un lado lo concibe pictórico, es decir, imita a la realidad fenoménica, da el ejemplo de una cama que dibuja un pintor, pero asevera que la cama que el artista pinta, responde a una copia del arquetipo superior, que éste no conoce. Entonces cree Nietzsche que aquí comienza la primera contienda entre los poetas y los filósofos, los artistas y los políticos. Es curioso como las apariencias son disminuidas a simples copias de una realidad que no se trasluce en la corporalidad de los sentidos, ni en la intuición instintiva de las ideas que están sujetas a esos sentidos y a esas emociones.

A la sazón, decimos que una vertiente de lo antes expresado, es el cristianismo. Entonces nos queda por aseverar que la tradición Judeocristiana, está asentada en las raíces de esta problemática. Mas para abordar con tino y argumentación, nos cabe decir que la consideración de la problemática judía no acusa ningún tipo de antisemitismo por parte de Nietzsche, todo lo contrario, ya se ha hablado mucho y al respecto. Ahora bien, es atinado con la filosofía Iconoclasta de este pensador, dirimir la consecución del Jesús histórico y hacer referencia a la aparición de Pablo, en lo que concierne al Cristianismo. También es oportuno hacer alusión al crucificado, dado que su antagónico, Dionisos, no tendrá en común tan sólo su destino y martirio, sino también a nivel de antítesis, la consideración de la vida.

En cuanto al Jesús histórico, es pertinente destacar, que Nietzsche ve en él, la nobleza de quien ha entregado todo por amor, y por querer conservar el más genuino sentido de la vida. Para Nietzsche Jesús, es el hombre más noble, por ello en *Humano demasiado humano* nos dice: “[...] lo que dejó en herencia a los hombres fue el ejemplo de su vida: su comportamiento ante los jueces, los esbirros, los acusadores y ante toda clase de calumnias y escarnios, su comportamiento en la cruz”⁹. Ahora bien, el verdadero malentendido se produjo con la figura de Pablo. Su historia de conversión y la prosecución de su doctrina, nos basta, para ilustrar a ese pilar del cristianismo que ejemplifica Nietzsche, y en cual recaen todas las críticas. Ha de recordarse que Pablo entró en más de una oportunidad, en pleno conflicto con los apóstoles, que habían acompañado a Jesús en vida. Por ejemplo, sus diferencias con Pedro, y las incendiadas discusiones con Santiago. Ahora bien, lo fundamental es discernir esa doctrina que se deja ver a simple vista, ella provee al cristianismo los siguientes mandatos rectores; a saber, dos hechos fundamentales para Pablo. Uno de ellos es la muerte de Cristo en la cruz, y el otro su posterior resurrección. Se deja de lado el aspecto más vivencial de Jesús, su palabra y sus obras. Esto según Pablo, porque los dos hechos antes mencionados, van más allá de su vida. Nietzsche con su martillo Iconoclasta, impacta en el corazón de este cristianismo; y nos indica su diferencia primordial, ésta a saber, es que Jesús y el crucificado, son dos personas distintas.

⁹ Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, Madrid, Mestas Ediciones, 2016, § 133, p.109.

Nos cabe hacer referencia al cometido que incita a Nietzsche, a poder sobrellevar todas las críticas que se suman a ese pesado madero que termina siendo su opulenta espalda de conocimiento y rebeldía. En *Ecce Homo*, Nietzsche se vanagloria de definirse de la siguiente manera: “*Lo que me define, lo que me separa del resto de la humanidad, es el hecho de que yo he desnudado la moralidad cristiana*”.¹⁰ Por cierto, estas son las actitudes Iconoclastas de su rumiante filosofía, por ello, decimos que, tras la *gran ceguera*;¹¹ *Caen* los ídolos del cristianismo, los hombres de la mendacidad constante y exterminadora de los cauces de vida y abundancia instintiva. Por último cabe hacer la distinción y comparación entre el Crucificado y Dionisos. Mientras uno carcome la vitalidad del gesto salvador, el otro dignifica la esencia de vida y su pathos. Dionisos padece, y por ese padecimiento su sentido cobra vida, con la tragedia, o el sentido trágico del sufrimiento, en cambio el crucificado se caracteriza por un sufrimiento débil y miserable. En el sufrimiento de la tragedia, hay abundancia de vida, porque ese dios ha sido cortado en pedazos, para regenerarse en vida.

Con Kant también se acomete contra ese “imperativo categórico”, que ha carcomido a muchas conciencias, como el iniciador del criticismo y del idealismo alemán, No olvidemos que los sistemas no son de suma simpatía para Nietzsche. Un sistema filosófico muchas veces necesita de un poco de “migajas filosóficas” a lo Kierkegaard, o de sospechas glamurosas a lo Nietzsche. Otro elemento kantiano que hace ruido, es la Razón pura, que va en detrimento de los instintos y de la razón vital. Además de Nietzsche ya el mismo Heidegger se ha mostrado crítico con Kant, a pesar de haber tomado al autor en sus comienzos. El propio Heidegger se ha visto obligado a acometer contra las implicancias metafísicas de Kant, desde su Gnoseología, siempre todo esto interpretado desde su ontología, a veces confundida o considerada existencialista. Pero Nietzsche es el primer crítico original de Kant, lo martilla hasta hacerlo más pequeño, en su estatura literal como intelectual. Ahora bien, el problema con el Kantismo, es que

¹⁰ Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, Buenos Aires, Losada, 2007, p. 162.

¹¹ La Ceguera ante el Cristianismo es el delito por excelencia – el delito contra la vida. Apud: *Ecce Homo*, *Blindheit gegenüber dem Christentum ist das Verbrechen par excellence – das Verbrechen gegen das Leben.*

este pequeño de Königsberg, vuelve a traer a la memoria de todos los occidentales, y de su cultura, a la metafísica y con un pincelado moralista. Si bien antes se hizo referencia a la razón pura, lo que realmente preocupa es el engrandecimiento de la razón práctica. Lo que Kant intenta es de darle un carisma cientificista a problemas que no son de ese peso especulativo. Es decir, la razón ocupa el lugar de la vida o de los derechos consuetudinarios, ante un derecho positivo que se ha racionalizado con exacerbo: En definitiva vuelve Dios como garante de un imperativo moral: *“Dios garante del imperativo moral, que encuentra su realización máxima en la idea de un más allá, donde la voluntad del ser humano, siempre amenazada en la tierra por las inclinaciones, puede pensar en una vida eterna, para llegar a coincidir completa y perfectamente con la voluntad divina, con el “bien en sí””*¹². Exactamente Kant pretende volver a un orden moral, en convencernos que todas las cosas pertenecen a un mundo real, y por consiguiente moralmente establecido. Ahora bien, nos cabe el beneficio de la duda nietzscheana para poder desentrañar esta prerrogativa; y ello a partir, de todo un edificio lógico que sostiene a esta razón práctica, es decir, la antes mencionada razón pura. Sin ella todo el mecanismo trascendental de su metafísica no tiene efecto alguno sobre los cimientos de su moralidad férrea y moderna, pero no alejada de las primeras ontologías del ser y del bien.

Mas es importante también hacer alusión a una antropología pesimista en Kant, debido a que en sus comienzos con la razón práctica, la ley moral es posible cumplirla porque Kant tuvo que admitir ciertos *postulados* tales como: la inmortalidad del alma, y la existencia de Dios. Pero la letra chica de estos postulados también hacen referencia al *ad calendas graecas*, es decir, a la perfección moral del hombre. Donde curiosamente uno puede acercarse a esa perfección, pero no la logrará nunca, allí radica el pesimismo antropológico kantiano. Es como si dos líneas asintóticas se encontraran en el infinito. Pero un infinito que dista mucho de aquel infinito Tomista, o realista, donde no cabe duda alguna, para fehacientemente lograr esa perfección. No obstante, sigue siendo

¹² Laiseca, L, La Determinación del Nihilismo en el Pensamiento de Nietzsche, Buenos Aires, Biblos, 2001, pp. 27 - 72. Apud: Bramajo, Ezequiel O, Nietzsche y el Nihilismo: Ensayo de una Transvaloración Radical, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2017, p. 56.

persistente la idea de un Kant pesimista que debe apelar a la razón pura, para que su razón práctica no se vea agrietada por sus contradicciones internas y humanas:

Los Textos no dejan lugar a dudas: Kant es muy pesimista. Los hombres, cada hombre, es un egoísta, un hedonista, un ser gobernado más por sus instintos y tendencias naturales, que por su voluntad pura. Y esto por dos motivos: primero, porque el autodomínio frente a la propia naturaleza física es casi imposible; y segundo, porque existe lo que él llama el “mal radical”, una desviación de la propia voluntad, culpable, libre y adquirida por todos y cada uno de los hombres, que le impide, casi patológicamente, oír la verdadera voz de la conciencia. Es decir, el hombre es malo, si no por naturaleza, sí porque su naturaleza se ha torcido y no es capaz de obrar bien¹³.

Es notable como la razón pura intenta imprimir sobre la superficie sinuosa de la moralidad humana, aquella norma de la razón práctica y no sólo Nietzsche observa con agudeza esta ambivalencia o inconsistencia; otros críticos de Kant, lo aseveran, y este es un ejemplo de lo que anteriormente se acaba de expresar. Cuando Kant habla del mal radical, no sólo hace alusión a la naturaleza caída del hombre, sino también a un mal que es más profundo y radical, que anida en la misma entraña del corazón humano. Ya no se trata sólo de fragilidad, debilidad o impureza, es auténtica maldad: (*Bösartigkeit*).

Pero Nietzsche se preguntará si esta maldad, no es una crueldad natural que los hombres poderosos ostentan por su propia naturaleza aristocrática, es decir, no es maldad auténtica, está más allá del bien y del mal, no supone una categorización kantiana de la moralidad; ya el mismo Kant intenta ser optimista pero ve que hasta su sombra emite perfumes de un viejo pesimismo. Podemos resumir y concluir que el intento fisicalista y científico de Kant, por querer armonizar las costumbres humanas, morales y políticas

¹³ González, Rafael Corazón, El Pesimismo Ilustrado. (Kant y las Teorías Políticas de la Ilustración), Madrid, Ediciones RIALP, 2005, p. 135.

responde a esa dogmática enfermedad llamada Razón Pura, que realiza la mejor maqueta a escala, de una realidad que dista mucho, para que la Razón Práctica pueda anclarse en los algoritmos kantianos de un idealismo trascendental. Ahora bien, por qué cree Kant que el estudio de la historia y la evolución de la civilización por sí sola bastará para alcanzar esa *paz perpetua*. Nietzsche llegara a pensar que el germen de esa política de estado y humana, que mira hacia el futuro, está minada por un optimismo insensato, al pensar que la humanidad progresará indefinidamente a lo largo de la historia, no por ello, Nietzsche no celebra un futuro, y no deja de sonreír tras la tragedia de la vida, de hecho la risa y la alegría del aquí y ahora, ya está realizando ese futuro y al superhombre artista e iconoclasta. Por ello, decimos que el pensamiento en Nietzsche supera la esfera de lo racional, no la complementa. Su pensamiento deja de ser una ratio, para estar al servicio de la vida, y la vida deja de ser una simple reacción para pasar a ser acción, voluntad de afirmación, voluntad de poder. El poder sería el elemento genético y diferencial de la voluntad que busca ser feliz y crear.

Con respecto a la Crítica del Juicio y Kant allí es donde Nietzsche propone una crítica de la crítica, no tanto para rechazarla sin más, sino para profundizarla. Así poder terminar en una clara oposición al pensamiento kantiano en sus puntos claves. Sin olvidarnos que el pensamiento Nietzscheano en estética supone un cierto legado kantiano, y al mismo tiempo ataca ferozmente a Kant. Todo parece responder al concepto de estética tanto para uno como para el otro, sin olvidarnos que Nietzsche juega con la belleza de la mentira o poder de lo falso, y esto iría en contrapunto con Kant y su concepto de arte. Además de las disquisiciones de lo que Kant considera conocimiento de lo estético, a lo que Nietzsche se contrapone con una profunda discrepancia en la interpretación del fenómeno artístico, cuando Nietzsche critica el reduccionismo kantiano de la experiencia estética a la esfera del conocimiento.

Finalmente hemos de ejemplificar y concluir con esta Filosofía Iconoclasta de Nietzsche, y para ello, es necesario identificar los aditamentos y elementos que conforman a este primer capítulo. Lo Iconoclasta forma parte de un movimiento visceral

y sincero por parte de Nietzsche, en él se trasluce la filosofía del martillo, que estará presente en todos los momentos de inflexión y cuestionamiento genuino. Desde el ocaso de los ídolos hasta las discrepancias con Kant; desde el maestro de la sospecha hasta el Platonismo y sus consecuencias: hasta llegar a una “inversión del Platonismo”. Al dar por tierra con el “Platonismo Schopenhaueriano” que lo sustentaba, y el desinterés kantiano, se han dado los primeros martillazos de Nietzsche. Además del tratamiento del Cristianismo por parte de Nietzsche, como primer gran golpe y actitud iconoclasta por parte del filósofo de la sospecha. La diferenciación entre un Cristo libre y un crucificado, un crucificado y el mismo Dionisio viviente. Hasta llegar a todas las consideraciones estéticas por parte de Nietzsche con relación a la crítica del Juicio de Kant. Como ser que el arte lejos de buscar un sujeto desinteresado, busca el deseo y la felicidad de la belleza que hace trasfondo con ese estimulante de la vida, que es el arte para Nietzsche. Dado que el arte lo que busca según Nietzsche, es el de enseñar a considerar con interés y placer la vida bajo todas sus formas. En ese sentido nada de desligarse de la voluntad, como lo pensaba Schopenhauer. Ni que hablar de la razón pura y práctica, y los sentimientos morales kantianos que son dados por tierra tras la intensa y perseverante actitud del martillo. Ahora bien, la filosofía Iconoclasta es la entrada a la morada del sentido metafísico del olvido. Y ello se da para evitar la enfermedad de una memoria acuciante y envenenada, y para ello ha sido importante dar martillazos para deconstruir lo que está establecido en nuestra memoria, en nuestra cultura. Pero también es importante tener presente que habrá otro tipo de olvido que afianzará la condición necesaria y de posibilidad de la producción de conceptos. Es decir, que a veces olvidar es importante dado que olvidar las particularidades de las cosas es fundamental para lograr abstraerlas y formar un concepto de ellas; es una función indispensable para articular un conocimiento intelectual. Entonces el no recordar las particularidades nos permitirá reinar en las generalidades para la consolidación intelectual de ese conocimiento que ha nacido a partir de un olvido.

3. El Sentido Metafísico del Olvido.

En cuanto a un sentido metafísico dentro de la misma filosofía de Nietzsche, no resulta descabellado, sino todo lo contrario. El olvido es una fuerza que puede accionar una metafísica del “abandono”, como también resultar una fuerza reactiva ante la actividad del olvido, pero ya no como un olvido ahistórico, sino más bien, deshistorizante. Es decir, debemos hablar de dos tipos de olvidos, el que nos remite a las Segundas Intempestivas, y el que hace referencia a Verdad y Mentira en sentido Extramoral. En esta oportunidad disertaremos sobre el segundo tipo de olvido, esa metafísica del abandono, pero que no pregonaba esa construcción de la conceptualización, sino de la necesidad histórica de un “origen” y su devenir. Es decir, estamos ante un olvido del devenir; otros dirán un olvido de la metafísica, dado que con ella se crean conceptos tales, como: ser, sujeto y verdad. Por eso mismo, se habla de una deshistorización de los conceptos contenidos en aquella metafísica clásica o bien conocida como la metafísica occidental, previa a Nietzsche. Esa Metafísica es también denominada historia de un olvido. Ahora bien, este olvido es un salto de la “Creencia a la Verdad”. También es necesario hacer alusión a una economía del olvido que nos direcciona a una misma constelación, la que tiene que ver con la felicidad. Por ello, anteriormente se habló de una fuerza activa y reactiva dentro de la misma naturaleza del olvido:

Mientras que en la economía del resentimiento el olvido no se presenta en su faceta activa, sino en todo caso en términos de lo que hemos denominando el olvido “deshistorizante”, la memoria ha de revestir por su parte una configuración pasiva que la torna antagónica con la facultad activa del olvido. Por otro lado, en una economía afirmativa el olvido se desenvuelve activamente y permite de este modo una constitución activa y solidaria de la memoria. A mayor grado de actividad, se produce un mayor desarrollo de la plasticidad de las

fuerzas. Y paralelamente, a mayor grado de reactividad la fuerza plástica se deteriora¹⁴.

Por eso mismo, hablamos de una memoria de señores y de una memoria de esclavos, la tipología del olvido hace hincapié en esa división para poder desentrañar la fisiología del olvido activo y ahistórico, como también para poder confrontarlo en una analéctica del olvido que deshistoriza y así superar las dicotomías y diferencias que emanan de estos dos olvidos que sobreviven y se retroalimentan bajo una misma constelación. Esa que nos remite a la vida activa del hombre, de un pueblo y su cultura. Hemos ante la atmósfera de aquellas vivencias que recrean y se adaptan al cambio y al futuro. Para que la obstinación de la veneración del pasado no carcoma y deteriore la plasticidad de la historia en la vida del presente y su porvenir, en la tierra de los hijos de un futuro creador y asimilador de nuevas experiencias.

Esto indica que ante una memoria prodigiosa, debemos apelar a una metafísica del “abandono”; un abandono propicio y pasivo, que no predomine por su abrupta distorsión. Se llama “abandono”, a la ambientación escénica de un nuevo aire, que nos estaciona en otro ambiente que se reviste de una medular conciencia plástica. Existen tipologías del hombre memorioso, que se alejan del modelo de la metafísica del olvido. Siempre teniendo en cuenta que estamos ante dos tipos de olvidos, que se complementan y se suprimen, pero ante todo, este último sentido de olvido, ha de presentarnos una capacidad que difiere de ese ahondamiento ahistórico del primero. También es sensato hablar de un sentido de salud, en el olvido del abandono metafísico que propone Nietzsche; por ello, decimos que el rumiar memorioso debilita y envenena: *“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”*¹⁵. Por ello, decimos que el olvido es una salud vigorosa, y ese abandono metafísico nos deja intactos con nuestros padecimientos, y ante ellos, nuestra

¹⁴ Cano, Virginia, A la espera del olvido: Nietzsche y la cuestión de la hominización, Apud: Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana) 121:153 – 178, 2008, p.169.

¹⁵ Nietzsche, Friedrich, EH, KSA6, “Warum ich so weise bin”, § 6, p.272. (EHO, “Por qué soy tan sabio”)

capacidad de olvido. Que nada nos hieda, nos vulnere la facultad de inhibición, el no saberse desembarazarse de nada. Ahora bien, es importante comenzar a encauzar el segundo tipo de olvido, el que deshistoriza, para arremeter contra aquel hombre del rebaño. Pero este segundo tipo de olvido, actúa en sentido contrario al olvido ahistórico; es justamente una versión contraria a todo lo que se ha estado describiendo. Mas así como hemos disertado sobre una economía del resentimiento, es importante tras diversos intentos previos, cuando nos hemos referido a lo activo y pasivo del olvido, hacer hincapié en evitar y no hacer factible una economía dispéptica, es decir, una mala asimilación o un mal digerir los acontecimientos de la vida, un digerir mal la historia que nos circunda. Por ello, este segundo tipo de olvido, hace alusión a una economía fuerte, o activa. Donde justamente el acontecimiento no mina a la memoria del debilitamiento cuando se rumea de más. Entonces simplemente nos cabe hacer alusión al hombre fuerte y creativo que es capaz de decir sí, y así olvidar y volver a crear con la inocencia del niño. Como dice Peter Bornedal: *“Los hombres activos “tienen que olvidar para recordar”*¹⁶. En ese sentido el olvido no está asociado a la memoria; y nos cabe acudir a *“Funes, el Memorioso”*¹⁷ de Borges, para poder enaltecer lo inmemorioso, que un tipo de olvido que es solidario con la espera de la memoria, y reviste un carácter meramente activo, nos pueda abrir y cerrar las grietas de la desolación memoriosa. Ahora bien, es importante destacar el papel vital y de reconstrucción por parte del Inmemorioso; en él se conjugan las viejas arenas con las nuevas, en su entorno creativo y lúdico, el niño siente placer: *“Como el niño que construye con la arena que antes le había servido de material para su viejo castillo destruido, el inmemorioso niega porque posee la fuerza para la creación”*¹⁸. En este sentido, nos cabe indicar que existe un tópos en el interior del cual se produce un dinamismo creativo que responde a la memoria. La Topología que nos enarbola es infinita e ilimitada, y no por ello deja de ser auspiciosa para poder desentrañar las dimensiones temporales, a las que se remonta esa fuerte tensión entre memoria y olvido. De este modo, se nos permite poder reflexionar

¹⁶ Bornedal, Peter, “The incredible profundity of the truly superficial Nietzsche’s Master and Slave as mental configuration”, Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch Für die Nietzsche – Forschung, 2004, núm. 33, pp. 129 -155.

¹⁷ Borges, Jorge Luis, Funes, el Memorioso, Buenos Aires, La Nación, 1942

¹⁸ Cano, Virginia, A la espera del olvido: Nietzsche y la cuestión de la hominización, Op. Cit, p. 176.

sobre esos dos tipos de olvido, que intentan ilustrarnos sobre sus uniones y discreciones. Y así poder tender un puente entre la soledad memoriosa y la alegría de lo inmemorial. Entre la rispidez de la memoria caduca e histórica y el olvido sanador y espontáneo. Ahora tan sólo nos queda iniciar el camino de un olvido que habla por medio de verdad y mentira en sentido extramoral.

3.1. La Verdad como Olvido de la Identidad.

Siguiendo con aquel inmenso tajo, por parte de Nietzsche, nos abocamos a la tarea de desenmascarar junto a él, todas esas ilusiones peligrosas y presuntuosas que provocan la pesadez de la inteligencia para con la vida. Por ello, nos cabe hacer referencia al concepto de verdad. Esa mortuoria alucinación que golpea con fuerza a la integridad de la vida. Este corte es testigo de aquella ampulosa fascinación; la de la razón occidental. La crítica es aguda con respecto a la inversión Platónica, y la consideración del arte y el logos, imprime en su rumiar un nuevo paradigma sobre las sensaciones, o los instintos, en contraposición a la razón – verdad. Ahora bien, en cuanto a la problemática que se aborda, es necesario incidir y ser incisivos, y la manera de introducirnos en esa encrucijada es no aseverando, sino haciendo el seguimiento de un hilo laberíntico que se oculta y debemos desocultar. Entonces de este modo, podríamos destacar: “[...] Nietzsche aborda el problema de la verdad por dos vías: 1) mediante una crítica al lenguaje representacionista y 2) mediante una crítica a la noción de “mundo verdadero”. Esto le permitirá cuestionar la verdad desde sus fundamentos, a tal punto que logrará disolver la problemática misma de la verdad, “rehabilitando” la noción de apariencia”¹⁹. Por ello, el arte del lenguaje y la verdad del logos entrarán en una contienda. Se intenta desvelar la verdad oculta en el lenguaje, porque se establece una comunión entre el lenguaje y la verdad, al modo de una máscara tropológica del lenguaje. En este sentido se aprecia una doble dinámica de la

¹⁹ Zerpa, Marcela, Nietzsche: Creencia, Verdad, Perspectiva. Cuad. Sur, Filos. Bahía Blanca 2001, n. 31-32, pp. 123 -135.

convención. Es el pacto de una verdad que necesita de la convención del lenguaje que otorga ese acuerdo entre los hablantes y pensantes. Se dictamina que es verdadero y que es falso:

Este pacto de paz trae consigo algo que aparece como el primer paso hacia la obtención de aquel enigmático instinto de la verdad. Esto es, desde ahora en adelante se establecerá lo que deba ser “verdad”, es decir, se inventará una designación de las cosas válida y obligante en todos los casos; y también la legislación del lenguaje entrega las primeras leyes de la verdad: pues ahora surge aquí por primera vez el contraste entre la verdad y la mentira²⁰.

Ahora bien, este artilugio del lenguaje y la inteligencia tienen sus ardidés y con ello se lleva a cabo aquel convenio. Un intelecto inflado y simulador que convive con sus caprichos. Capaz del engaño y el oficio del halago. Por esta razón, es increíble que el intelecto sea sobrevalorado, ya que recae sobre los seres más infelices: *“En la naturaleza no hay nada tan despreciable y ruin que no pueda ser inflado como un odre por las fuerzas del conocimiento”*²¹. Además de la desdicha inherente al raciocinio, existe esa peculiar caducidad y delicado medio de auxilio, que se reviste de clarividencia, pero que resulta perecedera, porque tan sólo tiene un breve cometido, mantenerlo unos minutos más en la existencia. Y cuando pudiera de no ser un caso contrario, y con toda premura tendría toda la razón para huir tan rápido como lo hizo el hijo de Lessing²².

²⁰ Nietzsche, Friedrich, *Acerca de la Verdad y la Mentira en Sentido Extramoral*, Chile, Universidad de Valparaíso, 2018, p. 21.

²¹ Nietzsche, Friedrich, *Op. Cit.*, p. 19.

²² Jara, José, *Comentario Sobre Verdad y Mentira en sentido Extramoral*, Apud: Nietzsche, Friedrich, *Acerca de la Verdad y la Mentira en Sentido Extramoral*, Universidad de Valparaíso, 2018, p. 20. El citado comentario dice: Nietzsche alude, seguramente a la forma en que Lessing expresa su dolor por la muerte de su hijo Traugott, luego de veinticuatro horas de nacido, el 25 de diciembre de 1778, a consecuencia del parto. Los párrafos pertinentes de esa carta dicen: “...Mi alegría fue demasiado breve, ¡y yo perdí a este hijo con tanto disgusto! ¡Pues él era tan inteligente! ¡Tan inteligente! ¡No crea Ud. que las pocas horas de mi paternidad ya me transformaron en un padre envanecido! Yo sé lo que digo. - ¿No fue acaso inteligencia lo que obligó a traerlo al mundo con aceradas pinzas? ¿... qué él advirtió tan

Otro aspecto no menor, es la verdadera naturaleza del lenguaje ante la realidad de la cosa, o individuo. Ya que los conceptos no son necesarios ni universales, según Nietzsche, ellos se han conformado, dejando de lado lo individual, lo real. Olvidando las alegorías originarias. El concepto nace como olvido, es expresión de una ficción, y por ende, es una potencia artística. Como consecuencia de esa ficción, es apremiante augurar la consolidación de una disolución creadora a partir de una deconstrucción ontológica, es decir, un desandar con respecto a la metafísica de la identidad; como aquellos caminos estrechos y ocultos que suelen bifurcar los senderos amplios de los bosques; Heidegger²³ hace referencia a los *Caminos de Bosque*. Esta disolución creadora aborrece las siguientes nociones como las de Ser, Razón, Historia, Sujeto e Identidad. Esto es así, porque permiten que el creador pueda contextualizarlas, historizarlas, situarlas, extrapolarlas, o en palabras de Heidegger, Ser ahí (*Dasein*).

Aún así, esta disolución creadora responde al recelo metafísico de un “mundo verdadero” y es allí donde se explicita la dinámica de la disipación de aquella tradicional distinción entre apariencia y realidad: “*El segundo camino por el cual Nietzsche aborda el problema de la verdad es el de la crítica al prejuicio metafísico de un “mundo verdadero”; esto llevará a la disolución de la distinción entre apariencia y realidad y, paradójicamente, a la posterior rehabilitación del concepto de apariencia*”²⁴. Asimismo las simulaciones nos denotan el desvelamiento de un “mundo verdadero” porque el hombre es un animal temeroso que necesita de la seguridad de ese mundo de certezas. Edificando castillos de férrea identidad y permanencia, para contrarrestar el caos y su devenir. Por eso sus cimientos son conglomerados de las esencias y las categorías lógicas. Y para coronar su arquitectura unió todos estos

pronto la cizaña? ¿No fue acaso la inteligencia lo que le hizo aprovechar la primera oportunidad para huir rápidamente del mundo?”.

²³ Cfr. Heidegger, Martin, *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 6., Dicit: «Holz» [madera, leña] es un antiguo nombre para el bosque. En el bosque hay caminos « por lo general medio ocultos por la maleza, que cesan bruscamente en lo no hollado. Es a estos caminos a los que se llama «Holzwege» [«caminos de bosque]. Cada uno de ellos sigue un trazado diferente, pero siempre dentro del mismo bosque. Muchas veces parece como si fueran iguales, pero es una mera apariencia. Los leñadores y guardabosques conocen los caminos. Ellos saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque.

²⁴ Zerpa, Marcela, Nietzsche: Creencia, Verdad, Perspectiva., Op. Cit., p. 12.

elementos a una idea de felicidad. Que dista mucho de lo que Nietzsche piensa de la felicidad: “*La felicidad no puede sentirse garantizada más que por lo que es; el cambio y la felicidad se excluyen uno a otro*”²⁵. Frente a lo antes expuesto, nos cabe decir que, esta fortaleza metafísica de lo idéntico y de lo fijo se ve amenazada por el corroer del devenir artístico:

Este instinto de formación de metáforas, ese instinto fundamental del hombre que no se puede dejar de tomar en cuenta por un instante, pues si así se hiciera se dejaría de tomar en consideración al hombre mismo, en verdad no es vencido ni fácilmente amansado por el hecho de que a partir de sus fugaces productos, los conceptos, se le construya un mundo nuevo, ordenado e inmóvil como un castillo. Él se busca un nuevo ámbito y otro cauce para su actuar y lo encuentra en el mito y, en general, en el arte”²⁶.

Es importante destacar, que el concepto y su antología, deberán realizar el rito de la convención pactada, esto es *Il sacrificizio dell'intelletto*, a decir verdad, una ofrenda escandalosa para la cultura occidental. Dado que, Nietzsche además de filósofo es un psicólogo de las tradiciones orbitantes en el mundo racionalista. Por ello, se ha convertido en el primer crítico del narcisismo de la cultura. De este modo, humilla todos los tipos de narcisismos, antropocentrismos, más exactamente de toda suficiencia humana. Entonces la identidad no es más que, una inacabable progresión de identificaciones, que remiten a una igualdad o equilibrio artificial para contentar a la joroba de aquellos sabios que evidencian la opulencia caduca de su estrechez:

La identidad no tiene entonces una última instancia que se fundamente a sí misma de modo inequívoco, sino que es una interminable estratificación de identificaciones y un complejo equilibrio de voces y

²⁵ Nietzsche, Friedrich, *La Voluntad de Poderío*, Aforismo 577, Madrid, EDAF, 1981, p. 399.

²⁶ Nietzsche, Friedrich, *Acerca de la Verdad y la Mentira en Sentido Extramoral*, Op. Cit., p. 31.

fuerzas vivas pugnando por satisfacción. Y asociada a la emergente problematización de la institución más antigua y poderosa, el lenguaje²⁷.

Para terminar, la verdad que dicen tener aquellos altivos hombres de ciencia, se conjuga con la identidad que ciertas estratagemas intentan homologar para conformar una mónada. El universo compacto de la ciencia moderna, ha fantaseado con esa paz perpetua kantiana, pero extrapolada hacia el acuerdo epistemológico y ontológico de metáforas y metonimias. Las máscaras de un olvido que oscila entre la complacencia de lo establecido, y la rebeldía de una grieta: que realiza la discreción y conjetura sobre la profundidad y la ecuanimidad de las equivalencias del intelecto: *“De este modo desnuda la supuesta superioridad en que nos coloca nuestra orgullosa capacidad de conocer, mostrándonos el otro aspecto del intelecto humano: su capacidad de ocultar y de proceder con astucia en la lucha por la vida”*²⁸.

Esa misma vida que nos exige la transparencia de una mentira, para no dejar lugar a la hipocresía presuntuosa de los instintos de verdad: ¿Quién es más sincero? El que dice verdades con mentiras, o quien profiere mentiras con razón suficiente. Pues en ese descalabro de miradas y desencuentros, existe la controversia necesaria para sospechar y poder elucubrar el propio itinerario de la memoria y el olvido, de la identidad y la diferencia.

3.2. *La Raíz Psicológica de la Diferencia.*

Existen ramificaciones y redécillas de una neurálgica divergencia que, a su vez responden a la gran raíz del urdir psicológico. Y en ese observar circundante y visceral

²⁷ Drivet, Leandro, Nietzsche, ¿el primer psicoanalista?, Paraná Entre Ríos, Anacronismo e Irrupción, ISSN 2250-4982 - Vol. 6 N° 11 - Noviembre 2016 a Mayo 2017 – pp. 251-287., p. 276.

²⁸ Giacaglia, Mirta, A, Del Fundamento, el Lenguaje y la Verdad, Apud: Rabinovich, Alejandro, Nietzsche in memoriam, Compilado por Jorge Hernández y Virginia Fosero, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2005, p. 83.

encontramos la primera y última mirada del psicofilósofo de Röcken. Su psicología es temeraria en busca de sí mismo. Dado que, en ese encontrarse experimenta la autorreflexión tan ajena a la identidad de lo siempre mismo, y próxima a la perplejidad de la angustia²⁹. Pero concedora de ese saber primario que consiste en no *mentir –se*: “[...] a veces recordar lo que quiere olvidarse, y otras querer olvidar lo que quiere conservarse”³⁰. Así se convierte el encuentro de uno mismo, en el encuentro penoso de los nervios, del veneno enceguecido por la uniformidad de los sistemas; provocando el *lapsus* de la diferencia. Una discrepancia que es reactiva porque en el fundamento de todos los fundamentos hay un dolor primordial. Que no se conforma con la inmutabilidad de aquello que se conserva. Y apela a la frescura de una inadvertencia que realiza uniones con aquello que crea y, discreciones con aquello que cristaliza, momifica. Cabe considerar que la metafísica al ser el mundo al revés, rechaza la enjundiosa condición de las intuiciones, de lo sensible, de lo real, y cambiante. Por ello, es relevante indicar que la eliminación de la diferencia entre lo legítimo y lo ilegítimo, entre mundo verdadero y mundo aparente, es para Nietzsche el punto culminante de la civilización, meridiano de su psicología rumiadora. Aquí meridiano equivale a ese *mediodía nietzscheano*, como también al ocaso de aquel equívoco; esa umbría y breve opacidad del ínsito tiempo. Una larga duración de errores, al hacer carne la creencia en dos mundos. Uno colmado de sustancialidad realista, (yo, unidad, permanencia, identidad). Y otro errante con su sensualidad, y los rostros del cambio de un devenir liberador. Ya supo decretar la edad de una “infancia” dogmatizante que corroe las arrugas de una senectud que había creado y, que sigue haciéndolo a través de las arenosas miradas de ese niño, menesteroso de nuevos juegos para sublimar las inseguridades y los miedos a la intolerante verdad.

Por estas razones, las raíces psicológicas de la diferencia, están arraigadas a la superficie de una “profunda” parcela, mas su hondura no es tal como lo podría señalar una sentencia y su respectiva moraleja, tampoco presenta la intensidad de un ditirambo dionisiaco. Ni la luminosidad de un apolíneo orden. El discurrir metafísico ha ideado

²⁹ Heidegger, M. Conferencias y artículos. Trad. E. Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001.

³⁰ Drivet, Leandro, Nietzsche, ¿el primer Psicoanalista?, Op. Cit., p. 262.

otro mundo, diferente a este, el único que palpamos, asimismo asegura reiteradamente que ese es el mundo verdadero. Ahora bien, ese terreno está inundado de malezas, que se proyectan como una transferencia psicológica hacia los manantiales de lo mudable.

Otro aspecto a tener en cuenta, es aquel que está relacionado con la génesis de esa raíz psicológica de la diferencia. A saber: una psicología nietzscheana que contrarresta a otra que es una metapsicología, un reduccionismo epistemológico de lo que es la “realidad”. Esto apoya a la idea de una metafísica demasiado “liviana”, espiritual, idealista que ha construido esquemas y subterfugios mentales de lo que es aquella existencia. Por ello, con una psicología táctil, olfativa, gustativa y auditiva es posible caminar con los pies sobre la tierra de ese “mundo aparente”; cargado de una cadencia corporal:

Adoptando la perspectiva del médico de la civilización, Nietzsche sugiere que la aspiración a un espíritu puro, liberado de las trabas de la carne, no tiene, a pesar de las apariencias, nada de elección racional. Es más bien el síntoma de una escisión interna: el desprecio o el odio del cuerpo emanaría así de un cuerpo enfermo, disminuido³¹.

Por lo tanto, no ha de resultar ajena aquella observación médica y propia de la psicología clínica de este filósofo desenmascarador: desde el mismo momento que hace alusión a un cuerpo enfermo, o disminuido. Justamente, porque eso es una fisonomía de aquella raíz vetusta y de su idiosincrasia “descendente”. Un nuevo carácter sólo puede doblegar a esa mentalidad de la diferencia: *“La psicología nietzscheana es la única hasta ese momento capaz de percibir las fuerzas corporales que preceden y exceden a todos los conceptos con que la razón realiza tentativas de autocomprensión: la ficción del sujeto, de la conciencia, del yo”*³². Frente a las disminuciones de la realidad, al apartarla de su cauce de vivencias nítidas, que propician los sentidos y el

³¹ Constantinides, Yannis, Nietzsche, el despierto; Ilustrado por Damien MacDonald, Buenos Aires, Cactus, 2019, p. 39.

³² Drivet, Leandro, Nietzsche, ¿el primer Psicoanalista?, Op. Cit., p. 272.

sentido común de las metáforas intuitivas, se compromete la verdadera ontología de aquellas experiencias vitales. Por eso, es curioso y revelador que una genealogía de la moral, también contenga espejismos propios de una “*psicología del sacerdote*”: “*Entre los sacerdotes, cabalmente, se vuelve más peligroso todo, no sólo los medios de cura y las artes médicas, sino también la soberbia, la venganza, la sagacidad, el desenfreno, el amor, la ambición de dominio, la virtud, la enfermedad [...]*”³³. En este sentido, los disfraces con los que se reviste aquella primera piel del conocimiento, están impregnados de un perfume mórbido, que se propaga por medio de una enfermedad ascética: “*Dicho de manera palpable y manifiesta: el sacerdote ascético ha constituido, hasta la época más reciente, la repugnante y sombría forma larvaria, única bajo la cual le fue permitido a la filosofía vivir y andar rodando de un sitio para otro ...*”³⁴.

En definitiva, hemos de proferir evocando “*Sicut Radix*”: ¡cómo una raíz!, mas de una diferencia que se propala a través de un prejuicio vigoroso, asintiendo a una especie de temor gnoseológico y moral:

Toda la psicología se ha visto paralizada hasta hoy por prejuicios y miedos morales: no se ha atrevido a bajar a las profundidades. Nadie ha llegado a concebirla, ni siquiera superficialmente, de la forma en que yo lo hago: esto es, como una morfología y como una teoría de la evolución de la voluntad de poder. Cuando digo que esta idea sólo ha sido rozada superficialmente, me refiero a que tal vez quepa descubrir en lo que se ha escrito hasta hoy una pista que permita adivinar lo que se ha silenciado³⁵.

En cuanto a los prejuicios y su fuerza entumecedora, es preciso considerar esa capacidad perturbadora y tergiversadora de aquella discrepancia que se conjuga con ese estado de ánimo sacerdotal; cuya espiritualidad ejercita una fuerza gélida y poco proporcionada de ideas precursoras: “*La fuerza de los prejuicios morales ha penetrado profundamente en la esfera de la más elevada espiritualidad, que aparentemente es la más fría y la más desprovista de ideas previas y, como es de suponer, ha producido*

³³ Nietzsche, Friedrich, *La Genealogía de la Moral*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 2008, p. 45.

³⁴ Nietzsche, Friedrich, *La Genealogía de la Moral*, Op. Cit., p. 150.

³⁵ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, EDIMAT LIBROS, 2012, § 23, p. 279.

efectos perjudiciales, paralizantes, cegadores y deformantes”³⁶. A la sazón de todo lo expuesto, es pertinente emparentar a modo de una: “*ad rationem*” la prueba de aquella “diferencia”; a saber: desocultando el móvil de las ilusiones que hostigan al proceso histórico y genealógico que lleva a cabo Nietzsche. A continuación alegamos: “*Esta demostración que es una demostración “científica” –cree Nietzsche poder darla poniendo al descubierto psicológicamente el motivo de la ilusión. El vehículo de su pensamiento es una vez más lo mismo que en El origen de la tragedia, la psicología. Pero ahora no se trata ya de una psicología especulativa, sino más bien de una psicología destructiva, desenmascadora*”³⁷. Ahora bien, no se agota todo este “arte” de la psicología en esclarecer y desenredar los hilos de Ariadna³⁸, sino más bien, ha de buscarse un fortalecimiento en la autenticidad de lo que debe ser una fisio-psicología: “*Una verdadera psicofisiología se ha de enfrentar a resistencias inconscientes que residen en el corazón del investigador; tienen al “corazón” en contra suya*”³⁹.

Un corazón empecinado y obstinado es peligroso, porque ya no es sólo su ciencia la que guía sus acorazonadas, sino también su “convicción”. Concepto, mala conciencia y sentimiento que nubla al verdadero instinto. Ya el psicólogo de Sils María, lo expresó tajantemente, el fanatismo y la convicción son enemigas de la verdad, y de los espíritus libres.

Es importante destacar, que toda raíz psicológica reconoce en esta exégesis. Un carisma psicologizante que en el caso de Nietzsche, oscila entre una genealogía arqueológica y un perspectivismo rumiante; que de alguna manera anticipa lo que será el siguiente capítulo de este itinerario que, va desde la memoria al olvido, y desde el olvido a la memoria. Por ello, podríamos resaltar:

³⁶ Nietzsche, Friedrich, Op. Cit., p. 280.

³⁷ Fink, Eugen, La Filosofía de Nietzsche, Capítulo 2: La Ilustración de Nietzsche, Madrid, Alianza Editorial, 1966, p. 63.

³⁸ La expresión proviene del personaje mitológico Ariadna, hija de Minos. Cuando llega Teseo a Creta para matar al Minotauro y librar a su ciudad del temible tributo a que estaba sometida, la entrega de siete doncellas y siete jóvenes para que los devorara el monstruo, Ariadna se enamora del héroe y le facilita una espada y un hilo para salir del laberinto donde se encontraba el Minotauro. El hilo de Ariadna sirvió, pues, de guía para encontrar la salida una vez que dio muerte al monstruo.

³⁹ *Ibidem*, p. 280.

Lo fundamental de su interpretación psicologizante consiste en interpretar la “genealogía” del ideal desde su contrario: el derecho tiene su origen en el provecho común; la verdad, en el instinto de falsificación, de engaño; la santidad, en un trasfondo muy poco santo de instintos y de rencores. De manera crítica y desconfiada, y lleno de sospechas, Nietzsche analiza los grandes sentimientos de la humanidad y los desenmascara como un “embuste superior”, en una palabra: como “idealismo”⁴⁰.

Para ir concluyendo, hemos de volver más explícitamente al tema de la raíz psicológica de la diferencia. Por lo tanto, llegamos a una cuasi-conclusión, dado que, estamos recién superando el inicio de este trayecto. Finalmente, a partir de la raíz psicológica de la diferencia, se establece una psicología del “dividuum”, es decir, un desgarramiento del sujeto cartesiano, de ese “yo” totalizante. Además se puede hallar en toda esa discursiva de la razón, las fantasmagorías que impiden reconocer lo cambiante del “mundo”. Ahora bien, es pertinente hacer alusión a ese proceso que falsifica la realidad; y una manera de efectuarlo es recordando que en la raíz de esta problemática de la diferencia, se encuentra el olvido de aquel “transcurso” que, por atender sólo al producto, a ciertos cortes en el paso histórico-social del conocimiento, se desnaturaliza a lo que se considera conocimiento, por el sólo hecho de haber olvidado que eso que llamamos “discernimiento” es verdaderamente un desconocimiento: ilusiones que han olvidado que lo son y pueden así presentarse como verdades adquiridas. Por consiguiente, el olvido de la diferencia ha de ser aquella raíz psicológica como también en su defecto, un arraigo metafísico que hacen posible la construcción ficticia del mundo.

3.3. La Construcción del “mundo” a partir del Olvido de la Diferencia.

⁴⁰ Fink, Eugen, La Filosofía de Nietzsche, Op. Cit., p. 64.

En cuanto a la construcción del “mundo” a partir del olvido de la diferencia, es oportuno hacer mención al concepto de verdad, a la idea de lo aparente y lo verdadero como constitutivos del fundamento racionalista iniciado con la filosofía de Platón, Kant y el mismo Marx. Sin menoscabo, de la visión operativa del pensamiento científico moderno. Ahora bien, ante toda esta vertiente del conocimiento racionalista, se opondrá una concepción de la verdad como perspectiva, promovida por el espíritu incisivo de aquel vitalismo propuesto. De este modo, cuando hablamos de las parejas conceptuales en cuestión, esto es, mundo aparente, mundo verdadero, estamos simplemente, ante una dualidad propia del pensamiento metafísico *parmenideo-platónico*. Un tipo de razonamiento que ha concebido la existencia de un “mundo verdadero” que se describe como estático, inmutable, racional y bueno. Contra esto, Nietzsche se inclina hacia un sentido totalmente opuesto; es decir, considera y afirma que el único mundo real es el devenir, el que anteriormente fue denominado “aparente”; y que el “mundo verdadero” es una mera invención del raciocinio. Entelequia racionalista que está relacionada con el olvido de la diferencia, al manifestar elementos de una necesidad ontológica, que hacen de esa realidad inquebrantable, todo un principio compacto y acabado en su perfección. Por ello, Nietzsche pondrá en tela de juicio a la llamada “*Sub specie aeterni*”⁴¹, desestimando aquella aura de necesidad que se manifiesta en la realidad, en ese “mundo verdadero”, y así de ese modo, privándolo de su carácter histórico y contingente.

Otro elemento que presenta peculiaridad y se relaciona con lo antes expuesto, es aquella fascinación por una verdad que está simulada por el intelecto, un proceso de simulacro al servicio de una determinada razón de verdad. Ésta se conjuga con lo que se entiende como verdad en sí: “*El proceso de “simulación” del intelecto tiene lugar a partir del olvido de la diferencia y de la determinada perspectiva o interés que motivó*

⁴¹ Cfr. Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte V, Prop. XXIII, Escolio, Madrid, Editora Nacional, 2004, p. 298-299., Dicit: La Proposición anterior dice que –eso que se concibe– así es la idea, *sub species aeternitatis*, del cuerpo humano. Lo que Spinoza está diciendo es que, muerto el cuerpo, sigue siendo una verdad eterna que era como era y actuó como actuó debido a tales y cuales causas. Probablemente, estas Proposiciones hicieron pensar a Unamuno que esa –eternidad era un escaso consuelo para el que desea la inmortalidad personal. También podemos agregar a modo personal que: Nietzsche toma esta expresión de Spinoza para señalar que existe una manifestación que proviene necesariamente de Dios; es decir, que el ser humano llegará a la verdad cuando, abandonando su perspectiva particular, vea las cosas como las conoce Dios, como necesidades.

*todo este proceso de simplificación, necesario para configurar tanto los conceptos como las palabras. No existe una verdad en sí*⁴². Por eso, no se debe “invertir” la verdadera percepción que nos manifiestan los sentidos. Legítimamente ese recurso intelectual de la razón especuladora y procesadora, fragmenta la matriz de aquella vivencial experiencia del devenir. Esta Fragmentación actúa como una división intelectualmente viciada por esas “ilusiones” que han olvidado que lo son, como se profundizó anteriormente en la razón psicológica de la diferencia. Ahora bien, no olvidemos qué gracia justifica esa división:

Dividir el mundo en uno “verdadero” y otro “aparente”, ya sea a la manera del cristianismo, ya sea a la de Kant (que en definitiva fue un cristiano insidioso) es sólo una sugestión de la decadencia, un síntoma de una vida que cae... Que el artista valore la apariencia más que la realidad no es una objeción contra esta tesis. Porque aquí la “apariencia” significa la realidad una vez más, sólo que elegida, fortalecida, corregida... El artista trágico no es un pesimista, dice precisamente sí a todo lo sospechoso y terrible mismo, es dionisíaco...⁴³.

Precisamente como una “dádiva” confusa que incide en el meollo de aquel discriminar, se puede distinguir esa insinuación de la decadencia de la que habla Nietzsche, cuando se refiere a la escisión del mundo; en un “arriba”, y en un “abajo”, como también en un estar más allá. En cuanto al artista que considera la apariencia, juega con ella, es totalmente una actitud auténtica de quien aprecia la realidad como se presenta. Además esa realidad condice con la naturaleza de la apariencia. El artista trágico no es pesimista, justamente porque al sospechar, da el sí a su crear: *“La actividad del artista, su proceso creador, es sólo una copia y una endeble repetición de la poiesis más originaria de la vida universal.”*⁴⁴ En este sentido, el decir sí por parte del artista se articula con esa poiesis originaria y tan sólo posible en un “mundo” que se

⁴² Bramajo, Ezequiel, Nietzsche y el Nihilismo: ensayo de una Transvaloración radical, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2017, p. 23.

⁴³ Nietzsche, Friedrich, El Ocaso de los Ídolos, Götzen-Dämmerung, In-sel Verlag, 1985, Op. Cit., p. 34.

⁴⁴ Fink, Eugen, La Filosofía de Nietzsche: La Metafísica de artista, Op. Cit., p. 41.

constituye de vida. Ahora bien, es relevante indicar al modo de la “Historia de un Error”; como se inicia aquella fascinación por la verdad, y cuál es el temple de esa fascinación. Dado que, pareciera ser que el “mundo verdadero” es descubierto tan sólo por aquellos que han sido seducidos o involucrados con los dones de la virtud socrática.

Por lo tanto, ha de ser aquella “virtud” la que habilite solamente a los ciudadanos del hábitat platónico del mundo: *“El mundo verdadero accesible para el sabio, el piadoso, el virtuoso, él vive en él, es él. (Forma más antigua de la idea, relativamente inteligente, simple, persuasiva. Transcripción de la tesis “yo, Platón, soy la verdad.”)”*⁴⁵ Como una punzante aseveración de un explícito narcisismo mayéutico. Que demuestra como ese mundo de las ideas⁴⁶ prevalece sobre el mundo de las apariencias. Es allí donde se resume la teoría del conocimiento platónico. Y se revisten todas las inseguridades con el bronce de aquellas pesadas ideas de la “verdad”.

Por otra parte, se considera fundamental confirmar aquella valoración vigente por mucho tiempo en el mundo occidental. Ésta se refiere al mundo de un “arriba” y de un “abajo”. Donde el mundo de ese “abajo”, es decir, el “aparente” era desvalorizado como tal. Tan sólo podía manifestar su valía aquel mundo legítimo de un “arriba”, es decir, de lo propiamente ente. Mas también se hace necesaria la observación para con todo lo que presupone un “nihilismo psicológico”, más aún cuando los valores anteriores se han visto en algunos casos sobrevalorados, y en otros despreciados. Para ser más exactos, ese “nihilismo psicológico” hace referencia a una intencionalidad que pretende proveer de un todo, para aquellos estados de ánimo que ostentan un sin sentido, una carencia, un estar “abajo”. Y justamente, lo único que se ha conseguido, es darle crédito a una valoración, que como tal, no lo amerita. Y así, no se le ha dado valor al mismo hombre.

Ahora bien, ya no sólo se trata de llenar vacíos donde no haya sentido y referencia con respecto a los mundos en disputa, sean estos, “mundo verdadero”, o “mundo

⁴⁵ Nietzsche, Friedrich, *El Ocaso de los Ídolos*, Op. Cit., p. 35.

⁴⁶ Cfr. Platón, *La República*, Madrid, Roble/Plus, 2001. Dicit: El Ateniense Aristocles, llamado Platón, preocupado por la búsqueda de la felicidad concibe su obra, *La República*, donde formula una Teoría del conocimiento, en la que formula el mito de la caverna: con dos mundos paralelos, el de las apariencias y el de las ideas.

aparente”. Sino más bien escudriñar sobre el verdadero sentido de la condenación del mundo del devenir. A continuación nos cabe proferir:

Bajo la forma de condenación del mundo del devenir. La tercera forma surge a partir de los dos “juicios” anteriores, a saber, a) que no hay sentido “allí arriba” para el devenir de “aquí abajo”; y b) que el devenir no está regido por una gran unidad a la que el individuo deba entregarse como valor superior. Cuando se piensa esto, queda, entonces, condenar el mundo del devenir, considerándolo “ilusión” y sostener un mundo –verdad más allá.⁴⁷

Después de haber escrutado, a partir de esta cita, se hace más evidente que, al existir una intención oculta con respecto al mundo –verdad, y además al descubrir la necesidad psicológica que ha hecho posible aquella inventiva capaz de levantar un edificio lógico y férreo en cuestión de cimientos metafísicos. Sean estos, conceptos, palabras, signos o sonidos: se llega a la conclusión que todo esto, ha sido una falsa representación. Como consecuencia, se consiente que este mundo –verdad no existe como tal, y por ende, lo que antes teníamos por seguro, ahora lo experimentamos como una vida revestida de un nihilismo supremo. Entonces sólo queda aceptar el devenir como el único escenario. Y más todavía, cuando ya hemos iniciado ese derrotero de la “Historia de un error”. Por ello, al volver a la intencionalidad antes mencionada, cuando se hizo mención del “nihilismo psicológico”, estamos reconociendo junto con lo que se introdujo previamente, que él mismo es una experiencia de naufragio: *“El nihilismo psicológico, en síntesis, es la experiencia de frustración frente a las categorías metafísicas recién mencionadas que posibilitaron la interpretación del mundo”*⁴⁸. En este sentido, lo que pareciera ser tan sólo una frustración, también requiere de un aspecto más activo, por parte del nihilismo. Por la misma razón, que en todo construir a partir de las distinciones, ha de seguir consecuentemente un destruir a partir de las uniones. Asociaciones que revitalizan el olvido de la diferencia, y que hacen más batalladora a la acción del nihilismo: *“Ahora bien, si todo esto es falso, si no es posible*

⁴⁷ Bramajo, Ezequiel, Nietzsche y el Nihilismo: Ensayo de una Transvaloración radical, Op. Cit., p. 27.

⁴⁸ *Ibíd*em, p. 27.

*la verdad, entonces el nihilismo se encuentra en la situación de llevar a cabo la enorme tarea de combatir y destruir todo lo que se ha montado sobre estas ideas. Y, en este sentido, el nihilismo es una acción de destrucción*⁴⁹. Posteriormente, hemos de manifestar, no al modo de una casuística, sino más bien, al modo de una analogía, si abordamos el tema desde lo metafísico, y desde una “analéctica”⁵⁰, si lo afrontamos desde la psicología. El quinto capítulo de “Historia de un Error”, cuya particularidad lo define como aquella idea de indiferencia con respecto al “mundo verdadero” al dejar de presentar utilidad alguna, como también, al haber perdido el sentido de vinculación, con relación a su opuesto, es decir, el “mundo aparente”. Entonces podríamos destacar:

El “mundo verdadero”: una idea que ya no sirve, ya ni siquiera obliga, una idea que se ha hecho inútil, superflua, en consecuencia una idea refutada: ¡Suprimámosla!. (Día claro, desayuno; vuelta del bon sens [buen sentido] y de la jovialidad; rubor de Platón; alboroto de todos los espíritus libres.)⁵¹

Algarabía de aquellos irónicos y espíritus sofistas, cuyo bullicio opaca la solemnidad de aquellos sólidos silogismos. El “mundo verdadero” ha dejado de serlo, y tan sólo se jactan de sus deducciones inservibles, aquellos seguidores acérrimos del platonismo. A pesar de todo, quedan vestigios de un murmullo vacilante; y se hace indiscutible el poder marcar una analogía con aquello que siempre fue pura ilusión, determinando en esos ecos huecos y beligerantes, el engaño de una metafísica enraizada en sus convicciones. Pues bien, en cuanto a una “analéctica del desarraigo”, en ella

⁴⁹ Bramajo, Ezequiel, Op. Cit, p. 28.

⁵⁰ Cfr. Lakebrink, Bernhard, Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektic, Colonia 1955, Apud: Ratingen, 1968. Traducción nuestra: *La ontología dialéctica de Hegel y el analéctico tomista*. Dicit: Este método integra, al menos en su base, dos modos de análisis filosóficos ya tratados y utilizados por la tradición filosófica: La analogía (método clásico, bastante utilizado en el tomismo y otras escuelas de la Escolástica), y la dialéctica (ya se la entienda en su vertiente platónica o en su vertiente hegeliana-marxista). También podemos agregar con relación a la contemporaneidad: que este método, llamado analéctica, fue creado por la Filosofía de la Liberación, desarrollado por pensadores tales, como el Teólogo, Juan Carlos Scannone, y el Filósofo Enrique Dussel, como también, el Antropólogo Rodolfo Kusch.

⁵¹ *Ibidem*, p. 35.

primero describimos una analogía clásica y robusta de quien ha suprimido el “velo”, y entonces el rostro primigenio del asombro, ha visto caer un mundo. De igual forma, la seguridad del reconocimiento, se ha visto hecha trizas. Tras haber presentado la semejanza de un clásico dirimir, contra la dialéctica psicológica de un sopesar.

Para finalizar con lo propuesto, cuando aludimos a cómo el mundo verdadero devino en fábula. Debemos antes, una vez descripto el quinto capítulo de “Historia de un error”; hacer alusión a lo que denomina Nietzsche, “nihilismo incompleto”. Este nihilismo se caracteriza por ser aquel escepticismo que, por destruir un valor anterior, pero no su ámbito, donde se encuentra su raíz, no hace otra cosa que sustituir elementos de menor importancia, conservando así, lo fundamental de ese valor. En pocas palabras: se mantiene aún con vigencia aquello que se quiso destruir; por el hecho mismo de aún respirar ese espacio, esa aura. Entonces, se hace ineludible, el tener que continuar y cerrar este recorrido de “errores”, apelando al sexto capítulo de esta querrela. De esta manera, se impone la eliminación del mundo verdadero, como lugar, ámbito, esto es, la destrucción de un lugar que está más allá y sobre toda existencia humana:

El mundo verdadero fue suprimido: ¿qué mundo nos queda? ¿el mundo aparente acaso?... ¡pero no! ¡con el mundo verdadero también hemos suprimido el mundo aparente! (Mediodía, momento de la sombra más corta; fin del sueño más largo; momento cumbre de la humanidad; Incipit Zarathustra [comienza Zarathustra].)⁵²

Desde el mismo momento, que se ha suprimido el “mundo verdadero” podríamos imaginar que lo que resta es el “mundo aparente” mas esto sería una falta, una insensatez. Por ello, cuando hemos eliminado el mundo verdadero, también lo hemos hecho del mundo aparente, dado que, este último se concibe como tal, en contraposición con el primero, es decir, dentro de una estimación que ha desvalorizado como aparente, Por lo tanto, sin valor y realidad al mundo del devenir; al confrontarlo y supeditarlo a otro mundo, cuyo valor consiste en poseer las propiedades opuestas a lo

⁵² Nietzsche, Friedrich, El Ocaso de los ídolos, Op. Cit., p. 36.

que deviene, parece, esto es, a un mundo de lo estable, e imperecedero, en suma, a lo ente. Ahora bien, de la misma manera, debemos considerar aquel comienzo de Zaratustra, como el inicio de la filosofía del pleno mediodía, en el momento clave, en el cual el platonismo-nihilismo, se encuentra realmente superado. No obstante, para que verdaderamente sobrevenamos de hablar de una superación, es necesario que sea abolido también el “mundo aparente”. Esto no sólo significa mínimamente tener que quitar del medio el mundo sensible como tal, sino más bien, buscar una real distinción:

No se trata entonces de abolir el mundo sensible, sino de eliminar el malentendido platónico y de abrir así la vía a una nueva concepción de lo sensible y a una nueva relación entre lo sensible y lo no sensible. A tal fin, no basta simplemente con derribar la vieja jerarquía y poner en alto lo que antes estaba abajo, valorizando lo sensible y despreciando lo no sensible. Es necesario, en cambio, salir íntegramente del horizonte del platonismo-nihilismo, o sea, de la dicotomía ontológica que implica y de sus correspondientes categorías.⁵³

Por otra parte, es capital resaltar y señalar el aspecto fenomenológico por parte de la concepción del “mundo”, ya sea por el mundo mismo, por la historia que contiene al mundo, y por la vida que contiene a ambos. A la sazón, se hace imperioso el deseo y la curiosidad por presentar la peculiaridad y las diferencias entre dos autores, uno es el que nos compete, Nietzsche, y el otro es, nada más ni nada menos que Hegel: *“Hegel y Nietzsche son, juntos, la conciencia histórica que reflexiona sobre todo el pasado occidental, sopesándolo y examinándolo”*⁵⁴. Ahora bien, también han de rescatarse otras singularidades de estos dos filósofos. Desde la consideración de la historia y de la idea de “mundo”. Por ello, asimismo proferimos lo siguiente: *“Hegel y Nietzsche son como la afirmación que todo lo comprende y la negación que todo lo discute”*⁵⁵. Más aún, cuando ambos han sido heraclíteos, siempre con discreciones acentuadas, tanto en uno, como en el otro. De esta manera, nos orientamos hacia el tratamiento de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, tan sólo para buscar uniones y discreciones a

⁵³ Volpi, Franco, El Nihilismo, Buenos Aires, Biblos, 2005, p. 62-63.

⁵⁴ Fink, Eugen, La Filosofía de Nietzsche: La metafísica de Artista, Op. Cit., p. 8.

⁵⁵ Ibídem, p. 8.

partir del conocido concepto de “mundo invertido”, y poder ver las continuidades y diferencias con la consideración nietzscheana de cómo el mundo devino en fábula. Es más acertado antes, hacer mención al proceso en sí que se genera con la Fenomenología del Espíritu: *“La Fenomenología del espíritu describe el proceso a través del cual el hombre se afirma como sujeto autoconsciente y libre, y se convierte en ciudadano del Estado universal y homogéneo”*⁵⁶. Una vez que hemos presentado a la Fenomenología del Espíritu, y hemos acentuado lo significativo que es, para poder identificar ese proceso que empieza en el mismo hombre, porque percibe un determinado mundo. Habremos de poder desentrañar el porqué de la deferencia del “mundo invertido”. Cabe señalar que no pretendemos hacer un estudio exhaustivo de Hegel, simplemente es un ejercicio, como anteriormente se mencionó, que se reviste de analogía y analéctica, es decir, de metafísica y psicología. Porque es útil recordar que la Fenomenología del Espíritu y la profesión de Nietzsche como psicólogo de la cultura, van de la mano, por esa simbiosis epistémica. Ahora bien, así como Nietzsche nos hace alusión a un “mundo verdadero” pero con otra connotación, y si se profundiza más se puede llegar a ver hasta una símil coincidencia con Hegel. Hemos de señalar como todavía Hegel no divisa ese “mundo invertido”: *“[...] El mundo verdadero, del cual habla Hegel en la página 111, es el mundo cuya inversión, que lo convierte en mundo invertido, se expone en la página 121. Aquí (en la página 111) no se le reconoce aún como mundo invertido, sino que se lo presenta como el mundo verdadero, como no otra cosa que la verdad”*⁵⁷. Es importante indicar que en la medida que Hegel avanza en su discurrir a través de su pensamiento, en la misma Fenomenología del Espíritu, uno puede empezar a colorear sus intuiciones con respecto al concepto de fuerza, como la verdad de la percepción. Es decir, como una especie de conciencia de la percepción. Pues, es concluyente ver como Hegel en la página 111, empieza a ser más categórico con relación a lo “verdadero Interior”, es decir, como lo “absolutamente universal”. Con lo recientemente expresado, se quiere indicar que al modo de Platón⁵⁸, pero con sutiles diferencias, Hegel promueve el empezar a abrir o visualizar un mundo suprasensible, como el mundo verdadero, por

⁵⁶ Volpi, Franco, El Nihilismo, Op. Cit., p. 139.

⁵⁷ Gadamer, Hans Georg, La Dialéctica de Hegel, Madrid, Ediciones Cátedra, 2000, p. 52.

⁵⁸ Cfr. La Exposición que hace Hegel de Platón en sus Vorlesungen, G.W.F. Hegels Werke, Bd. 14, Berlín, 1833, págs. 169 y siguientes.

encima del mundo sensible o aparente. Mas lo importante es tener presente la diferencia entre el universal como elemento no común a las apariencias de los sentidos, y el universal del entendimiento, o idea del entendimiento, que no es lo que emerge ante la opinión, es decir, no es lo que expresa lo sensible en su alteridad aparente. En este sentido, es notable como Hegel continúa realizando su exposición con respecto a lo que Platón arbitra al hacer referencia al mundo de las apariencias y el mundo de las ideas. Ahora bien, también Hegel y posteriormente Gadamer, observan como el Cristianismo liga su “inversión” según la mirada de Nietzsche, al igual que lo hizo Platón en su debido momento, con respecto a ese mundo “separado”. A la sazón, podríamos destacar:

La continuación de la exposición de Hegel adquiere ahora un tono bien digno de ser notado: “sobre el más acá que desaparece, el más allá que permanece”. Aquí Platón enlaza estrechamente con el cristianismo –y como es obvio que esta perspectiva no ha de ser la última verdad, casi se puede escuchar ya a Nietzsche con su concepción del cristianismo como platonismo de masas⁵⁹.

En términos generales, se puede apreciar en ese permanecer, cuando desaparece la primera impresión del “mundo” con respecto a esta ya conocida y repetida expresión hegeliana, que por cierto, será utilizada ya cuando estemos en las postrimerías del “mundo invertido”, a saber: “*Es lo que permanece en lo que desaparece*”. Esto apoya a la siguiente aclaración con respecto a la fluidez del devenir nietzscheano, y a la idea de cambio hegeliano:

También este mundo es ahora suprasensible, esto es, las alteraciones aquí no son meramente “otra cosa”, y, por tanto no reales, sino que son entendidas como movimientos. Éste no es meramente el reino tranquilo de las leyes, al cual deben obedecer todas las alteraciones, sino un mundo en el que todo se mueve porque contiene el origen del cambio en sí mismo.⁶⁰

⁵⁹ Gadamer, Hans Georg, La Dialéctica de Hegel, Op. Cit., p. 56.

⁶⁰ Ídem, p. 62.

Ahora bien, si bien es cierto que no es tranquilo el reino de las leyes, también se debe tener en cuenta a modo de introducción del “mundo invertido” que existe un aspecto donde se sabe distinguir que lo cambiante es lo verdadero; y mejor aún lo desemejante de lo semejante constituye en algún sentido una inversión, y ésta a su vez forma parte de la esencia del lado del mundo suprasensible. Por ello, decimos: *“Como decía Leibniz, ningún huevo es igual a otro. Ningún caso es un caso puro de una ley. El mundo real, tal y como se da, en tanto que apariencia, en oposición a la “verdad” de la ley, es también, en cierto sentido, invertido; las cosas no ocurren en él de una manera que correspondiese al ideal de un matemático abstracto o de un moralista”*⁶¹.

Por eso, desde la perspectiva de un inmoralista como Nietzsche, habremos de justificar aquel desvelamiento de la ley implacable, de la que no duda, no sospecha, no balancea. Nietzsche no sólo está contenido en esa analéctica ya antes mencionada en más de una oportunidad, sino que también es considerado un nuevo metafísico. Por más que quieran representarlo como el paladín del ocaso de la metafísica occidental. Por lo tanto, nos cabe proferir lo siguiente:

La persona que retire el velo que oculta la esencia del mundo nos provocará una desilusión. El mundo como representación (error), el que es rico en sentido profundo y maravilloso, conlleva la felicidad y la desgracia, no el mundo como cosa en sí. Esto nos lleva a una filosofía de negación lógica del mundo, que se puede unir tanto a una afirmación práctica del mundo como a la contraria⁶².

Pues, justamente además de resultar su psicología mechada con metafísica. En Nietzsche encontramos la rebeldía propicia a su altura intelectual, y a la de sus predecesores, como también la de su maestro más directo, es decir, Schopenhauer. Lícitamente por el hecho de que si bien, Nietzsche tomó muchas cosas de su maestro, no siempre estuvo de acuerdo con él, y menos aún con Kant. Claramente la cosa en sí, es un adelanto de lo que puede ser la concepción del mundo, si también es en sí. Esta

⁶¹ Ídem, p. 64.

⁶² Nietzsche, Friedrich, Humano, demasiado Humano, § 29, Op. Cit., p. 46.

problemática la viene rastreando Nietzsche desde el “yo pienso” – *Ich denken*, como también desde el “yo siento” – *Ich fühle*, de Arthur Schopenhauer. Por ello, se considera más que un traspie la concepción del mundo como representación.

No obstante, para volver a la temática del “mundo invertido” se hace necesario revelar que la inversión al ser la esencia de un lado del mundo suprasensible, no significa que esa inversión contenga un sentido figurado que apela a algo meramente sensible, como cuando se hace referencia a la inversión de una ley. De este modo, lo inverso remite más bien a una acción reflexiva dentro de sí mismo:

El sentido dialéctico de esta reflexión consiste, manifiestamente, en lo siguiente: que si tomo lo contrario (el mundo invertido) por lo verdadero –en y para sí -, entonces lo verdadero es necesariamente lo contrario de sí mismo. Pues en lo que ella es en y para sí, la realidad de la apariencia había mostrado ya, ciertamente, ser más que meros y puros casos de leyes. Pero esto implica que ella es también la ley de la apariencia. Es, por tanto, ambas cosas: la ley y su inversión. Es lo contrario de sí misma⁶³.

Asimismo, hemos de recordar que la clave de esta inversión, se encuentra en esa dialéctica reflexiva que trabaja sobre sí misma. Por ello, se enfatiza que lo verdadero será entonces necesariamente lo contrario de sí mismo. Por algo, también no debemos considerar a la inversión como si fuese un simple giro de un “arriba” hacia un “abajo”, es decir, simplemente aludiendo a un cambio sensitivo o “sensible”; para ser más exactos a una inversión de un canon. De este modo, lo que se quiere significar es que las abstracciones siempre darán a lugar a desconciertos, desvaríos. Dado que, los objetos nunca cambian como uno piensa que deberían cambiar. Hegel es muy claro al respecto, cuando habla de las “realidades virtuales”, o sus hipótesis como aquellos mandatos que se imponen dentro del ámbito del “deber ser” de un pensamiento. Es sensato recordar que no sólo en la Fenomenología del Espíritu se trata esta temática, sino también en la Ciencia de la Lógica, pero eso ya es otra cuestión.

⁶³ Ídem, p. 65.

Por esta razón, una vez que se ha desplegado el “artilugio” del “mundo invertido”, resulta acorde a todo lo expuesto, hacer hincapié ya directamente al momento previo al “mundo invertido”, casi como Nietzsche hizo con sus cuatro tesis antes de desembocar en cómo el mundo verdadero devino en fábula. Con esto, se quiere indicar la importancia de visualizar el título que corresponde al capítulo de Autoconciencia de la Fenomenología del Espíritu, es decir, a Independencia y Sujeción de la Autoconciencia; Señorío y Servidumbre. Porque en él ya está la génesis de lo que luego será el “mundo invertido”, como sucede con Nietzsche cuando en cuatro tesis condensa el desarrollo de la “Historia de un error”. Ahora bien, así nos introducimos en la relación de la conciencia con la autoconciencia, y a su vez de una autoconciencia con otra. En pocas palabras: a la dinámica del principio del Reconocimiento: *“La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce”*⁶⁴. Y porque se la reconoce es libre, independientemente del estado aparente o “real” del objeto, cosa o individuo. Además se debe destacar que en el concepto de esta unidad, es decir, de la autoconciencia, se lleva a cabo la duplicación, del efecto de la “infinitud” que se efectúa en la autoconciencia. Por ello, no resulta ajeno a su naturaleza, el desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual, en esa misma duplicación, donde se puede apreciar, y se presenta ante nosotros el movimiento del Reconocimiento. A su vez antes de dar algunas particularidades del señor y el siervo, hemos de hacer mención a la lucha de las autoconciencias contrapuestas, donde cada una está bien cierta de sí misma, mas no de la otra conciencia. Ahora bien, como lo adelantamos, no hemos de ser especialistas en Hegel, sólo se trata de una aproximación analógica y analéctica de Hegel para con la construcción del “mundo” a partir del olvido de la diferencia de Nietzsche. Por eso, a modo de resumen, destacamos en el señor y el siervo, aquella verdadera independencia que se genera a partir de una conciencia servil, pero contradicha sobre sí misma:

La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la conciencia servil. Es cierto que ésta comienza apareciendo fuera de sí, y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señorío revelaba que

⁶⁴ Hegel, G.W.F., La Fenomenología del Espíritu, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 113.

su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia.⁶⁵

El propósito de lo expuesto recientemente, tanto en la cita como en su introducción y disparador, es allanar el itinerario de esta autoconciencia que aparece desdoblada, y con la figura de un señor y un siervo. Mas configurándose el verdadero sentido de independencia de la autoconciencia. Por ello, acudimos después de haber obviado por razones de extensión y del tratamiento de este tópico, a la esclavitud estoica, o a lo que se conoce principalmente como el Estoicismo. Hemos seleccionado esta parte, debido a su ejemplaridad y claridad conceptual, para poder desentrañar lo antes dilucidado. Es curioso el lugar que ocupa el esclavo estoico en el “mundo” o en el Estado. De esta manera, se establece una relación de esclavitud fehacientemente particular. Entonces habremos de singularizar la voluntad del esclavo estoico y su modo de desinterés: *“El Esclavo estoico no tiene su realidad en la voluntad del Amo, pues no se esclaviza ya para permanecer con vida, no trabaja ya para mantenerse en la existencia. Acepta la posibilidad de ser castigado con la muerte por el Amo. Acepta su propia muerte: “suicidio filosófico”. Así se libera por su actitud desinteresada. Es un progreso con relación a la existencia del esclavo. Pues el trabajo libera, pero también esclaviza, en la medida en que se efectúa para satisfacer los deseos”*⁶⁶. De alguna manera, lo que se puede desatar es aquel “nudo hegeliano”⁶⁷ de la relación Amo y esclavo, en la obra

⁶⁵ Hegel, G.W.F. La Fenomenología del Espíritu, Op. Cit., p. 119.

⁶⁶ Kojève, Alexander, *La Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 2006, p. 65-66.

⁶⁷ Cfr. De La Maza, Luis Mariano, Knoten und Bund, zum Verhältnis, von logik, Geschichte und Religion in Hegels “Phänomenologie des Geistes”. Bonn: Bouvier. (1998). Traducción Española, Nuestra Traducción: Nudo y centurilla. Sobre la relación entre Lógica, Historia y Religión en la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel. Bonn: Bouvier (1998). Dicit: El Término Nudo: Knoten, en alemán fue utilizado por Hegel en dos oportunidades. Se dio en el marco de la obra de Hegel, titulada Las Lecciones sobre la Historia de la Filosofía. Lo que busca el autor, es manifestar la metáfora de ese nudo, donde se integran como en una unidad, una pluralidad de perspectivas. Lógicamente que no coincide explícitamente con la verdad como perspectiva de Nietzsche, pero se intenta forzar esta analéctica para ver las Uniones y Discreciones al modo de Dionisio Areopagita.

propriadamente de Hegel, sería señor y siervo. Mas es allí en ese satisfacer los deseos donde se concentra el meollo de este asunto. Ahora bien, en la Dialéctica del Amo y del Esclavo de Hegel, la fuente del deseo tiene una posición muy importante. Aquí se indica que los animales tienen un deseo que se compensa con un objeto inmediato. En particular lo que desea el ser humano es ser deseado por otro ser humano; es decir, ser reconocido.

El presente estudio nos señala el recorrido de aquella autoconciencia. Por ello, nos remitimos al título B, Libertad de la Autoconciencia; Estoicismo, Escepticismo, y la Conciencia Desventurada. Pero como lo indicamos, hemos de ser breves. Continuando con aquella conciencia repelida, ésta ha de ser aquella formación, como la forma del objeto plasmado. Percibiendo en el señor el ser para sí, al mismo tiempo como conciencia. Pero ha de ocurrir una disociación, dado que, la conciencia servidora ante esos dos momentos, el de sí misma como objeto emancipado, y el de este objeto como una conciencia y, por tanto como su propia esencia, se divorcian:

Ahora bien, en cuanto que para nosotros o en sí la forma y el ser para sí son lo mismo y en el concepto de la conciencia independiente el ser en sí es la conciencia, tenemos que al lado del ser en sí o de la coseidad, que ha recibido su forma en el trabajo no es otra sustancia que la conciencia y deviene para nosotros en una nueva figura de la autoconciencia; una conciencia que es ante sí la esencia en cuanto la infinitud o el movimiento puro de la conciencia; que piensa o es una autoconciencia libre.⁶⁸

Aquí vale distinguir, entre un “pensar”, que es no comportarse como un “yo abstracto” sino como un yo que posee al mismo tiempo, el significado del ser en sí; es decir, sobrellevar ante la esencia objetiva un temple de modo que ésta tenga el

⁶⁸ Hegel, G.W. F., La Fenomenología del Espíritu, Op. Cit., p. 121-122.

significado del ser para sí de la conciencia para la cual es. Y en otra peculiaridad que hace al “pensamiento libre”, es decir, a la autoconciencia; desde el momento que en el pensamiento uno es libre porque no es en el otro, sino que se permanece en uno mismo, es decir, se autogenera un movimiento en uno mismo.

Una vez que se desplegó el momento previo al “mundo invertido”, el mundo invertido propiamente dicho, la antesala de ese tratamiento, es decir, el desdoblamiento de la autoconciencia en la figura del señor y el siervo, y por último la complementariedad de la Dialéctica del Amo y el Esclavo en Hegel. Podemos ir concluyendo esta analogía imperfecta, pero analogía al fin. Como también desde el polo psicológico, esta analéctica para con el discurrir nietzscheano de cómo el mundo verdadero devino en fábula. Ahora bien, mientras en uno se pudo apreciar esa maestría dialéctica y confrontada a la analéctica; en el otro se pudo apreciar el perspectivismo rumiador de su psicología desenmascadora. Por ello, finalmente decimos que el verdadero mundo para Hegel, es más bien ambas cosas; es decir, una verdad proyectada como ideal y su propia inversión. Y a modo de coincidencia con Nietzsche, se puede entrever aquella sátira, cuya principal actividad reveladora es la de poner al descubierto la hipocresía moral, es decir, la falsedad del mundo, dándole su verdadera aspereza al sentido del mundo invertido. Ahora bien, cuando hemos hecho referencia al “mundo verdadero”, “mundo aparente”, al allí “abajo” y al allí “arriba”; como también al mundo suprasensible y sensible, al “mundo invertido” y a la autoconciencia, hemos estado aleatoriamente, pero con sensatez analógica, oscilando de un autor a otro, para ver aquellas continuidades y discrepancias. Y es por esto, que una concepción del “mundo”⁶⁹ resulta ejemplificadora para poder escrutar sobre ese olvido de la diferencia.

⁶⁹ Es uno de los conceptos centrales de la hermenéutica de la vida fáctica. Cabe destacar que este concepto es clave, dado que en él se despliega una analítica que obedece a la siguiente consideración, a saber: mundo circundante, mundo compartido y mundo propio. Estos tres mundos se dan cooriginariamente y se integran plenamente en la estructura relacional del estar en el mundo. También es importante destacar que aquí el concepto de mundo no es aquel que se asocia a la idea de espacio, es decir, del contener al modo de un receptáculo. Este concepto encierra una dimensión vivencial, como aquel horizonte donde se desarrolla la vida del ser humano. Otro aspecto a considerar es aquel que nos remite a la idea de comunidad y lo comunitario. Esto está tomado de las epístolas de Pablo, cuando nos habla del Cosmos, idea que retoma el Heidegger de las Lecciones de 1920-1921 en Fenomenología de la vida religiosa.

Ahora bien, con respecto a la construcción del “mundo” a partir del olvido de la diferencia, nos cabe llegar a las últimas conclusiones, después de haber desplegado todo este “artificio” analógico y analéctico. De este modo, aseveramos que la concepción del mundo en su aspecto ideal será siempre una ficción, que en la medida que sea consciente de ello sabrá que es una de las tantas formas de ordenar a un mundo que lo excede: *“Por tanto, para Nietzsche, el mundo “verdaderamente real”, más allá de las ficciones del conocimiento, no existe como mundo “en sí”, sino sólo como “diferencia”, como el “excederse”*”⁷⁰. Por esta misma razón, llegamos a otra conclusión que se remite a las apariencias que nos juegan aquel papel psicológico e instructivo con relación a las “ilusiones”. Por eso, tanto para Nietzsche como para Hegel el olvido de una diferencia, puede ocasionar los efectos bien logrados de un sarcasmo dialéctico en el caso de Hegel, y de una treta cuya raíz psicológica ha desenmascarado las superficies de aquellas locuacidades y conocimientos lógicos del concepto en el caso de Nietzsche. Por ello, para Hegel el olvido de la diferencia estará íntimamente ligado a un saberse permanecer en ese constante cambio: *“Es lo que permanece en lo que desaparece”*. Y en el caso del psicólogo metafísico, su olvido deshistoriza todo aquello que posee un carácter mayormente rico en cuanto a la dinámica de la realidad; es decir, en lo que atañe a la continua realidad del devenir. Esto indica que la construcción artificiosa de un “mundo” no puede ir en detrimento de un mundo de la “vida”⁷¹. Así de este modo, también es correcto y oportuno hacer alusión al sentido de la historia tanto en Hegel como en Nietzsche. ¿Por qué resulta tentadora esta confrontación? En particular ha de repercutir aquel hálito historiográfico y ahistórico por parte de aquellos filósofos alemanes, comenzando propiamente con Leibniz, pero aún sin ser garante del idioma alemán, en cuanto a su oficialización en el mundo filosófico. Por ello, recién

⁷⁰ Vermal, Juan Luis, *La Crítica de la Metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987, p. 156.

⁷¹ Es relevante indicar la diferencia que efectúa Heidegger con respecto a los filósofos de la vida (Nietzsche, Simmel, Jaspers). Dado que en él este concepto formará parte de aquello que pasará a llamarse ciencia originaria de la vida. La Intencionalidad, la autosuficiencia, y la significatividad, son los tres elementos fundamentales que determinan la facticidad de la vida. También es oportuno recordar que Heidegger realiza la sustitución de la indicación formal de “vida” primero por la noción de “yo histórico”, luego por la de “experiencia fáctica de la vida” y finalmente por la de Dasein. Aunque se recomendará utilizar con preponderancia el término Dasein, por dos razones, una de ellas es la idea de confusión que propicia la palabra vida, y la otra alude a la preferencia de la palabra Dasein, debido a que expresa con mayor claridad nuestra relación con el ser.

con Kant el “alemán” toma fuerza como idioma especulativo. Bueno, en esa tradición que comienza Kant, se respira ya ese soplo especulativo, cuya intensidad caracteriza al despliegue del concepto de espíritu e historia por parte de Hegel: *“Nosotros los alemanes somos hegelianos, aún cuando nunca se hubiera dado un Hegel”*⁷². Para no perder continuidad con respecto a ese sentido de la historia, decimos por parte de Hegel, que ella es la narración del desarrollo de la libertad humana. Aquel último momento donde se despliega el espíritu, y el tiempo en que la idea toma conciencia de sí misma. En Nietzsche, la historia tiene un aspecto positivo y otro negativo. Eso dependerá de la utilidad de la historia para con la vida. Ahora bien, ya hemos desarrollado el sentido metafísico del olvido, y con él los dos tipos de olvido. Nos cabe tan sólo recordar que en este trayecto de la construcción del “mundo” a partir del olvido de la diferencia; ya se ha hecho referencia al respecto.

Para finalizar con lo propuesto, debemos hacer una síntesis de todo lo expuesto. Y ella responde a todo el despliegue que se originó con la verdad como olvido de la identidad, y continuó con la raíz psicológica de la diferencia, donde allí, se busco la génesis de esa actividad rumiante y desveladora de máscaras. Ahora bien, con la construcción del “mundo” a partir del olvido de la diferencia, se fueron resolviendo inquietudes que responden principalmente a ese olvido de la discrepancia, como deshistorización de todo aquello que remite al tránsito del devenir, en la concepción misma de aquello que consideramos “verdad”; es decir, donde se decide el “paso” de la preeminencia de la verdad del ente hacia la verdad del ser, de un ser en el devenir. Como también de ese “Pathos de la Verdad” que tanto a ofuscado a la conciencia de nuestras ilusiones como también de nuestras saludables fantasías, aún siendo un mundo de la mentira: *“Pathos de la verdad en un mundo de la mentira. El mundo de la mentira nuevamente en la más alta cima de la filosofía. Finalidad de esta suprema represión de la mentira en el incircunscrible instinto de conocimiento. Surgimiento del instinto de conocimiento desde la moral”*⁷³. Una moral que responde como se adelantó

⁷² Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Werke II*, edit. por K. Schlechta, Hanser, München 1966, n. 357. Traducido al Español. Nuestra Traducción, La Ciencia Jovial, (La Gaya Ciencia), Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

⁷³ Nietzsche, Friedrich, *Acerca de la Verdad y la Mentira en sentido Extramoral*, § 19, 218, Op. Cit., p. 51.

anteriormente, a la *“psicología del sacerdote”*. Y como tal, patentizadora de este nuevo derrotero, es decir, de aquella memoria que busca semejanzas en las semejanzas y la identidad de aquellos conocimientos disecados por la represión de la memoria. Ahora bien, antes de ese despliegue se intentó explicar el “mundo” y cuál es la razón por la que debía ser construido. En ese devenir caótico, del cual habremos de ser fuertes y esperanzadores; dado que, de lo contrario en vez de hacer mención a una enfermedad histórica, hemos de enfermarnos de esa memoria represiva. Entonces decimos que, sin un mundo circundante, y a fin a nuestros desasosiegos, no hemos de ser capaces de ser felices por esa fuerza de resistencia, al no reconocer esa otra autoconciencia que será hija de una infelicidad de “débiles” por no haber sido lo suficientemente capaz de vivenciar el verdadero sin sentido del acontecer de todas las cosas.

4. La Memoria.

Toda aventura por la “verdad” requiere de una sofocante memoria; y a partir de ella, se diseñan los conductos restrictivos de aquella primera semejanza y la identificación propicia y buscada de otra similitud. De cada par de igualdades configuradas por el conocimiento de aquella prodigiosa “memoria”, han de extraerse las metáforas conciliadoras e imitadoras de “ilusiones”. Con ellas se busca la seguridad y el arraigo de la permanencia. Por ello, la memoria retiene imágenes difusas de un conocimiento, y ella misma debe uniformarlas, para poder encontrar en el caos sensitivo de esa imagen, la estabilidad y la persistencia de las asociaciones pertinentes al concepto. Como consecuencia, el filósofo revestido de “verdad mnémica” halla la manera de engañar a todos, con una búsqueda por la verdad misma, pero lo que se realiza es un empecinado rastreo de las metamorfosis del orbe en toda presencia humana: *“El filósofo no busca la verdad, sino la metamorfosis del mundo en el hombre: él lucha por una comprensión del mundo con autoconciencia. Él lucha por una asimilación: él se complace cuando pone en orden algo antropomórficamente [...]”*⁷⁴.

Ahora bien, esa complacencia en direccionar el orden hacia un norte que sea antropomórfico, tiene sus correspondencias con las “trampas” de la memoria. Estos “ardides” hacen alusión a un deseo limitado de verdad, es decir, ellos deben ser agradables a las circunstancias actuales, con respecto a un pasado, o a un recuerdo que se cree poseer, y que realmente se regenera, y tergiversa muchas veces lo que realmente sucedió. Más aún cuando ese deseo de verdad, puede disparar indistintamente un conocimiento puro y perjudicial para los intereses que son susceptibles a esa verdad, y de tal modo, resulten destructivos. Frente a estos autoengaños, el mecanismo propio de la memoria se aceita con su opuesto, es decir, un olvido saludable y necesario para la buena asimilación y discernimiento de la verdad de las cosas, o de cómo acaecieron los hechos: *“Afin a la visión de Borges, William James, el psicólogo y filósofo estadounidense considerado el precursor de la psicología moderna, argumentó a fines*

⁷⁴ Ídem, p. 54-55.

del siglo XIX que, paradójicamente, para recordar hay que poder olvidar; que si recordáramos todo, estaríamos tan discapacitados como si no recordáramos nada."⁷⁵

Entonces, desde el punto de vista, de los pensamientos de la ciencia como convención de “verdades” y “memorias afines” el hombre es aquel parámetro de medida y de comparación de todas las cosas existentes en la naturaleza. Y no sólo cada ley de aquel hábitat, ha de estar enlazada con los vínculos generados a partir de las reproducciones antropomórficas, sino también la alegoría y su dígito:

El hombre como medida de las cosas es también el pensamiento de las ciencias. Cada ley de la naturaleza es en último término una suma de relaciones antropomórficas. Especialmente el número: la disolución de todas las leyes en pluralidades, su expresión en fórmulas numéricas es una metáfora, como alguien que no puede oír, juzga la música y el sonido de acuerdo a las figuras sonoras de Chladni.⁷⁶

El propósito de aquella memoria del sonido de las figuras de Chladni⁷⁷, es justamente, el de facilitar aquellas impresiones que no pueden ser absorbidas por sus capacidades, y buscar en lo visual de aquellas formas, el legítimo sonido de una “cosa”, “sustancia” o “persona”. Debido a esa deficiencia sonora, la metáfora ha de ser el dígito de aquella alegoría y sus respectivos antropomorfismos. Pues bien, como ya hemos anunciado, la memoria se sirve de un olvido, para cada vez ser más efectiva y especulativa. Para así poder figurarse de que está realmente en posesión de una verdad, para no contentarse con el deseo limitado de una *tautología*. El pleonasma de las ilusiones provoca el engaño forjado e inquirido, para acometer la falsedad. Ahora bien, cuando se hace referencia a los sonidos, es importante señalar la riqueza de la imagen que provocan ellos mismos, y de las aproximaciones que se pueden establecer con el

⁷⁵ James, William, *Principles of Psychology*, Vol. 1, Nueva York, Henry Holt and Company, 1890, Apud: Quian Quiroga, Rodrigo, *Qué es la Memoria*, Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 71.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 55.

⁷⁷ Físico Alemán de origen húngaro, quien es considerado fundador de la acústica moderna. Es conocido por las placas que llevan su nombre; y consisten en los efectos producidos a partir de vibraciones. La ley de Chladni, más concretamente relaciona la frecuencia aproximada de la vibración de un platillo circular de centro fijo, con el número de líneas nodales radiales (m) y no radiales (n): $f = \frac{C}{2} \sqrt{m^2 + n^2}$ cuyo valor de la constante C sólo depende, en principio, de las propiedades del platillo.

símbolo de la cifra numérica de una metáfora. De esta manera, el “memorare” de la música está muy implicada con la psicología de la música, ya que tanto la primera y la segunda disciplina se las tienen que ver con la capacidad de la memoria. Por ello, el ejemplo de las figuras sonoras de Chladni, son propicias y auspiciosas, para llevar a cabo la mecánica visual de aquello que no puede ser degustado por las membranas auditivas. Ahora bien, después de haber delineado los primeros problemas de la memoria y su asfixiante acción; y de haber destacado la lubricación necesaria de la misma por medio de su opuesto; se hace ineludible, inclinar el desasosiego y su tópico de abordaje hacia lo que se denomina el “abandono del olvido”. Ya en su momento en el Sentido Metafísico del olvido, se hablo de una metafísica del abandono; delimitando los tipos de olvido. Ahora bien, lo que nos proponemos es destacar y desplegar la génesis y estructura de la memoria, como una forma de tomar distancia de aquella saludable y simbiótica dependencia entre memoria y olvido. En particular, desde las ciencias más experimentales, o desde lo que se conoce en el ámbito de la psicología y de la psiquiatría; hemos de hablar de dos tipos de memorias, una de corto plazo y otra de largo plazo. Otro elemento relevante de la memoria es su maleabilidad; es decir, cuán maleables son los recuerdos, esto se debe al exhaustivo trabajo de la psicóloga Elizabeth Loftus⁷⁸. Los resultados obtenidos por Loftus, nos manifiestan lo frágil que es nuestra memoria y como ésta puede ser manipulada en su constitución de consolidación. También es significativo para poder visualizar y familiarizarnos con la estructura de la memoria, hacer hincapié en la siguiente clasificación de la memoria, y más todavía, si lo que se pretende es superar todo tipo de olvido, sea este activo o pasivo. Por ello, decimos que existe una memoria no declarativa, que a su vez se divide en memorias de tareas motoras, recuerdos que consisten en destrezas, como andar en bicicleta, retomar una actividad deportiva, y otras memorias que aluden a lo que se denomina memoria emocional, dado que esta memoria se puede localizar en un área aledaña al hipocampo, llamada amígdala. La memoria emocional refiere a situaciones que son grabadas a fuego, según el grado de disgusto, dolor o placer por hechos pasados. Y por último debemos hablar de una clasificación sensorial de la memoria. Ésta a su vez se divide en

⁷⁸ Cfr. Loftus, E, y Palmer, J, Reconstruction of automobile destruction: an example of interaction between language and memory, *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 1974, 13 (5): 585-589.

memorias visuales, memorias auditivas y multisensoriales; hasta llegar a lo que se conoce como memorias de conceptos. Ahora bien, ha de rastrearse aquellos vestigios que han dejado el tiempo y su representación, sea a través, del símbolo, la metáfora o la misma memoria. Asimismo, las neurociencias, junto con la psicología y la filosofía de la mente han investigado al respecto, y con creces sobre la representación en la memoria. En los neurotransmisores está la clave para una mayor memoria o menor capacidad de ella, una obsesión, una tendencia a la paranoia o simplemente un trastorno obsesivo compulsivo, más conocido como *Toc*. En cuanto a la fijación de esas obsesiones, muchas de ellas tienen su génesis en trastornos del sueño y de la ansiedad, provocados por la represión de una memoria minuciosa y hasta a veces tergiversadora, recuerda de a cortes, lo que quiere recordar o lo que le conviene recordar. Por eso habremos de incursionar en el aspecto más científico de la memoria, y para ello hemos de acudir también a la neurología y neuropsicología: estableciéndose un procesamiento que se desencadena en el mismo cerebro, donde se involucran áreas visuales y auditivas, para poder describir los estímulos que dieron lugar a respuestas similares en las neuronas del hipocampo, y todo esto responde a una representación de la memoria, por ejemplo con experimentos de reconocimientos faciales, o de identificación de voces. Esto nos indica por ejemplo, que todos los conceptos o ideas abstractas asimiladas por nuestro cerebro a nivel visual, dan a lugar el posicionamiento que ocupa la memoria en ese campo; siendo clave e ilustrativo: *“Parecería, entonces, que encontramos una representación neuronal de las abstracciones de Aristóteles y Santo Tomas de Aquino. A partir de respuestas a contrastes locales en la retina, tras elaborar la información en muchas áreas intermedias, llegamos a una codificación de conceptos, el significado que extraemos de los estímulos [...]”*⁷⁹. Ahora bien, lo importante ya a un nivel más acorde a nuestra disciplina, es decir, a la filosofía, es que esas abstracciones pueden ser relacionadas, o asociadas; originándose una cadena de enlace de conceptos, que a su vez, codifican esas asociaciones que guardamos en nuestra memoria, ocurriendo el almacenamiento de aquello que nuestras neuronas representan, para luego olvidar tan sólo algunos detalles. En palabras científicas, ese conjunto de neuronas están localizadas en la corteza entorrinal del cerebro, más exactamente en el lóbulo temporal.

⁷⁹ Quian Quiroga, Rodrigo, *Qué es la Memoria*, Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 147.

Por lo tanto, ya no sólo la filosofía en consonancia soberana con la psiquiatría y la psicología ha de indagar el tema de la memoria, sino también el psicoanálisis como nueva propedéutica y ciencia de análisis y contexto. Es notable poder hallar con anticipación la savia de aquella inspiración que tuvieron los antecesores de Brenner y Freud; la misma esencia de lo inconsciente y de los procesos mentales que de alguna manera también se estudian junto al proceso de la memoria:

Como señaló más adelante el mismo Freud, las dos primeras ideas, a las que Brenner se ha referido como las dos hipótesis fundamentales del psicoanálisis, no son del todo originales. El pensamiento de Freud sobre los procesos mentales inconscientes estuvo influido por sus lecturas de filosofía, en particular por las obras de Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche. Del mismo modo que su tesis de que en la vida psíquica de una persona nada ocurre por casualidad entronca con el griego Aristóteles, el primero en sugerir que la memoria requiere la asociación de ideas, concepto desarrollado posteriormente por John Locke y los empiristas británicos y más adelante aún por los psicólogos conductistas Ivan Pavlov y Edward Thorndike⁸⁰.

Por estas razones, los acontecimientos mentales no suceden por casualidad, sino que se producen porque responden a las leyes científicas. Ya que las asociaciones de la memoria de una persona poseen un vínculo causal con los sucesos reales de su vida.

En resumen, la asociación de ideas rige tanto la vida mental consciente e inconsciente, aunque por dos vías cerebrales claramente distintas. Como consecuencia, se debe hablar de un funcionamiento mental “normal” y “anormal” como conformando un continuo. Dado que, ya el mismo Freud, nos dice que aquel síntoma neurótico no tiene porqué resultarnos extraño; porque forma parte de la mente “inconsciente”, ya que la misma está ligada con procesos mentales anteriores.

⁸⁰Kandel, Eric R, La Era del Inconsciente: La Exploración del Inconsciente en el arte, la mente y el cerebro, Barcelona, Paidós, 2013, p. 93.

Ahora bien, tras habernos introducido en la memoria y sus peculiaridades represivas, como también de aquel abandono del olvido, y por último de los elementos que configuran un sentido de representación. Hemos de hacer hincapié en algunos aspectos de la memoria como representación, mas de modo científico y filosófico cuando sea su momento. De este modo, nos ubicamos en el ámbito cognitivo y fisiológico de aquella memoria visual, cuyas representaciones están bajo el dominio del fenómeno de la imagen. Lo que nos cabe recordar es que el ojo no funciona como una cámara, justamente lo que se percibe es una imagen, pero no pura y nítida de un mundo exterior; sino más bien una imagen cuyo bagaje se conforma de ricas experiencias pasadas: *“Lo que percibo no son las señales en bruto y ambiguas que desde el mundo exterior inciden en mis ojos, mis oídos o mis dedos. Percibo algo mucho más rico, una imagen que combina esas señales en bruto con mis muchas experiencias pasadas [...] Nuestra percepción del mundo es una fantasía que coincide con la realidad”*⁸¹. Por ello, simplemente a manera de insignia filosófica de una pesada carga que está integrada por redecillas entremezcladas de una realidad severa en “verdades arbitrarias” habremos de hacer un paralelismo entre esa percepción del mundo, como fantasía, y la “mentira bella de aquella validez” de la cual se han servido los artistas y demiurgos menores de la antigua Grecia e imperial Roma. Es decir, esa riqueza de percepciones como señales de una vieja fantasía en contraste con una inmediata realidad de datos sensibles y externos: *“Por tanto, donde la mentira es válida como agradable, ella es permitida: la belleza y lo atractivo de la mentira, supuesto el caso que ella no dañe. Así es como el sacerdote inventa los mitos de sus dioses [...]”*⁸². Mitos que reverberan en la cultura de aquellas verdades consensuadas, auspiciando el terreno propicio de una convención de reglas de usos y costumbres; mas que no siempre coinciden con esas fantasías creadoras.

No obstante, este tipo de memoria visual responde a un principio rector de la organización del mismo cerebro, donde cada proceso mental, sea éste perceptivo,

⁸¹ Frith, Chris, *Making Up the Mind: How the Brain Creates Our Mental World*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, págs. 111 y 132., Apud: Kandel, Eric R, *La Era del Inconsciente: La Exploración del Inconsciente en el arte, la mente y el cerebro*, Barcelona, Paidós, 2013, p. 262.

⁸² Nietzsche, Friedrich, *Acerca de la Verdad y la Mentira en Sentido Extramoral*, Op. Cit.: p. 46.

emocional o motor. Es registrado en los canales estrechos de una memoria encantadora. El mismo se basa en distintos grupos de circuitos neurales que se caracterizan por disponerse de una manera ordenada y jerárquica en unas regiones concretas del cerebro. Además es relevante señalar que las células nerviosas que procesan información visual se agrupan en unos “relés” jerárquicos que conforman las dos vías paralelas del sistema visual. Pero ese, es ya otro tema específico que no nos ilustra para nuestro cometido.

A modo de conclusión, palpítamos una aventura por la “verdad” y la memoria que ejercita con los recuerdos recientes y lejanos de su vida mental y vital, que ha de reubicarnos en el mapa de aquel itinerario de un “abandono”. Sí la desidia del olvido como acción concisa y supervisora de una memoria que se relaja con la acción del olvido, sea éste ahistórico o deshistorizante. Es decir, la remembranza ha de elucubrarse como aquella memoria que es el abandono del olvido.

4.1. La memoria como abandono del Olvido.

Muchos dirán que la memoria tiene mejor fama que el olvido, pero a decir verdad, el olvido ha sido necesario y superlativo para esa economía rumiadora de la memoria. Aunque con esto no se quiere relativizar el poder sofocante y de presencia en nuestra cultura por parte de la memoria. Y esto se justifica a partir de una concepción positiva de la inteligencia y la acción humanas, dado que, en todo proceso cognitivo siempre se tendrá en cuenta al prodigio de la memoria. Ahora bien, es importante rescatar ese itinerario del “abandono” que se mencionó con anterioridad; porque la memoria con su altiva sofoquina acalora la consistencia vital de la conciencia y de la vida. Ese “abandono” se vuelve natural y peligroso, porque instala a la memoria en la vorágine del “conocimiento ensordecedor”. Ya no se escuchan los sonidos de aquel pensamiento que nació de un olvido. La desmemoria flexibiliza a todo ese estancamiento que consiste en querer recordarlo todo, y no dejar un compás para el próximo exordio; sí aquel preámbulo necesario para poder cambiar de temática o poder

discernir las diferencias. Mas estamos ante una antología de la memoria, y ese abandonar el olvido es un verdadero *derelinquo*, o para ser más exactos como un cambio de ánimo, o abandono de estado es un *cadere – concidere*, una caída del olvido, o un derrumbe de la memoria, porque no respira la atmósfera de innovación que es capaz de ofrecer un saludable olvido. Frente a esta improvisación del sanitario corroer del olvido, sólo quedan robustas superficies de una efigie memoriosa, que a diferencia del pensamiento estoico, el conocimiento no será una blanda extensión de cera sobre la cual se van acumulando impresiones de modo que unas a otras se borran y permanecían las más fuertes o las más frecuentes. Entonces, como si se tratara de un “continuum” de la memoria, que arrastra tras de sí, todas las dúctiles configuraciones del pensamiento; se hace pertinente y “distópico” el poder mantener en una legítima tensión a la memoria y el olvido. Dado que, tan sólo el haber abandonado al olvido, es haber dejado los trebejos negros de aquel viejo juego, en el trajín y el ocaso de aquella caja de pandora⁸³ gnoseológica. Ya Herbert Marcuse nos decía que el siglo XX, sería el siglo de la memoria. Pero de una memoria que oscila hacia una utopía, por ello, muchos autores posteriores nos hablarán de la “Memoria del futuro”⁸⁴. Ahora bien, para llegar a Marcuse, antes tuvo que haber existido una fenomenología de la memoria, desde los clásicos filósofos, como Platón, Aristóteles, y los Estoicos. Inclusive desde la teoría de la iluminación de San Agustín, como el primer filósofo de la memoria, hasta llegar a un Hegel que en boca del mismo Marcuse, como para poder marcar una diferencia respecto a la antigüedad y el Medioevo, nos proferirá lo siguiente: “*El espíritu supera su forma temporal; niega al tiempo. Pero el fin de la historia recaptura su contenido: la fuerza que logra la conquista del tiempo, es la memoria, recolección. El conocimiento*

⁸³ Pandora, es la primera mujer creada por Hefesto, por orden de Zeus. Ella como si se tratara de un recipiente contenía todos los males del mundo. He aquí que su curiosidad femenina la precipitó, y se olvidaron los hombres que un pequeño descuido puede traer grandes catástrofes. Elpis, la esperanza era el único bien, y lo último que quedaba, el olvido. La memoriosa necesidad gnoseológica de seleccionar con un a priori los trebejos negros, que representan al olvido de aquel ajedrez, van a parar a esa caja indómita y sorpresiva como el mismo destino de los trebejos blancos, la memoria, que permanecen en los escaques del espacio y el tiempo de aquel conocimiento vital y humano. La tensión entre memoria y olvido, como un a posteriori, que avizora que la memoria ha de abandonar a ese olvido saludable. Y como ya lo anticipó el poeta alemán; “Tómalos, y en negra caja, echa pequeños y grandes por completo confundidos. He aquí del mundo la imagen”. Pfeffel, Teófilo Conrado, 1736 – 1809, Apud, El Tesoro de la Juventud, Madrid, W. M. Jackson, 1965, Tomo XIII, P. 4431.

⁸⁴ Traverso, Enzo, Memoria del futuro: sobre la Melancolía de izquierda, Madrid, Nueva Sociedad, 2017, Nuso Nº 268, P. 13.

*absoluto dentro del que el espíritu alcanza su verdad, es el espíritu entrando a su verdadero ser, donde abandona su existencia (ajena) y confía su Gestalt a la memoria. Ser ya no es más la dolorosa transcendencia hacia el futuro, sino la pacífica recapturación del pasado*⁸⁵. Un pasado que contiene al ser, y que refleja en el presente la potencialidad de un futuro, ya no sólo para trascenderlo, sino para revivificarlo. Y así buscar en ese abandono primordial del olvido, la desgraciada reconciliación de una memoria. Como consecuencia de este derrotero del “abandono” que en los primeros capítulos de este recorrido fue metafísico, al hacer comparecer a un olvido ahistórico ante una “enfermedad histórica”, como al hacer del olvido deshistorizante, un catalizador de la conciencia que despierta ante el relato de la “creencia”. Ahora bien, es la sustanciosa creencia en la soberanía de la “verdad”, la que ofusca y hace sofocante a la memoria. Posteriormente decimos que, hemos de poder superar esa debilidad de nuestra salud mnémica, ante la posibilidad de un olvido. Mas siempre y cuando se haya prestado atención a todo tipo de condición “enfermiza”; porque allí radica la mayor debilidad:

Los enfermizos son el gran peligro del hombre: no los malvados, no los “animales de presa”. Los de antemano lisiados, vencidos, destrozados –son ellos, son los más débiles quienes más socavan la vida entre los hombres, quienes más peligrosamente envenenan y ponen en entredicho nuestra confianza en la vida, en el hombre, en nosotros.⁸⁶

Por lo tanto, esa peligrosa extenuación de la memoria, cuando acepta el socavamiento del rencor y la ponzoña; es allí donde se manifiesta el más poderoso anhelo de la memoria, por querer permanecer enquistada en su propio rodeo, y no permitir acudir a la presencia de un olvido. A la sazón, de todo lo expresado, cabe hacerse una pregunta. ¿Aquella memoria que decide abandonar todo tipo de olvido, está decididamente bajo el efecto del rencor? No necesariamente, si bien, es cierto que el arquetipo del hombre rencoroso desarrolla una memoria minuciosa y tergiversadora a veces, es también cierto

⁸⁵ Rodríguez Neira, Teófilo, Sentido Gnoseológico de la Memoria según San Agustín, Valladolid, Los Agustinos, 1971, p. 6.

⁸⁶ Nietzsche, Friedrich, La Genealogía de la Moral, Buenos Aires, Alianza Editorial, Op. Cit, p. 158.

que hay otros factores e intereses y contextos que posibilitan el abandono del olvido por parte de la memoria. Estos factores suelen responder simplemente a una cultura de la memoria. Es decir, a una cultura del registro, del control y de la museología. Esto pertenece más explícitamente al tratamiento de la historia, con respecto a la utilidad de la misma, y su relación con la vida, por eso mencionamos de pasada, estos motivos. Pero el tratamiento propiamente dicho, corresponde a otro momento de nuestro itinerario a lo largo de este tránsito entre la memoria y el olvido. En este sentido, la memoria ha decidido abandonar el sendero del olvido. Y ello basta, para poder describir las ramificaciones de aquel árbol metafísico y psicológico. Cuando nos remitimos a la memoria y su poderoso campo de repercusión y acción. Es importante, ante todo considerar el amplio terreno de las ciencias interdisciplinarias que intervienen. Ya que desde la psicología, psiquiatría, filosofía, antropología y la historia; hemos de buscar observaciones de aquella memoria que abandona el olvido.

En términos generales, cuando se hizo mención a un árbol metafísico y psicológico; se intentó integrar ese terreno interdisciplinario de los saberes que circunscriben al amplio campo de la memoria. Mas es relevante tener presente que ya en el año 2003, se unificó un sistema de toda la psicología; para ser más exactos, se trata de una unificación en un esquema del “sistema”. Este mismo, fue desarrollado por el profesor y director asociado del programa de Doctorado integrado, y combinado en clínica y psicología escolar de la universidad James Madison. Dicho artífice es el doctor, Gregg Henriques⁸⁷. Ahora bien, lo particular de este esquema - árbol es que en él se confluyen aspectos sociológicos de la ciencia, con conceptos de la mecánica cuántica. Además de presentar una integración cultural amplia, que es denominada con la sigla Tok. Este mismo esquema responde a la configuración de una filosofía de estratos. Algo similar a lo que proponía Nicolai Hartmann, con sus estratos del mundo real (Espiritual, Psíquico, Orgánico, Físico),

⁸⁷ Henriques obtuvo el grado académico de Máster (maestro) en Psicología Clínica comunitaria en la Universidad de Carolina del Norte, y su Doctorado en Filosofía especializándose en Psicología Clínica. Su interés científico y de formación se centró en la motivación social y del afecto, y también de creencias como de los valores humanos en general. Llegando a formar centros de Psicoterapia Integrativa para poder sobrellevar las problemáticas de depresión y suicidio. Cuya naturaleza responde a desórdenes mentales, fortificando de esa manera la relación interdisciplinaria entre Psiquiatría y Psicología. Por ello, llego a la concepción de un sistema integrador del conocimiento y de la Psicología en general.

aunque con peculiaridades que lo diferencian por la disciplina que trata Gregg Henriques. Este esquema –árbol responde a la siguiente secuencia de estratos (Materia, Vida, Mente, Cultura). Ahora bien, de lo que se trata es de buscar aquellas observaciones que hacen a la memoria que abandona el olvido. Desde la psicología y la Psiquiatría podemos hacer alusión a las siguientes observaciones, con respecto a la memoria. Por ejemplo, cuando se hace referencia a una memoria que se encuentra muy arraigada a los trastornos emocionales o de personalidad. Es decir, tales como aquellos trastornos que se relacionan con problemas compulsivos que son denominados trastorno anancástico de la personalidad; este se caracteriza por sentimientos de duda, meticulosidad, minuciosidad, verificación y preocupación extrema, que exacerba los ritos de la memoria compulsiva. Aunque si bien, tiene aspectos similares al trastorno compulsivo obsesivo, no llega a ese nivel, debido a la intensidad de gravedad que presentan esos ritos de la memoria, o de la rigidez ante esas estructuras de la personalidad. Entonces nos encontramos ante la siguiente estructura: que consiste en una personalidad, que puede ser compulsiva, obsesiva, y obsesivo –compulsiva. Siempre haciendo la salvedad, de que un trastorno obsesivo compulsivo, no sólo dista de otros trastornos por el grado de intensidad y gravedad de los ritos de rigidez y memoria. Y esto se debe, a que el trastorno obsesivo-compulsivo, presenta rasgos fundamentales en la presencia de pensamientos obsesivos, o de actos compulsivos ambos siendo recurrentes. Además se caracterizan estos pensamientos por ser angustiantes y sofocantes, y por presentar particularidades propias, pero sin ninguna finalidad concreta. Debido a eso, se reacciona con una repetición de ritos que se canalizan una y otra vez en el paciente o afectado, por medio de una ansiedad desmedida y una memoria exhaustiva y culposa. Otro de los elementos que destacan al Toc⁸⁸ (Trastorno Obsesivo Compulsivo) es que de esos pensamientos obsesivos surgen imágenes o impulsos que penetran en la mente del paciente una y otra vez, en forma estereotipada. Esto apoya hacer referencia a un tercer trastorno, donde la memoria juega un papel importante. Es el llamado trastorno de la personalidad ansiosa⁸⁹ (evasiva, elusiva) este se caracteriza por pensamientos y sentimientos de tensión, aprehensión,

⁸⁸ Cfr. DSM IV, (Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales), Asociación Estadounidense de Psiquiatría, (APA), Editorial Médica Panamericana, Karnac Books, 2013.

⁸⁹ Cfr. Ey, Henry, Bernard, P, Brisset, Ch, Tratado de Psiquiatría, Elsevier, Masson, 2009.

inseguridad e inferioridad; hay un anhelo permanente de gustar y de ser aceptado, como también una hipersensibilidad de ser rechazado y de ser objetivo de crítica.

En cuanto a la filosofía y la antropología, con relación a la memoria y más explícitamente a la memoria como el abandono del olvido. Habremos de definir previamente que es la memoria para estas dos disciplinas. Para la filosofía, la memoria es un tema capital, porque en ella se juega toda una metafísica de la identidad, de los recuerdos, y de la capacidad de representación de aquellas sensaciones primordiales. Por ello, la filosofía Aristotélica es pertinente, por más que intentemos desentrañar el lugar de la memoria con relación al olvido, en la matriz de Nietzsche. En este sentido, la memoria pertenece a la parte del alma llamada imaginación; por ello, se puede apreciar o distinguir dos maneras o capacidades distintas para fijar los recuerdos: la memoria, y la reminiscencia. Esta visión que se tiene de la memoria, por parte de Aristóteles⁹⁰, es oportuna, porque es otra manera de concebir la memoria, y no tan diferente de lo que han hecho otros filósofos, incluyendo a Nietzsche, con sus peculiares diferencias. Es más hasta las neurociencias, le reconocen al Estagirita su gran profundidad sobre el tema de la memoria. Cuando mencionamos la memoria y la reminiscencia, es importante distinguirlas, al menos, para poder continuar con nuestro itinerario, que va desde la memoria al olvido. Como dice el filósofo de Estagira, con la memoria contemplamos el pasado, traemos al presente hechos pretéritos. La reminiscencia en cambio, se identifica con la acción de recordar, que a su vez se identifica con una forma del “logos” matizada con un movimiento y su búsqueda; es aquí donde comienza el acto de recordar, a partir de la asociación de ideas. Para la Antropología, la memoria desde un primer momento y desde las actividades sociales que se entretajan; será considerada como una práctica social de “traer el pasado al presente”. Por eso, sin irnos del tema, y sin desviarnos de nuestra tangente, aseveramos la presencia de premisas esencialistas que subyacen en la figura del almacenamiento. Éstas comenzaron a ser advertidas por Henri Bergson, quien hizo de la memoria vital, un constitutivo de nuestro ser, al traer al presente, es decir, al revivir un acontecimiento pero en su originalidad única. Mas marcando diferencias Bergson con respecto a Proust, ya que el presente va

⁹⁰ Cfr. Aristóteles, *Acerca del Alma*, Buenos Aires, Colihue, 2015.

ser relevante en los estudios de la memoria, para poder desentrañar en esa articulación entre pasado y presente, las bonanzas del “hoy vital”. Dado que, es inútil ir en búsqueda del “tiempo perdido” porque se hace imposible una reversibilidad del tiempo.

Para finalizar con lo propuesto, nos cabe advertir que la antropología, siempre ha estado entramada con prácticas del recuerdo, con los usos y resignificaciones de los conocimientos heredados. Por ello, se debe tener en consideración el concepto de cultura, y más aún su estado del arte con relación a la memoria. Por último, nos queda la disciplina de la historia y su relación con la memoria. Ya bien se adelantó que este tema será tratado con mayor detenimiento en las Segundas Intempestivas de Nietzsche, pero de lo que aquí se trata, como se ha repetido en menciones anteriores es de ir allanando el camino de una tensión interesante y problemática para los tiempos que se avecinan y que ya han pagado el precio del siglo. De este modo, decimos que, en el análisis de la problemática de la representación del pasado, autores como Paul Ricoeur, muchas veces en sintonía y otras veces no, con lo que pregona Nietzsche en sus II intempestivas, priorizará el objetivo de indagar acerca de qué cosa hay recuerdo, antes de descifrar quien es aquel que recuerda, de buscar a quién se le debe asignar el acto de recordar. Dado que, para Ricoeur, la relación entre memoria e historia, puede pensarse como una complementariedad. Pero eso responde a la ingeniería hermenéutica de Ricoeur. Otra historia será la de Nietzsche, un historiador con vísceras.

Por otra parte, tras haber navegado por las aguas de aquellos arroyos contenidos en profundos bosques, y de haber hecho un simple tránsito de ciencias que comulgan distintos y peculiares matices para con la memoria, como también de haber visualizado el árbol metafísico y psicológico de todos los saberes que la implican. Se hace pertinente volver a las raíces de la problemática de la memoria como abandono del olvido. Ahora bien, esta obstinada memoria que decide abandonar al olvido; precipitándose como una lucidez atroz propia de un insomnio, que atiza a la noche más oscura de todos aquellos recuerdos inmanentes y rumiadores de asfixiante figura. Ha decidido permanecer en esa pesadez. Esto se debe, a que ya con el consentimiento de

Borges⁹¹; esa misma “lucidez atroz” consiste en padecer aquella prodigiosa memoria, que significa el abandono del olvido, como también un castigo, una argucia maléfica y una patología. Como consecuencia, de aquella pesadez, hemos de vislumbrar aquellos carismas falsos y despreocupados, con relación a la memoria que decidió permanecer férrea en su constancia de rumia. De esta manera, también tras esa resistente memoria, cada uno se silencia sobre ciertos aspectos, y nuestra humanidad y apetencia evita ciertos lugares del discernimiento, como también de esa memoria que una vez que resolvió abandonarse en su tesitura, dejó liberado al olvido sempiterno. A veces ese silenciarse ante verdades que uno conoce confusamente, responde a no querer aclarar ciertos talentos, por el simple hecho, de que no todo se puede iluminar, y de vez en cuando, eso significa un error. A ese no caminar sobre ciertas cosas, y no hacerlo todo de común acuerdo, Nietzsche lo llamará, “Pudenda”, lo que no puede ser tratado, porque es el principio que no conviene encender. Entonces decimos que, tenemos en común la memoria y algunos reveladores olvidos.

En conclusión, toda aventura por la “verdad” no sólo contará con una memoria tórrida, sino también con la soberanía de ese conjunto de “creencias” que hacen de la memoria un capital valioso y muchas veces inalterable, ya no sólo por lo que significa en sí misma, sino por lo que representa culturalmente. Ahora bien, quiénes crean que es inalterable, no han entendido nada de la dinámica de la memoria. Asimismo, hemos de buscar en toda naturaleza de la memoria, aquellos desengaños por querer conservar una pretensión de “verdad”, ¿será placer o hastío aquello que nos enrede con las creencias?; no sabemos hasta qué punto es así. Lo único que podemos aseverar es que toda “creencia” es vigorosa: “¿Busca la verdad el filósofo? No, pues a él le importaría más la certeza. La verdad es fría, la creencia en la verdad es poderosa”⁹². Ahora bien, tras ver como las “creencias” condicionan nuestra atmósfera cultural respecto a la memoria,

⁹¹ Cfr. Rodríguez Monegal, E, Borges, Una biografía literaria, México, FCE, 1978. Borges Notas y comentarios: Borges explora la pesadilla del “Insomnio” que padece un hombre cuya sobrehumana memoria lo ha condenado a un universo superpoblado de seres y cosas cuyos rasgos singulares, intensificados y resaltados por la incapacidad de ceñirlos en conceptos universales acabarán por aniquilarlo., Cfr. Borges, Jorge Luis, Funes el Memorioso, Apud, Ficciones, en Obras Completas, Op. Cit., pp. 485-490.

⁹² Nietzsche, Friedrich, Acerca de la verdad y la mentira en sentido Extramoral, Chile, Universidad de Valparaíso, § 19., [254], 2018, p. 56.

se hace indiscutible entrever que ese ofuscamiento y opresión de la memoria, responde a una ingeniería de la represión.

4.2. Memoria y represión.

Ha de buscarse en la educación de la memoria, aquellas razones más que fundadas de una manera de educir la forma mnémica de aquellos recuerdos que nos pesan, o de aquellas patencias que nos alejan de ellos. De esta manera, ya Nietzsche, nos relata y nos ejemplifica la historia de los mecanismos morales de la educación de esa memoria. Estos mecanismos apelan a la pena y el castigo por la falta a una determinada promesa. Ahora bien, tanto la pena como el castigo responden a una fisiología de la “violencia” y de una especie de represión; que no responden a lo que antiguamente se consideraba una cuestión de “honor”, sino más bien a sellos que se utilizan como marcas inscriptas en sí a un principio bajo, es decir, se basan en la educación moral del dolor. Por ello, se suele decir que para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego, y eso se da cuando no cesa el dolor. Asimismo, es relevante señalar que en *La Genealogía de la Moral*, Nietzsche, plantea el origen de lo moral, a partir de la oposición entre memoria y olvido, ya que, el hombre moral es aquel que es capaz de recordar, o aquel al que “le sea lícito hacer promesas”.

Por otra parte, desde el punto de vista del psicoanálisis se puede realizar una continuidad entre Freud y Nietzsche. Esa continuidad se puede dar cuando desde el mismo psicoanálisis; la memoria pasa a ser correlativa del concepto de inconsciente, esto es, del desconocimiento de sí del propio sujeto respecto de una amplia gama de representaciones, llamadas no declarativas o procedimentales; es decir, como se conoce en Neurociencias, memoria declarativa. Ahora bien, también es necesario seguir con esta continuidad desde lo que se considera instintivo y cultural. Con esto se quiere remarcar que tanto Freud como Nietzsche, hacen alusión a un estamento previo al de las convenciones culturales, con respecto a la pena y el castigo por no haber cumplido con

una determinada promesa. En cuanto a la educación de la memoria, es importante tener presente que mediante el mecanismo del castigo y de la pena, se origina la historia de la evolución de la moral en tanto que instrumento de dominación, pero esto ya pertenece a otra temática, que sin embargo, nos introduce en la moralización de los conceptos de culpa y deber.

Por lo tanto, la memoria y la represión son elementos que se complementan para poder determinar la relación de ofuscamiento que se da a partir de una memoria exacerbada en su dolor. Por ello, cuando el hombre pensó en hacerse de una memoria, éste lo hizo pensando en su dolor, o en el padecimiento de otros, que le significaban algún interés inmediato, o que simplemente lo proyectaban a sistemas de crueldades para recordarle que toda memoria no surge gratuitamente sino es por martirios o derramamiento de sangre:

[...] todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica. En cierto sentido toda la ascética pertenece a este campo: unas cuantas ideas deben volverse imborrables, omnipresentes, inolvidables, <<fijas>>, con la finalidad de que todo el sistema nervioso e intelectual quede hipnotizado por tales <<ideas fijas>> - y los procedimientos ascéticos y las formas de vida ascéticas son medios para impedir que aquellas ideas entren en concurrencia con todas las demás, para volverlas <<inolvidables>>⁹³.

Ideas que se embotan ante la presión del obcecado recuerdo, dilapidando la atmósfera vital de algún olvido tenue, o de una memoria concertada para con el espíritu de vida, que emana de aquella jugosa excitación y adrenalina; propia de aquella capacidad de olvido. Tan propicia para la acción que rompe las cadenas de ese entorpecimiento. Sí, el que provoca la “idea fija” y sus recovecos fronterizos para poder desentrañar la “culpa” que prosigue al tormentoso no cumplimiento de la promesa

⁹³ Nietzsche, Friedrich, La Genealogía de la Moral, Buenos Aires, Alianza Editorial, Op. Cit., p. 80.

proferida. Ahora bien, en algún momento se habló de una fisiología de la “violencia”⁹⁴, ésta hace hincapié al concepto general de la violencia en la Genealogía de la Moral. Construyéndose dentro de un marco de la evolución del nihilismo en la Europa del siglo XIX. Principalmente consta de dos momentos de una misma relación: la violencia como acción de un poder sobre otro; y en segundo lugar la violencia como apropiación de sentido. Lo que sí es seguro es que no debe confundirse estos tipos de violencia, con una física y otra psicológica. Independientemente del acentuado sopesar de la psicología tras el concepto de represión. Dado que, se ponen en juego dos diferentes mecanismos de violencia que remiten; uno al mundo de la dominación y el otro al del sojuzgamiento.

En definitiva, estamos ante la presencia de dos violencias; cuya profundidad nos hacen bucear por las recónditas aguas de una violencia como guerra, y otra como represión. De la que estamos dilucidando solamente con mayor injerencia, a la que hace referencia a la acción de reprimir; ya sea tanto desde lo psicológico, como desde una especie de metafísica inundada de antropología. Porque es el hombre el que vive agitado en ese enmarañado rumiar, donde una memoria pesada y obtusa provoca la presión necesaria como para no reprimir aquello que todavía rebosa de vida. Posteriormente, con respecto a una fenomenología del castigo y la pena, es oportuno hacer referencia al culto que los hombres le rinden a la “crueldad” como aquella ética especial que confirma una fisiología de la violencia, y con ella lo memorioso cae en las redes de una represión. Entonces, decimos que no existe fiesta sin gestos de crueldad:

Ver-sufrir produce bienestar; hacer-sufrir, más bienestar todavía -ésta es una tesis dura, pero es un axioma antiguo, poderoso, humano-demasiado humano, que, por lo demás, acaso suscribirían ya los monos; pues se cuenta que, en la invención de extrañas crueldades, anuncia ya en gran medida al hombre y, por así decirlo, lo preludian. Sin crueldad no hay fiesta: así lo enseña la más antigua, la más larga

⁹⁴ Cfr. Iribarne, Gabriel, El concepto de “Violencia” en la Genealogía de la Moral de F, Nietzsche, Entre Ríos, UNNE, 2010, pp. 4-22. Comentarios: A diferencia de Nietzsche, Foucault, considera que la memoria tan sólo se remite a ser entendida necesariamente como una “recreación” en cuanto reproduce algo que ya no está.

historia del hombre - ¡y también en la pena hay muchos elementos festivos!⁹⁵

Preludios cargados de un rito obscuro, enarbolan al arlequín⁹⁶ de muecas festivas, y tras ellas, tan sólo una rima, evoca memoriosos fermentos; la lascivia del arrebatado violento, ha carcomido la inocencia de los cortesanos y su gesto. Mímica de un castigo, que se propaga por la historia del cuerpo humano, como también del cuerpo animal. Ahora bien, la moralización y los reblandecimientos enfermizos han provocado que el animal hombre se avergüence de sus propios instintos. Es entonces que el hombre ha ido criando su capacidad de asimilación, estropeándola, junto con una lengua saburrosa que ha erigido el repugnante rechazo a la alegría y a la inocencia; volviéndose la vida más insípida. En particular, es relevante destacar que ese desabrimiento de la crueldad, opera sobre las bases de aquella represión “virginal” es decir, de aquella contenida violencia de la memoria mal digerida. Ahora bien, existe una ética de la crueldad, y ésta se encuentra sedimentada en el corazón de su memoria. Esta ética de la crueldad habrá de desenvolverse hacia aquella vieja idea sobre el placer y el dolor. Es decir, Más allá del placer y del dolor. Convergiendo su razón de ser en una cuestión y actitud más bien existencial, confrontando todo tipo de fundamento moral, incluso de aquellas pequeñas sugerencias morales, por parte de los filósofos. Ya los filósofos como Platón y Aristóteles, hacen referencia a que el placer nos indica donde se encuentra nuestro bien, pero hemos de discernir entre falsos y verdaderos placeres, es decir, no todo placer nos conducen a la felicidad. Por ello, también es importante recordar que la felicidad no ha de provenir de un exterior, un “afuera” como bien lo indicara en una de sus cartas Descartes, cuando le escribe a Elisabeth.⁹⁷ Además de hacer referencia a la palabra que resume y contiene toda su doctrina sobre la felicidad, ésta es, “contento” una idea opuesta a la de la idea de la “hora buena”. Todo esto, de alguna manera se relaciona directamente con la teoría de la *Eudemonia* haciendo contraste con la *Eutuquía*, ese bien recibido del exterior. Mas lo cierto, es que como sostiene Nietzsche,

⁹⁵ Nietzsche, Friedrich, *La Genealogía de la Moral*, Buenos Aires, Alianza Editorial, Op. cit., p. 87.

⁹⁶ Arlequín: Dante Alighieri, bautiza a un demonio como Alichino; burlón, bufón que ríe con excesiva incongruencia y desparpajo.

⁹⁷ Carta del 4 de agosto de 1645, *Oeuvres philosophiques completes*, Paris, Gallimard, col. “La Pleiade”.

independientemente de la idea de felicidad clásica, existe una voluntad de sufrimiento en el fondo de toda vida orgánica, y ello se justifica por la proximidad de lo propio, es decir, lo propio se siente en el dolor, y no en el placer. Ahora bien, continuando conformemente con la memoria y la represión, hemos de hallar en los cimientos de todo exceso, la razón de semejante fuerza reactiva; esto con respecto a la represión. Otra forma de represión, es no querer reconocer que una memoria perfecta sería de alguna manera una forma de represión exhaustiva, que provocaría cierto problema de recolección de esa memoria, y ello significaría mucho tiempo para evaluar cada hecho en particular, con relación a la memoria y al recuerdo en cuestión. No sólo atañe a la recolección de un hecho, sino principalmente a que no se podría evaluar los contenidos más importantes de aquellos acontecimientos con relación a la elaboración de su respectivo pensamiento: *“Y al igual que Borges, William James en Principles of Psychology argumenta que una memoria perfecta acarrearía el problema de que la recolección de un hecho en particular tomaría el mismo tiempo que el hecho mismo. Esto llevaría demasiado tiempo y no podríamos evaluar los contenidos fundamentales de estos eventos como para desarrollar nuestro pensamiento.”*⁹⁸ Cabe decir que, esta misma recolección de la que se habla, es fundamental para poder desentrañar la singularidad de aquella “simplificación”. Porque de una manera u otra sería imposible recordarlo todo. Es decir, que se omiten muchos detalles.

Para ir concluyendo, la memoria presenta su mayor curiosidad, cuando de ella se desprende una de las clasificaciones o divisiones que se hacen de ella. A la sazón decimos que existen en un primer momento dos tipos de memoria: la memoria de corto plazo, y la memoria de largo plazo. Pero esto no es lo que realmente nos convoca, ya de alguna manera fue expresado en capítulos anteriores. Ahora bien, nos cabe destacar que no necesariamente una memoria de corto plazo se transformará en otra de largo plazo, como suele suceder en casos particulares o patológicos: *“Evidentemente, salvo en casos como los de HM, (Henry Molaison) o Memento, la memoria de corto plazo puede transformarse en memoria de largo plazo.”*⁹⁹ Mas cabe recordar que existe una mayoría

⁹⁸ Quian Quiroga, Rodrigo, Borges y la Memoria, Buenos Aires, Sudamericana, 2011, pp. 36-37.

⁹⁹ Quian Quiroga, Rodrigo, Borges y la Memoria, Buenos Aires, Sudamericana, Op. Cit., p. 70.

de memorias de corto plazo que suelen diluirse: *“La mayoría de las memorias de corto plazo se diluyen irremediabilmente en el olvido, pero la perdida más dramática de información comienza todavía antes, con la llamada memoria sensorial.”*¹⁰⁰ Por ello, es importante resaltar las particularidades de los distintos tipos de memoria. Dado que, luego esa misma memoria y principalmente la de largo plazo, ya que en ella se almacena nuestro pasado, será tensionada por repercusiones propias de una represión.

Se debe ante todo hacer referencia a dos tipos de represión: a una represión psicológica que es aquella de la cual se ha extraído la primera analogía o savia que ha ilustrado mucho al resto de las ciencias; más aun con la intervención de Freud. En ella se caracteriza una especie de “olvido motivado”, dado que, quien padece el excesivo peso de toda información que resulta perturbadora, dolorosa o avergonzante, atina a reprimir o reprimirse como un mecanismo de autodefensa, para contrarrestar la ansiedad y el miedo. A diferencia de la supresión, la represión es inconsciente. El otro tipo de represión es filosófica, y en ella se pueden hallar elementos que han pertenecido anteriormente a la psicología, está muy ligada al psicoanálisis; pero posee propias características y se distingue en cuanto al tratamiento de la “violencia” como concepto ético y propiamente de la memoria, sin dejar de mencionar el fenómeno de la violencia en todas sus manifestaciones y tipos pudiendo los mismos ser objeto de la ética práctica. Ahora bien, es relevante destacar una visión plenamente filosófica con respecto a la represión filosófica, ésta se refiere a su visión ontológica, cuyo cometido es visualizar el “ser” de la violencia dentro de la misma memoria. Otra visión es fenomenológica, preocupada ésta en describir ese “ser” de la violencia como además en detectar como ese “ser” permea las relaciones entre humanos y el resto del mundo vital. En este sentido, se hace relevante el hecho de sacar el velo, de aquel inconsciente que convive con su respectiva represión. O mejor dicho desvelar a una memoria tras la tensión genuina de una represión y su continental inconsciente. Ya el mismo Schopenhauer en su obra, *El Mundo como Voluntad y Representación*, hace alusión a lo antes expuesto.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 70.

Por estas razones, tanto Schopenhauer¹⁰¹ como Freud, han aportado mucho al tratamiento de la represión, y su tríada con el inconsciente, el miedo y la memoria. Por ello, se dice que Schopenhauer se adelantó en casi medio siglo a Freud. No obstante, en Freud hallamos al primero que desarrolló una teoría sobre el funcionamiento del Inconsciente. Sin dejar de reconocer que el primero en hablar de actividad mental inconsciente, fue Hermann Von Helmholtz. Ahora bien, también es relevante destacar que no será hasta el filósofo alemán, Johann Friedrich Herbart y Theodor Meynert, que se haya pronunciado por primera vez el concepto de represión. No obstante, es Freud quien logra describirlo como mecanismo esencial de la escisión originaria entre los sistemas consciente e inconsciente en el aparato psíquico. Por ello, tanto la psicología como la filosofía dialogan y se oponen en diferencias y discreciones, mas también reanudan un vínculo esencial para poder desentrañar esa tensión vertiginosa entre memoria y represión. Frente a esto, se hace evidente que tanto la memoria como su olvido, siguen latente en ese juego de la “felicidad”. Esparcimiento necesario para poder ilustrar esa represión tras producido el trauma cerebral que a muchos o pocos suele producir amnesia anterógrada; estamos ante Memento.¹⁰² Ahora bien, tras haber desarrollado la memoria y la represión, se acerca ese otro gran lapsus, que juega el papel de un olvido falso y comunitario, es decir, la representación. Entonces urdidos los conocimientos, y sus ideas, habrán de potenciar o debilitar a esa otra panacea, llamada memoria. Entre la filigrana del robustecimiento cognitivo se encuentran las miles de representaciones que remiten a la memoria, y entre cada memoria hay una representación más para poder evocar. Mas lo importante no es sólo señalar el ofuscamiento de la memoria, sino también aquel edificio de su conformación.

4.3. Memoria y representación.

¹⁰¹ Por parte de Otto Rank, se da la oportuna similitud de las teorías de Schopenhauer con el Psicoanálisis; debido a que éste presentó el capítulo sobre la locura, presente en los complementos al libro III, capítulo 32 del texto de Schopenhauer.

¹⁰² Cfr. Muñoz Corcuera, Alfonso, El Caso de Memento: Una Memoria Nietzscheana en el Cine Postmoderno, Bajo Palabra, Revista de Filosofía II Época, nº 4 2016, pp. 181-190.

Se ha de hallar aquella edilicia memoria, además de la razón suficiente, o del conocimiento principalmente racional. Tanto el conocimiento como su representación están ligados directamente a la memoria. Ya ni el esquematismo de Kant podrá dejar de perforar la superficie vital y donante de plasticidad. El esquema sofoca y hace rígida todas las relaciones del pensamiento. Lo esquemático cristaliza y no hace flexible la propia relación entre la memoria y la representación. Una representación contiene la álgida convención de aquella razón fundante y moderna. Ahora bien, con Kant se establece la relación entre la imaginación y el esquema; éste último es aquel elemento mediador entre el pensamiento puro y la mera sensibilidad. También se hace relevante la consideración de la “percepción” como aquella segunda estructura que hace de síntesis de aprehensión de las apariencias, que tiende a ser tildada de esquemática en su representación. Mas es evidente que Nietzsche no sólo estará del otro lado del río, y más si se considera que otros autores, también ven con sospecha ese esquematismo; ya sea por el hecho de considerar que la imaginación no es tan sólo una construcción esquemática, como también por apelar a la analéptica que nos motiva a corroer al denominado esquematismo con su representación. De este modo, también aseveramos que Nietzsche no sólo ironiza, sino que también invitará a Kant a hacerse adulto, para así luego ganarse una segunda infancia, dado que, según Nietzsche Kant se cobija tras un antropomorfismo inocente. Ya que el filósofo de Königsberg se ufana de aquel optimismo propio de la razón pura, cuando dice haber hallado un sentido trascendente, que tan sólo se limita a ser un sentido (externo) de la naturaleza. Por ello, Nietzsche nos dirá que el sujeto se hace adulto cuando acepta la verdad dionisiaca; esto es, cuando abandona aquellas ilusiones del finalismo racional y trascendente. Ahora bien, con respecto al esquematismo y la teleología de las representaciones modernas, cabe indicar que bajo una lógica criticista, como la de Kant y una metodología de su filosofar como el “Yo pienso” – (“Ich denken”), podemos visualizar y hacer efectivo su criticismo trascendental: “ *El yo pienso debe poder acompañar a todas mis representaciones; pues de otro modo, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o que, al menos, no sería nada para mí.*”¹⁰³ Por ello, Nietzsche no sólo invitó a Kant a ser adulto, sino a

¹⁰³ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura* Buenos Aires, Colihue, 2009, p. 202 – B 132.

romper aquel espejo que tan sólo le da como reflejo un solipsismo superado, pero encantado de su fascinación criticista. De este modo, entonces decimos que, Nietzsche no podrá creer en aquella máxima kantiana que dice: “La felicidad no brota de la razón, sino de la imaginación”.

Desde el punto de vista, de la psicología y su coadyuvante relación con la filosofía, hemos de buscar los alicientes necesarios para poder estudiar y hacer una tratativa de la memoria en un sentido integral. Dada la innovación y los últimos estudios sobre Neurología y toda aquella área de las ciencias cognitivas. Mas lo importante también para resaltar es que no siempre se vislumbrará paradidos filosóficos, allí donde prima la ciencia, pero tampoco se coartará la capacidad de asombro y el pensamiento crítico con respecto a la memoria y sus recovecos. Posteriormente, aducimos a la particularidad científica de un procesamiento descendente de la información; es decir, el uso de la memoria para encontrar significado. Éste se enlaza directamente con las controversias y llamamientos del mundo del arte. Para ser más exactos, hace referencia a la creación de imágenes que nacen de las vivencias, y que suelen ser ambiguas. Con esto se quiere significar que muchas veces ese mensaje encriptado del artista responde a un significado que yace en las asociaciones de cada espectador, del conocimiento de su mundo y el arte. Y de todo esto y de la capacidad que se emplea para recordar los conocimientos, y aplicarlos a la imagen que se contempla. Ahora bien, de todo esto y su relación con lo que surge intrínsecamente del arte. Hemos de llegar a la conclusión que realmente se debe más a la reacción conjunta de otras pinturas, para el recopilado y almacenamiento de un significado pictórico. Un ejemplo de ello, se da con el arte de los retratos figurativos de Klimt; tanto en el Beso como en la modelo Adele Bloch Bauer, se puede apreciar que los cuerpos de las figuras desaparecen en función de una extensión de ornamentación dorada, mas nuestra percepción y nuestra memoria en su representación, nos permiten hallar el contorno de un cuerpo, y más precisamente nos permiten distinguir la figura de un fondo. De esta manera, existen procesos que actúan con independencia de la pauta de luz que incide en la retina: *“Depende, básicamente, de información procesada en sentido ascendente –visión de bajo nivel y de nivel intermedio - que luego se integra con datos procesados en sentido descendente*

procedentes de los centros cognitivos superiores del cerebro.”¹⁰⁴ En este sentido, la actividad del procesamiento visual de nivel superior consiste en integrar las experiencias visuales de estas dos fuentes en un todo coherente. Ahora bien, cabe recordar que los datos descendentes se caracterizan en nuestros recuerdos y permiten comparar la información visual con experiencias anteriores. Entonces, decimos que, nuestra capacidad para hallar significados en una experiencia visual ha de depender totalmente de estas contraseñas. Cabe destacar que el procesamiento descendente es propio de cada observador. Esto apoya, el hecho de considerar a la memoria como el aglutinante que da cohesión a nuestra vida mental, ya sea en el arte, como en todas aquellas actividades que hacen a nuestra vida. Por decirlo de alguna manera, somos lo que aprendemos y recordamos. Hemos aquí ante las paradojas de la representación, de aquella que desdibuja nuestras percepciones naturales de lo que nos rodea. Por ello, la memoria ha de ser la respuesta perceptiva y emocional a todo lo que nos ofrece el arte; por decirlo ampliamente, es inherente al procesamiento descendente de la percepción visual; como lo sostenga Panofsky¹⁰⁵, cuando hace referencia al papel que juega la iconografía en respuesta del espectador a una imagen.

Por lo tanto, todos los avances en materia de neurología y neurociencias, nos dan la razón, con respecto a todo lo expuesto con anticipación. Ahora bien, tan sólo queda hacer mención sobre como es la memoria del científico y como siente y crea la memoria del artista. Ante esa distinción habremos de enfrentarlos con la representación exhaustiva del positivismo y ahora de la era tecnológica. Se dice que los científicos y los artistas son de alguna manera reduccionistas, pero al menos eso diría de los primeros. Lo que sí está claro es que ambos entienden al mundo, de maneras diferentes. Pero no por ello, no válidas y gravitantes. Los científicos crean modelos como si se

¹⁰⁴ Kandel, Eric R, *La Era del Inconsciente: La Exploración del Inconsciente en el arte, la mente y el cerebro*, Barcelona, Paidós, Op. Cit., p. 336.

¹⁰⁵ Panofsky, Erwin, este historiador de las ideas artísticas, como también crítico del arte, ensayista alemán; que se exilia a los Estados Unidos, contribuye con el análisis iconográfico de muchas obras de arte de aquel entonces y del Medioevo más primigenio, como la de Durero y Tiziano. Además de caracterizar el estudio de la Historia del Arte y al sentenciar que: la historia del Arte es una ciencia en la que se definen tres momentos inseparables del acto interpretativo de las obras en su globalidad: a saber: la lectura del sentido fenoménico de la imagen, es decir, la iconología. Otro punto es la Interpretación de su significado iconográfico, y por último la penetración de su contenido esencial, como expresión de valores.

tratasen de esquemas, cuyas características son elementales al mundo. A su vez ellas, se pueden someter a prueba, y ser reformuladas. La particularidad es que tanto las pruebas como la reformulación atañen a lo objetivo. Es decir, sus evaluaciones se miden objetivamente. En cuanto, a los artistas, éstos también crean modelos del mundo, pero bajo aproximaciones que mutan en impresiones subjetivas de una realidad ambigua que encuentran en su vida cotidiana. En este sentido, cabe mencionar que la memoria juega un papel preponderante en el desarrollo de ambos creadores, sean estos científicos o artistas. Asimismo, la psicología cognitiva aporta una invaluable contribución con relación al artista y su mundo circundante, es decir, él representa a las personas de su mundo, manipulando la capacidad del cerebro para seguir creando modelos de la realidad perceptiva y emocional. Ahora bien, en ese juego de combinaciones emocionales y empáticas se halla el eco de una memoria que es capaz de orientar a nuestros más bajos reflejos de supervivencia ante la representación externa de aquella cultura que nos impone con sus redencillas la nueva religión de la tecnología. Capaz que con mayor inmanencia y mucho ahínco, los jóvenes y las nuevas generaciones se adaptan con mayor naturalidad. Más también serán las víctimas frugales, pero a su vez más sufrientes de una represión cultural que se alimenta a su vez, por un amor a la estética de la representación.

Otra problemática no menor, es aquella que tiende a enlazar puentes con el voluntarismo schopenhaueriano. Donde la esencia del mundo, responde a una ciega voluntad, además de irracional. Entonces, tan sólo nos queda la oscilación del tedio y el deseo por aquello que nos representa, mi mundo de representación; mi mundo fenoménico, ante la cosa en sí, de Kant. Mas que papel juegue la memoria en ese voluntarismo tan sólo los anhelos de ese deseo schopenhaueriano, podrán atisbar el meollo de esta cuestión. De esta manera, Schopenhauer es consciente, que el hombre es el único animal metafísico, al tener la capacidad de asombrarse frente a su propia existencia, además de todas aquellas preguntas por las representaciones, por el significado de la vida y la muerte. Ahora bien, como consecuencia, de todo lo expuesto; es decir, desde ese edificio constructo de la memoria, pasando por los esquemas y las representaciones del conocimiento, hasta llegar a la imaginación y el esquema en Kant,

y por último la óptica de Schopenhauer, habremos de culminar con la mayor desembocadura de todas las representaciones vitales. Es decir, la tragedia y su representación. La memoria y la representación en la escala de lo artístico. Por ello, se habrá de hacer referencia a una paradoja metafísica. Dado que, la tragedia por medio del teatro tiene que decir con “drama” lo que es sin “conflicto”, ha de entrar en posesión de aquello que se expropia, todo esto con un sabor propio de la metafísica de Artaud. Frente a, la conjugación metafísica de Nietzsche y Artaud, se deberá iniciar el rito de las continuidades y discrepancias. Por eso, decimos que lo que Nietzsche incita Artaud muchas veces radicaliza negativamente. Ahora bien, en la memoria musical y escenográfica de la filosofía suprema, ha de separarse por momentos al mito de la música, no porque ésta fuese nociva, sino porque hay que desvelar el misterio contenido en la tragedia: *“La tesis de Nietzsche en El Origen de la Tragedia, es que “el mito nos protege de la música a la vez que es el único que puede dar a ésta la más alta dignidad” Función ambigua, si la hay: permite manifestar lo dionisiaco en escena y al mismo tiempo mantenerlo a distancia.”*¹⁰⁶ De igual forma, cabe destacar que se ha de buscar el vínculo entre el mito y la música, pero sobre todas las cosas, se debe respetar la representación especial y connatural de la tragedia por medio del teatro; por eso, ya lo decía Arthur Schopenhauer: *“La tragedia culmina la representación de las ideas eternas, pero no la escala de las artes.”*¹⁰⁷ Ahora bien, se puede identificar aquel olvido del “ser” metafísico a lo largo de la historia occidental, mas lo que no se puede, es obviar al nihilismo activo que deconstruye aquellos valores tradicionales del mundo del hombre.

Por lo tanto, cabe indicar que aquella memoria férrea con sus puntuales representaciones, tan sólo podrá devenir en olvido, si se hace la intromisión necesaria con respecto al ofuscamiento de la memoria, y si se busca el sendero del sentido nihilista de un olvido.

¹⁰⁶ Dumoulié, Camille, Nietzsche y Artaud: Por una Ética de la Crueldad, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1996, p. 59.

¹⁰⁷ Cfr. Schopenhauer, Arthur, El Mundo como Voluntad y Representación, Madrid, Trotta, 2016.

5. El Sentido Nihilista del Olvido.

Así como se pudo atisbar el sentido metafísico del olvido, con sus dos tipos de olvido, el ahistórico y el deshistorizante; habremos de buscar en la genealogía del nihilismo ese otro tipo de olvido. Que sin dejar de relacionarse con los dos olvidos mencionados, busca un nuevo horizonte con respecto al salto gnoseológico y antropológico, dado que, el ontológico fue bien dirimido cuando se trató el sentido metafísico de dicho olvido. Ahora bien, este sentido nihilista del olvido, contiene elementos de los olvidos antes mencionados, cuando se trata de circunscribir el campo histórico y vital del hombre y su cultura. Dentro de este análisis, es relevante hacer un paralelismo entre el olvido activo, es decir, el ahistórico, y el nihilismo activo, para poder desembarcar en la constelación de aquella “felicidad”, es decir, en aquel poder superar la resistencia de todo aquello que nos remite a la rigidez de la memoria, del conocimiento, de la “verdad”. Como también resulta oportuno hallar las continuidades y las discrepancias entre el olvido pasivo, a saber: el deshistorizante y el nihilismo pasivo; debido a los aires de familia que evocan tanto aquellos olvidos que deshistorizan lo permanente en la cultura, como los olvidos que nos recuerdan que la realidad es dinámica, por no decir mutable en su devenir. Y al llevarse a cabo este deshistorizar, el nihilismo pasivo, todavía con sus restos y con sus miedos, intenta conservar aquello que no ha podido ser deconstruido, como si se tratase de la joroba del camello que acumula con demasía, aquella sustancia adhesiva y mortal. Por ello, el sentido nihilista del olvido, busca en su movimiento una voluntad de poder que crece y decrece, según el tipo de olvido que haya antecedido, o el tipo de economía del olvido que haya primado.

En términos generales, el olvido nietzscheano tiene su peso propio, al diferenciarse de otro tipo de olvido, sea éste, bergsonianos o proustiano. Esto indica, la importancia capital de la idea de hombre que se tenga, tanto para la antropología y ética que subyace al sentido nihilista del olvido en cuestión. Por eso mismo, el *Mensch*¹⁰⁸ que yace en la

¹⁰⁸ Cfr. Miranda, Carrillo, Agustín, Azul nietzscheano, entre el olvido y la Inocencia, Sevilla, Revista del Correo de Andalucía, 2016. Dicit: El olvido nietzscheano es pues, el motor que hace que

órbita del olvido, es aquel hombre del devenir que ha antecedido a toda la soledad del “abandono metafísico” de la memoria ofuscada y rígida de los capítulos anteriores. Se genera el movimiento “necesario” y nihilista, que va desde un nihilismo pasivo a un nihilismo activo, de un nihilismo decreciente a uno creciente. Frente a este movimiento se da la particularidad de ubicar al nihilismo como aquel movimiento que sin querer ser filosófico, terminó siéndolo, mas incitó un carisma literario desde sus orígenes.¹⁰⁹

En cuanto, al sentido nihilista del olvido, es importante también hacer mención a dos subtipos de nihilismo, que están contenidos en el nihilismo activo y pasivo. Estos son el nihilismo negativo, que se caracteriza por propiciar el desprecio explícito hacia la vida, además de crear ultramundos, como el Platónico y el cristiano. El otro subtipo es el nihilismo reactivo, éste crea una moral laica que conduce hacia la muerte de Dios, se relaciona de alguna manera con el nihilismo pasivo; al querer dar el paso hacia el nihilismo activo, todavía quedan resabios de esa duda que provoca la muerte de Dios, y que genera pérdida de sentido. Ahora bien, también se suscita un carisma espiritual dentro del nihilismo. Este carisma hace referencia al nihilismo psicológico: *“El nihilismo como proceso espiritual aparece una vez reconocido y aceptado el nihilismo psicológico. Por eso, no mira hacia lo establecido, hacia lo que vino siendo, sino al presente como nuevo punto de partida posible, en el sentido en que parte del descubrimiento de que lo establecido carece de validez.”*¹¹⁰ Es esencial, encontrar en el sentido nihilista del olvido, la ocasión del artista que intenta olvidar para poder administrar las arenas viejas en función de una nueva obra de arte, de una nueva ilusión

el *Mensch* (humano) se encamine por el puente de la inocencia hacia el *Übermensch* (sobrehumano, hiperhumano). Esta inocencia del niño no es ya la inocencia natural del nihilismo latente (voluntad de poder decreciente: mengua su ser). La inocencia del *Übermensch* desarrolla todas sus potencialidades creativas (voluntad de poder creciente: crece su ser) para afirmar la vida. Y, a diferencia de la primera que se apoyaba en la mentira de la convicción de la verdad (camello), mira ahora de frente el rostro del nihilismo y se ríe (niño, *Übermensch*). Transforma el nihilismo en actividad creadora, en reconstrucción de la identidad (*yo soy*), de aceptación del mundo tal y como es, cambiante, sin dioses, ni mundos verdaderos.

¹⁰⁹ Cfr. Volpi, Franco, *El Nihilismo*, Buenos Aires, Biblos, 2005, p. 19. Dicit: En una retrospectiva autobiográfica Turgeniev afirma haber sido él, en la Novela *Padres e Hijos*, quien ha inventado el término “nihilista”. Con tal denominación define, en efecto, el modo de pensar del protagonista de su novela, Bazarov, y dice incluso haber querido dar cuerpo, con este personaje, a una clase de hombre y de actitud teórica y práctica, que estaba imponiéndose en la realidad histórica de su tiempo.

¹¹⁰ Bramajo, Ezequiel, *Nietzsche y el Nihilismo: Ensayo de una transvaloración Radical*, Buenos Aires, Prometeo, 2017, p. 39.

que necesitará del nihilismo psicológico. Por ello, es necesario ubicar la vida en lo bello, y al modo de Stendhal decir: “*une promesse de bonheur*”¹¹¹ Una promesa de felicidad que dista mucho de lo que realmente se habilita con este sentido nihilista del olvido. Dado que, la beatitudo y la felicidad que piensa Stendhal y el pensamiento clásico, son diferentes a la idea de dicha – Glück – Glückseligkeit que tiene en mente Nietzsche. De este modo, un sentido nihilista del olvido debe lidiar con la memoria ascética del pensamiento occidental. Curiosamente esa razón de occidente busca lo ascético, como si lo oriental simplemente pudiera eliminar todo el peso de la razón académica de la ilustración. Ahora bien, si la vida ascética es la respuesta a todos nuestros desencuentros existenciales y a todas las incertidumbres mundanales, el precio que se paga es alto y peligroso. Por ello, se ha de ajustar la puntería para dar en el blanco de una nueva valoración, es decir, se trata de saber y como valorar la vida:

Leída desde una lejana constelación, tal vez la escritura mayúscula de nuestra existencia terrena induciría a concluir que la tierra es el astro auténticamente ascético, un rincón lleno de criaturas descontentas, presuntuosas y repugnantes, totalmente incapaces de liberarse de un profundo hastío de sí mismas, de la tierra, de toda vida, y que se

¹¹¹ La frase se encuentra en la obra *Rome, Naples et Florence*, (Roma, Nápoles y Florencia), París, 1854, libro que Nietzsche tenía en su biblioteca. Cabe recordar que Nietzsche leyó con entusiasmo y admiración la obra de Stendhal, y que a partir de su lectura, y principalmente del estudio que él realizó de acuerdo a la concepción de la pasión, más exactamente: amour-passion, o como lo asimiló también Brusotti. Evolucionó su pensamiento, desde *El Caminante y su Sombra*, donde se podía observar como Nietzsche era más propenso a una dietética de corte epicúreo, a un acontecimiento y conocimiento encauzado en la buena vida. Con *Aurora* todo cambia, y se debe a estas lecturas y estudios preliminares que llevo a cabo Nietzsche sobre Stendhal. Lo que cabe señalar es que si bien esto marcó un antes y un después con respecto a la relación del conocimiento y la pasión, y a su vez con el resto del cuerpo nietzscheano; no se puede establecer todavía que este tipo de valoración incida en la concepción de “felicidad” que Nietzsche tiene en mente, más aún cuando todavía quedan resabios de la distinción entre felicidad y dicha. Ahora bien, algo similar sucede con la concepción de lo bello, según Kant: “aquello que agrada desinteresadamente” ante lo que dice Stendhal y asiente Nietzsche: “lo bello es una promesa de felicidad”, mas si bien todo esto incide en la estética de Nietzsche, lo rescatable es que se habilitan los afectos del deseo y la afirmación a la fuerza de la voluntad, pero de allí a conformar una concepción de felicidad, todavía queda un trecho. En esto se apoya Todorov entre otras cosas. Cfr. Vich, Carlos Sancho, *Nietzsche lee Del amour de Stendhal: amor –pasión, cristalización y belleza como promesa de felicidad*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, *Revista de Filosofía*: ISSN0718-4255, Nº 13, 2018, pp. 169 -190.

causan todo el daño que pueden, por el placer de causar daño: -
probablemente su único placer.¹¹²

Desde el punto de vista del olvido netamente, y con repercusiones de un nihilismo que yace explícito en las fauces de esa metodología del olvido. Hemos de encontrar en aquellos puntuales hechos memoriosos de la cultura occidental; la vertiente de aquella desesperanza que fue alimentada anteriormente por un pesimismo schopenhaueriano. Ahora bien, Nietzsche acudió a su positiva actitud del martillo, ya en aquella primera filosofía iconoclasta. Posteriormente afiló la doctrina del nihilismo, y con ella supo encontrar aires de familia con los dos tipos de olvido. Principalmente con el olvido cabal, de lo ahistórico, pero también con la regularidad constante del olvido deshistorizante. Como consecuencia, se ha de labrar en aquel implícito carisma, aquel nihilismo que lejos de remitir al martillo iconoclasta, nos reverbera hacia los golpes creativos de un escultor que trabaja la memoria en función de las cinceladas que provoca el olvido: “ [...] Cada uno a su modo, expresa esta necesidad de repensarnos para “llegar a ser el que se es”, es decir, para asumir una tarea que requiere del uso del martillo, pero no al modo de un mero destructor iconoclasta, sino, como bien sugiere Eugen Fink; para golpear como el escultor, que va modelando una figura que parece estuviera contenida en la roca y que él, cincelando, arrancando a golpe de martillo los pedazos sobrantes hace emerger, pero no con el propósito de venerarla, sino con la intención de celebrarla.”¹¹³ ¡Sí celebrar ese santo decir sí! Y así buscar en el sentido nihilista del olvido, los cimientos o comienzos de una figura feliz, de un acontecer feliz, de una vida plena que es “felicidad”. Ahora bien, este santo decir sí, es la prueba de aquella conciencia de fortaleza en la plasticidad de todos los olvidos. Porque mientras más flexible es el olvido, mayor será el beneficio para con el hombre y su cultura circundante.

¹¹² Nietzsche, Friedrich, La Genealogía de la Moral, Buenos Aires, Alianza Editorial, 2008, p. 152.

¹¹³ Ambrosini, Cristina, El Epistemólogo Intempestivo, Apud: Ambrosini, Cristina, Mombrú Andrés, Méndez, Pablo; Nietzsche y la Ciencia: Modulaciones Epistemológicas III/ Remedios de Escalada, Edunla, 2016, p. 13.

5.1. *Felicidad y Voluntad de Poder.*

En cuanto a la cuestión que nos propone y por la cual estamos ante este desafío hemos de decir que, ella misma es auspiciosa, pero sobre todo, ambiciosa. No obstante, resulta clarificador a estas alturas de la tesis, hacer el esfuerzo y encontrar tras el camino recorrido, ¡aquél Eureka!, no porque se halla dilucidado de manera definitiva el meollo de la cuestión; sino más bien por estar en las proximidades del corazón temático de nuestro cometido. Tras el sentido del olvido nihilista, hemos de vislumbrar aquellos primeros cimientos o comienzos de aquella “felicidad”. Nos cabe recordar que la idea de felicidad a la que nos remitimos dista mucho de aquella felicidad virtuosa, o complaciente con la tradición occidental de la filosofía. A su vez, es oportuno tener en claro, que la cuestión de la “felicidad” en Nietzsche, es una aproximación lateral a todos los tópicos centrales de su filosofía. Desde esa perspectiva hemos de hallar los móviles y mutaciones de un devenir que nos cerciora de la naturaleza nietzscheana y de sus avatares. Ahora bien, esta felicidad pareciera no tener relación alguna con el superhombre, el eterno retorno y la voluntad de poder. Ya que desde nuestra inadvertida naturaleza hemos sospechado poco, por no decir nada. Estos pocos hombres que sospechan han de preguntarse ¿cómo desde la quietud de la felicidad tradicional hacia la noción de superación sin límites que evocan el eterno retorno y la voluntad de poder se podrán conciliar todas aquellas diferencias? Y a decir verdad, poco y nada, porque la razón de esta contrariedad no estaría dada, tanto por esa voluntad de poder, dado que, ella no se refugia en un *amor fati* ni en el eterno retorno para llegar a una teleología del descanso sabático.¹¹⁴ Por ello, no se ha de buscar el descanso, porque ello significaría finalidad y quietud en la dicha. Y hacer referencia a la quietud en la dicha, ¿ya no es felicidad, como lo entienden los clásicos? Pues, siempre es la dicha motivo de vida, y la

¹¹⁴ Cfr. Birault, Henri, “De la beatitude chez Nietzsche”, en Les Editions de Minuit, *Nietzsche*. Paris: Cahiers de Royaumont, Philosophic n° 4; 1967, pp. 13- 44. Dicit: Felicidad se opone a dicha [bonheur = Glück]. La dicha tiene que ver con la buena suerte, la fortuna, lo accidental parece coincidir con la eudemonía. La felicidad en cambio no quiere verse expuesta a los golpes de la fortuna, al estupor, y desgarramiento que provocan la dicha y la desdicha; quiere ya reposar en la certeza del unum necessarium; un solo amor, un solo Dios, una sola fe.

desdicha motivo de dolor, pero al no verse afectado por la desdicha, es haber superado ese estado, y así decir que la resistencia a la adversidad ha sido nuestro entusiasmo. En este sentido, buscar un descanso, es buscar un solo amor, un solo Dios. Y eso es denominado evasión, ya no pertenece a esta tierra, ya no es de aquí y ahora. Es considerado por Birault, como un fenómeno de fuga y resentimiento. Ahora bien, Nietzsche contrapone el gozo del creador, a la sonrisa de Buda; la risa loca de Dionisos al hombre de la felicidad (pasiva); el superhombre al espíritu de la fe. Y todo esto de alguna manera responde a la voluntad de poder, porque en ella se amalgaman todas las figuras que evocan aquella “voluntad de vivir” como lo expresara en su momento Arthur Schopenhauer. Mas esta voluntad de poder, es mucho más que esa “voluntad de vivir”, porque en ella se supera a la anterior y con creces. Además que esta voluntad de poder derrota al pesimismo del mundo Schopenhaueriano. Nietzsche bajo ningún punto de vista es pesimista, porque la vida vence al sistema, a la razón y su histeria. Esto se apoya en el mismo acontecimiento de la muerte de Dios. Por eso, decimos que con su muerte, todo está permitido. De este modo, la voluntad de poder va asimilando las formas de todo lo viviente: *“En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor.”*¹¹⁵ Porque en la moral del amo, (señor) yace la “felicidad” de su valoración, su poder es vida, y su vida es poder. De igual forma, la voluntad de poder se reviste del poder del deseo, ya que la felicidad con su plenitud sólo puede ofrecerse con todos los deseos y acciones. El deseo tiene como peculiar origen, la riqueza, y no la pobreza; la acción se origina en la dicha, y no la desdicha; la felicidad es inicial y no terminal. Cuando hablamos del hombre feliz, damos por seguro que ha hecho las paces con la realidad, es feliz con lo que es. Desea que este instante retorne tal cual en su fugacidad, es decir, se da una eternidad de veces. Ahora bien, cabe recordar que más solícito es con la voluntad de poder, hablar de creación que de acción. La acción es entendida en términos de una negatividad platónica, hegeliana, marxista o sartriana. Es decir, para el filósofo de Sils María, lo que se considera acción, procede del descontento y del odio; la creación en cambio, del amor y la gratitud a todo lo que es. Por ello, decimos que la

¹¹⁵ Nietzsche, Friedrich, *Así Habló Zaratustra, Segunda Parte: De la Superación de Sí mismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 176.

voluntad de poder, es también una voluntad de deseo, que quiere y afirma la eternidad, es un deseo creador, una forma lúdica y artística de esa voluntad de poder. En cuanto a la felicidad y la voluntad de poder, es propicio hacer alusión a una felicidad dionisiaca; porque en ella se reconcilian, la necesidad con el azar, la eternidad con el instante, el ser con el devenir, es decir, todo fuera de un tiempo y de sus mediaciones.

Por otra parte, es relevante desarrollar la génesis de la voluntad de poder, y su incidencia en el resto del cuerpo nietzscheano. Ante todo es curioso y presenta su peculiar utilidad hacer referencia al concepto de negación en Nietzsche. Ella misma, es desbordada por una afirmación inicial y suprema. Más ello, no quiere decir que posea el mismo efecto que la negación hegeliana. Es decir, este desbordamiento no es una *Aufhebung* hegeliana.¹¹⁶ En cuanto, a la génesis de la voluntad de poder, es importante señalar que ella no apunta a un dominio por el dominio mismo, sino más bien a involucrarse con la naturaleza como lo habían hecho antes los primeros románticos alemanes: “Entendemos que la voluntad de poder de Nietzsche no apunta al dominio externo, a enseñorearse del mundo, de la naturaleza y de los hombres, sino que es la respuesta vital frente a la dialéctica del sufrimiento y el goce. No pretende dominar al mundo, sino ser en el mundo, no pretende dominar a la naturaleza, sino, al modo de los románticos, ser uno con la naturaleza [...]”¹¹⁷ Ahora bien, esta voluntad de poder a su vez se las tiene que ver con todo aquello que atañe a la felicidad de aquellas Islas Afortunadas¹¹⁸, que muy a su pesar, no están confinadas a una parsimonia feliz, sino todo lo contrario, hacen referencia a la metáfora del territorio conquistado por el héroe del conocimiento. Ahora bien, en este espíritu de conocimiento se da el estado en que puede caer el alma cuando el éxtasis se manifiesta ante la naturaleza. Y entonces

¹¹⁶ En Nietzsche la negación es el medio impuro y demasiado humano de la afirmación, aunque nunca su impulso ni su principio, ni su fin. Es que Nietzsche piensa el no a partir del sí, y no al revés. Si acaso, Nietzsche sería spinozista, y no hegeliano: “¡Estoy asombrado, encantado! Tengo un predecesor, ¡y quién! Yo casi no conocía a Spinoza... Mi soledad se transformó al menos en dos” (Carta a Overbeck, 30 de julio de 1881).

¹¹⁷ Mombrú Ruggiero, Andrés, Nietzsche y “el terrible pasado”. La superación de la ciencia y de la moral, Apud: Ambrosini, Crisitna, Mombrú, Andrés, Méndez, Pablo, Nietzsche y la ciencia: Modulaciones Epistemológicas III/ Remedios de Escalada, Edunla, 2016, p. 102.

¹¹⁸ Cfr. Carrasco Pirard, Eduardo, Para Leer Así Habló Zaratustra de F. Nietzsche, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002, p. 94. Dicit: Esta vivencia inaugura una nueva posibilidad de lirismo, a la que ya hemos hecho mención, y que se muestra en plenitud en los trozos “La Canción de la noche”, y particularmente en “Antes de la salida del Sol” y en “Al Mediodía”.

Zaratustra dice: *“Justamente la menor cosa, la más tenue, la más ligera, el crujido de un lagarto, un soplo, un roce, un pestañeo –lo poco constituye la especie de la mejor felicidad. ¡Silencio! – Qué me ha sucedido: ¡escucha! ¿Es que el tiempo ha huido volando? ¿No estoy cayendo? ¿No he caído - ¡escucha! –en el pozo de la eternidad?”*¹¹⁹ Por ello, se ha de buscar en aquella tenue felicidad, en ese pozo de eternidad sencilla, eso que sabe a poco, que sabe a mucho cuando se trata de felicidad instantánea. Cuando la eternidad está unvida en el pozo de la inmediatez prosaica de la estrechez del hábito feliz y noble. Por ello, arriesgamos a decir, que en esa solícita felicidad de lo tenue, yace el soplo viviente de un áureo sabor: *“Esa áurea felicidad encontrada de pronto, expresa de manera sensible la unidad a la que puede llegar el ser humano con su mundo, unidad no perturbada por nada, en la que se aplacan los deseos, y en la que podemos reposar más allá del tiempo”*¹²⁰ Frente a todo esto, nos cabe decir que tanto la felicidad de las Islas Afortunadas, como el ínsito sabor de lo escaso, nos retroalimentan hacia la conformación de la voluntad de poder en los distintos estratos, si se los puede llamar así.

En primer lugar, debemos considerar los modos de esos estratos, cuando nos referimos a la voluntad de poder. Y más aún cuando ella aparece en el escenario de la vida. Es decir, no podemos pensarlas como dos cosas distintas una de la otra. Otra particularidad es pensar la voluntad de poder ya no sólo como algo universal, sino también como una presencia particular, es decir, presente en el mismo hombre. Porque de esa presencia en el hombre dependerá la lucidez de vida y el movimiento lúdico de esa voluntad de poder. Ahora bien, la voluntad de poder manifiesta distintos tipos de órdenes, los cuales se distinguen según el lugar que ocupan dentro de ese género tan particular y enriquecedor como lo es la vida del hombre y su cultura. Entonces hacemos referencia a los siguientes órdenes: La voluntad de poder como conocimiento, como vida, como sociedad e individuo y finalmente como arte. Ahora bien, por una cuestión de centralidad en la cuestión de la tesis, no hemos de detenernos en cada uno de los órdenes de la voluntad de poder. Pero suscitadamente hemos de referirnos a la voluntad de

¹¹⁹ Nietzsche, Friedrich, Así Habló Zaratustra, Cuarta Parte, A Mediodía, Op. Cit., P. 377.

¹²⁰ Carrasco Pirard, Eduardo, Para Leer Así Habló Zaratustra de F. Nietzsche, Op. Cit., p. 95.

poder como conocimiento, vida y arte. Especialmente con estas tres por tratarse de una tríada temática que nos orienta hacia la cuestión de la “felicidad”. Con respecto a la primera, es decir, a la voluntad de poder como conocimiento, nos cabe decir que a diferencia de lo que se hizo en un principio con la historia de la filosofía, es decir, tras haberle adjudicado a la contemplación y a la inteligencia el papel primordial de la especulación, la voluntad sólo tuvo su lugar y su reconocimiento dependiendo de ellas, y ocupando un lugar secundario y que remitía a la acción que debía ser secundada por la razón especuladora y su visión contemplativa de la vida. Bueno, con Nietzsche esto cambiaría radicalmente. La relación entre conocimiento y voluntad se invierte y ahora la que cobra protagonismo es la voluntad. Entonces a partir de ahora todas las categorizaciones de la razón y la lógica son expresiones también de la voluntad de poder. De este modo, nos queda abordar la voluntad de poder como vida, en ella se da la más enriquecedora de todas las voluntades. Porque justamente en ese “querer” de la voluntad se refleja un nuevo concepto que consume y comprime lo esencialmente vital de esta voluntad de poder, a saber: el concepto de fuerza. La vida es una fuerza, la fuerza es una vital voluntad de crecimiento y de poder de vida. Ahora bien, cuando decimos que es un crecimiento, no debemos reducirlo al simple principio de conservación, o instinto de conservación de Darwin. Justamente Nietzsche nos dice que una voluntad de poder que tan sólo quisiera conservarse, no seguiría el curso natural del incremento de esa fuerza vital. Es decir, que dejar de crecer es retroceder. La voluntad de poder está en un incesante incremento de fuerzas y de acumulación de esas fuerzas para que esa vitalidad fuera dinámica. Finalmente hemos de confluir en la voluntad de poder como arte. En ella se da la vinculación con lo sensible, con lo que realmente deviene. Donde la lógica y la conceptualización sobran, y sólo se expresa el idioma de la vida. La voluntad de poder como arte es una abertura al ser, es decir, una metafísica cuya esencia consiste en el sentido del ser. En resumidas cuentas, la voluntad de poder como arte, es una expresión genuina de una voluntad de afirmación. Siempre dice sí al mundo que se aparece y se muestra tras esa sensibilidad creadora. Esa sensibilidad está directamente relacionada con el pathos del artista, que es un trágico sentido de afirmación de lo más profundo de la vida. Por ello, se dice que la belleza de lo trágico es transparentar lo absurdo y sublime de la existencia. Y para ello se necesita un

exquisito sentido del arte. Ese existir trágico es tan real que podemos aseverar que: *“Para Nietzsche lo trágico representa la forma de lo real.”*¹²¹ Ahora bien, tras presentar la voluntad de poder como arte, y encontrar las continuidades del sentido artístico de ese filosofar, nos cabe recordar que ya en más de una oportunidad hemos hablado de esa “voluntad de vivir” cuando hacíamos mención a Schopenhauer, y de lo diferente que se tornaba esa voluntad, con respecto a la salida, o solución que encuentra el filósofo de Sils María. Es decir, para Nietzsche la voluntad de poder tiene mayor fuerza e incidencia que el concepto que pudo haber elucubrado Schopenhauer, cuando pensaba en el sentido de la vida y del mundo como voluntad y representación:

Éste es el caso en grado supremo de Schopenhauer: lo que llama “voluntad” es una mera palabra vacía. Aún menos se trata de una “voluntad de vida”: pues la vida es meramente un caso particular de la voluntad de poder. Es totalmente arbitrario pretender que todo aspira a transformarse en esta forma de la voluntad de poder.¹²²

Para terminar, hemos de pulir todo lo atinente a la felicidad y la voluntad de poder. Tras haber ubicado lo esencial de la felicidad con relación a la voluntad de poder, y su génesis peculiar junto a los diferentes órdenes de ese querer voluntarioso, hemos de conciliar lo más precario por llamarlo así, junto a lo más pequeño y tenue de aquella bienaventuranza nietzscheana; es decir, las Islas Afortunadas, junto a la moraleja de “Al Mediodía”. Porque es oportuno encontrar en los aciertos e imágenes que Nietzsche dibujo sobre la superficie de aquel evangelio. Las profundidades sinuosas, pero coadyuvantes de todo ese malestar que producía el dominio de la razón. Por ello, tras el crujido del lagarto más insignificante, hemos de hallar la alegría desmedida y sencilla de quien ha encontrado regalos y dones. Por último, cabe señalar e indicar que toda voluntad de poder, siempre tuvo que contar con un tiempo para poder crear desde las orillas del destino, la fantasía más artística de todos los siglos.

¹²¹ Cfr. Galimberti, K, Nietzsche. Una guía, “La Voluntad de poder como arte”, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, pp. 91- 113.

¹²² Nietzsche, Friedrich, Escritos Póstumos, Barcelona, Península, 2002, p. 129.

5.2. Tiempo, Olvido y Felicidad.

A partir del tiempo y su rotación continua, se ha de encontrar en la doctrina del eterno retorno, la filosofía del tiempo que siempre esperó Nietzsche, independientemente de su azarosa inspiración. No cabe ninguna duda, que Nietzsche entendió el pensamiento del eterno retorno como si fuera una verdad proposicional, mas también tuvo la sagacidad de ser pragmático, al tener la oportunidad de una autosugestión para que esta doctrina también fuera la configuración de la vida. Más todavía cuando el mismo hecho de que cada momento retorna, nos confiere la posibilidad de lo eterno en un aquí y ahora. De alguna manera lo que se intenta es de vivir cada instante como si fuera eterno. Esto indica, que de ahora en adelante deberemos vivir incesantemente cada momento, pero no ya en la trascendencia clásica de otro tiempo, sino más bien en la inmanencia de esta tierra, como lo expresara Zaratustra. Asimismo, existe una significación cosmológica y otra moral del eterno retorno. Y lo que motiva a Nietzsche a pensarlo cosmológicamente no sólo atañe al aspecto de las leyes físicas de las ciencias naturales, sino también al presupuesto de que el tiempo natural del devenir es infinito. Ahora bien, toda esta doctrina del tiempo y su eterno retorno, nos ubica en aquellas ideas que se tenían por seguras, y nos advierte que tanto presocráticos como pitagóricos no estaban alejados de esa certeza circular. Mas estamos en las postrimerías del Zaratustra, y es bueno ser consecuentes con sus propias palabras: *“Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo. Tú, espíritu de la pesadez, dije encolerizándome, ¡no tomes las cosas tan a la ligera! O te dejo en cuclillas ahí donde te encuentras, cojitranco, - ¡y yo te he subido hasta aquí! ¡Mira, continué diciendo, este instante! Desde este portón llamado instante corre hacia atrás una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad”*¹²³

Nos queda delimitar la relación imperiosa del tiempo, el olvido y la felicidad. Pero antes debemos pulir la presentación de la problemática del eterno retorno. Por ello,

¹²³ Nietzsche, Friedrich, Así Habló Zaratustra, Tercera Parte: De la Visión y del Enigma, Op. Cit., p. 230.

acudimos a Heidegger y su aguda perspicacia; cuando hace referencia al llamado “mordisco antes del portal del instante” con él se quiere simplificar el trajín intelectual de lo que puede ser la eternidad, para unos y para otros. Sean estos metafísicos clásicos de un más allá metafísico, cuando se refieren al tiempo. O aquellos que creen en una ilimitada continuación del tiempo, ni que decir en los que creen en un ahora inmóvil como plenitud de los tiempos, y en aquellos que adoran la santa repetición nietzscheana del eterno retorno. Mas Heidegger considera que la eternidad en el eterno retorno, atañe a una simple forma, que consiste en una apropiación auténtica del tiempo. Es decir, la eternidad es la auténtica temporalidad tal como brota del instante de la decisión. Y para experimentar ese instante, en eso sí coincide Heidegger con Nietzsche, debemos en sí mismo consumir el nihilismo, como si fuéramos esa serpiente del nihilismo que se ha introducido en la garganta del pensar que es capaz de ser consecuentes con el devenir del eterno retorno. Ahora bien, con esto se quiere decir que ese *mordisco antes del portal del instante*, hace referencia a la siguiente expresión: “*Sólo se piensa el eterno retorno de lo mismo, si se lo piensa de una manera nihilista e instantánea. Pero en un pensar así el que lo piensa penetra él mismo en el anillo del eterno retorno, aunque de modo tal que contribuye a conquistarlo y decidirlo*”¹²⁴ Ante todo, cuando se hace referencia a la *decisión o lo decisivo*, se está implicando al superhombre, como afirmación previa o condición del eterno retorno. Por ello, debemos tener en cuenta la importancia esencial del instante de la decisión, para muchos ésta significa la afirmación del eterno retorno. Además se supone ver en el momento del instante, la verdadera coincidencia entre lo subjetivo y lo objetivo que se da como amor fati. Planteado el problema del eterno retorno y la filosofía del tiempo que conlleva la misma habremos de introducirnos en ese olvido que juega y se impone ante las postrimerías de la “felicidad”. Ahora bien, este olvido no dista de todos los anteriores, sin embargo, al estar cerca de la tríada: tiempo, olvido y felicidad, se vuelve fundamental para poder distinguir los tipos de felicidad que se han ido desarrollando a lo largo de la historia

¹²⁴ Cfr. Sánchez Meca, Diego, Nietzsche-Heidegger: El Adivino y el más inquietante de sus intérpretes, Apud: Llinares, Joan, B., Nietzsche, 100 años Después, Valencia, Colección Filosofías, 2002, p. 174. Über die nächste Arbeit: Nietzsche, Friedrich, Nachgelassene Fragmente, (1886-1887), Ed. Colli - Montinari, Berlin, Gruyter, 1986, Vol. VIII, 7 (38), Dicit: Frente al pórtico del instante del tiempo, Zaratustra afirma que toda transición (Übergang) al superhombre implica necesariamente un declive (Untergang).

occidental del hombre. Para poder sobrellevar las distintas transformaciones, como si se tratasen del “camello”, el “dragón”, el “león” y el “niño”, es necesario un olvido incontenible, una fuerza dionisiaca que nos ubique en ese olvido nihilista. Esto se apoya en la configuración activa y pasiva del mismo olvido, y su relación con el nihilismo. Todo esto ya explicitado en capítulos anteriores. Por ello, nos cabe aseverar que en la medida del olvido yace la posibilidad de nuestra felicidad; y un santo decir sí a lo dionisiaco es abrigarnos de esa oportunidad:

[...] Con la palabra “dionisiaco” se expresa: un impulso incontenible a la unidad; un trascender más allá de la persona, de lo cotidiano, de la sociedad, de la realidad, como abismo del olvido; el apasionado y doloroso desbordamiento hacia estados más oscuros, más plenos, más vaporosos; un extasiado decir-sí al carácter global de la vida que, a través de todos los cambios, permanece igual, igualmente poderosa, igualmente dichosa; el gran compañerismo y simpatía panteísta que aprueba y santifica incluso las propiedades más terribles y enigmáticas de la vida, a partir de una eterna voluntad de procreación, de fecundidad, de eternidad, como sentimiento unitario de la necesidad de crear y aniquilar... [...] ¹²⁵

Ese abismo del olvido dialogó anteriormente con el sentido nihilista del olvido, y justamente él con esta eterna voluntad de fecundidad, crea o aniquila, construye o destruye, para poder volver a construir ese “templo de vida”. Pese a esa expresión dionisiaca, es importante remontarse a su primera obra, a saber: “El Nacimiento de la Tragedia”. Porque en ella está la respuesta a un equilibrio propio de un intelectual crítico; que ya no se conforma con criticar o compensar a ese “mundo enfermo”, como simplemente racionalista, sino más bien como la simetría de lo escindido o enajenado: *“Es más, Sloterdijk percibe nitidamente cómo la predominancia temática de lo dionisiaco en la obra no puede pasar por alto la latente supremacía del dios Apolo. La posición de Nietzsche a favor de la simetría y su opción por el sometimiento de lo*

¹²⁵ Nietzsche, Friedrich, Escritos Póstumos, Barcelona, Península, Op. Cit., pp. 121 – 122.

*dionisiaco bajo la constricción simbólica apolínea, refuerzan la tesis de que en el siglo XIX, existen pocos libros tan apolíneos como “El Nacimiento de la Tragedia.”*¹²⁶ Si bien muchos creen en la “propedéutica de la barbarie” cuando se hace alusión a lo “dionisiaco”, Nietzsche valora esta embriaguez, pero en función de una medida que también yace en el mismo olvido. Ahora bien, eso no quita el ferviente entusiasmo que él proponía a esa modernidad enferma de idiocia especializada. Ya en las conferencias de Basilea hace sus respectivos descargos. Mas sin interrumpir el hilo conductor de nuestra tríada, a saber: Tiempo, olvido y felicidad; encontramos en el olvido el punto de transición entre el tiempo del eterno retorno y la felicidad. Lo que queda prácticamente claro y explícito es que con el eterno retorno, el hombre tiene que darle sentido a su propia vida, amar cada instante, y por ello considerar al olvido, como aquella medicina necesaria que alivia o nos hace ver como nuevas todas las repeticiones: *“En vez de esperar que un poder trascendente justifique el mundo, el hombre tiene que dar sentido a su propia vida; en vez de aguardar a que vengan a redimirlo, debe amar cada instante como es. Suprema exaltación del momento, la doctrina del eterno retorno viene a acabar con las oposiciones; eternizando el aquí y el ahora, transforma en ser o venir-a-ser.”*¹²⁷ Esto se apoya en las consideraciones y relaciones que se tengan del mundo y su tiempo. Si nada es sino un venir-a-ser, ello, significa que el mundo no tuvo inicio, ni tendrá final. Como no se considera ni lo que indica la teología, ni como producto de un poder trascendente que lo hizo surgir ex nihilo. En ese caso, Nietzsche concibe el mundo como eterno: es decir no hay un inicio ni la intencionalidad de un final, de un impulso teleológico.

Otro aspecto a tener en cuenta, es el origen de la palabra olvido; esta palabra nos remite al prefijo ob (en contra – frente) y livisci, ponerse (denso, oscuro). En definitiva olvido, significa: pérdida de la memoria de un suceso, viene de la palabra latina: *oblitus*.

¹²⁶ Cano, Germán, Introducción, Apud: Sloterdijk, Peter, El Pensador en Escena. El Materialismo de Nietzsche, Valencia, Pre-Textos, 2009, p. 13.

¹²⁷ Cfr. Marton, Scarlett, Todo Venir-a-Ser quiere aprender a hablar Contigo: Nietzsche, Una nueva concepción del Mundo y la Crítica Radical de los Valores, Apud: Instantes y Azares, Escrituras Nietzscheanas, Revista de Filosofía, Nº 14., Buenos Aires, 2016, pp. 13-33. KSA 12, p. 213 y KSA 46, p. 335.47. KSA 11, p. 225.

También es importante tener presente la palabra: *oblivialis*, lo que causa olvido, y por último el verbo *obliviscor*, olvidar. Cuya expresión más común es echar al olvido. Ahora bien, la etimología más propicia de la palabra olvido, nos hace jugar con todas las posibilidades del oblitus risueño de la muerte. Sí la muerte tiene su propia sonrisa, y su propio olvido. El olvido de la vida rica en emociones, y tensiones que causa el trauma que origina el olvido, o que busca el olvido.

En definitiva, existe un oblitus esencial a la vida, que nos hace partícipes de un nuevo comenzar, aún inclusive en la teoría del eterno retorno. Ahora bien, una vez que hemos terminado de plantear la temporalidad, el eterno retorno, el olvido y sus consecuencias, hemos de hacer referencia a los tipos de felicidad que se originan a partir de ese tránsito entre el tiempo y el olvido. Concepciones que a lo largo de la cultura occidental, han empapado al tiempo de la savia y sus puntos de fuga. En particular, hemos de dividir esta temporalidad occidental junto a su historia como civilización en cuatro tipos de felicidad, la felicidad como virtud, la felicidad como razón, la felicidad como voluntad de poder, y finalmente la felicidad como arte. En cuanto a la felicidad como virtud, nos cabe asentir con ella una era de lo virtuoso, la virtud es la medida de todas las cosas que circundan al hombre. Desde Séneca hasta los modernos, desde Aristóteles hasta el tomismo, esta felicidad hace honor a la fecundidad de la virtud. Casi como si se supiera desde siempre, lo que caracteriza a la virtud aristotélica es lo tripartito de la virtud, lo que excede a la capacidad virtuosa, lo que carece, y el punto medio de esa capacidad, de esa emoción, de esa pasión. Frente a lo bipartito que se ve reflejado en la Genealogía de la Moral de Nietzsche: lo bueno, y lo malo, lo señorial, y lo servil. Es decir, se tensionan dos metodologías para poder estudiar a la virtud. La del arquero que da en el blanco de la teleología aristotélica. Las virtudes y sus fines. Y el rumiar genealógico de las etimologías de lo que siempre fue bueno y aristocrático, a lo que es malo frente a la exaltación de esa virtud clásica. Ahora bien, la clave de esa distinción entre una y otra está en que el punto medio, da el equilibrio necesario de esa acción, allí está la virtud, la cobardía y la temeridad serían los extremos que antes fueron considerados como el exceso de esa capacidad, y la carencia o falta de esa virtud. De este modo, entrevemos la confrontación de lo tripartito de Aristóteles y lo bipartito de Nietzsche, sin dejar de

mencionar como característica de eso que es bipartito para Nietzsche, la tensión entre lo dionisiaco y lo apolíneo. Entre otros aspectos que hacen a la problemática de la felicidad como virtud. Cabe mencionar los aciertos de esa moralidad que sustenta la doctrina de la virtud como camino hacia la felicidad. Mas es importante tener presente que también nos encontramos con intuiciones oportunas y profundas sobre el aspecto subjetivo de lo que otros consideraban como apelaciones objetivas de la moralidad, es decir, para Nietzsche eso que es considerado como objetivo, tan sólo eran expresiones de una voluntad subjetiva. Entonces llegamos a la confrontación explícita entre Aristóteles y Nietzsche. Porque para muchos si la postura de Aristóteles en ética y política pudiera sobresalir, quedarían inutilizadas todas las objeciones de Nietzsche al respecto. Pero la perspectiva nietzscheana tiene sus aciertos y sus miradas, y entre esos aciertos encontramos razones tales para decir lo siguiente: *“La postura fuerte de Nietzsche depende de la verdad de una tesis central: que toda vindicación racional de la moral fracasa manifiestamente y que, sin embargo, la creencia en los principios de la moral necesita ser explicada por un conjunto de racionalizaciones que esconden el fenómeno de la voluntad, que es fundamentalmente no racional.”*¹²⁸ Por ello, se llega a la conclusión de estar de acuerdo con Nietzsche en que los argumentos de los filósofos de la Ilustración nunca fueron suficientes para dudar o sospechar de aquella tesis central, mas también quedaría hacernos una pregunta: ¿qué hubiera acontecido si no se llevaba a cabo el rechazo de la tradición aristotélica? Aunque esta pregunta incomoda, es necesaria para poder mostrar los aciertos y desaciertos de la doctrina aristotélica; y advertir las intuiciones nietzscheanas. Además lo que enfrenta a estos dos filósofos, no sólo atañe a consideraciones éticas, políticas, morales y de virtud, sino dos modos diferentes de vida.

Desde el punto de vista de la felicidad como virtud, también vale señalar una perspectiva humana, que es activamente y *enérgicamente* humana, la que determina y discierne una imposibilidad de una concepción autárquica de la felicidad. Como también la que indica con prudencia el rechazo a la imperturbabilidad socrática. Dado que, según Aristóteles, no se puede vivir en un cierto estado de somnolencia, ya que

¹²⁸ Macintyre, Alasdair, *Tras la Virtud: ¿Nietzsche o Aristóteles?*, Barcelona, Crítica, 2004, p. 151.

entre otras cosas, el hombre para ser feliz debe vivir una actividad plenamente consciente de su capacidad, y de su interactuar las acciones humanas, como signo de esa felicidad activa. Ahora bien, nos encontramos ante dos filosofías prácticas que pueden oponer razones, pero siempre en el impreciso escenario de lo que sucede en la mayoría de los casos, es decir, sujetas al escrutinio de la verdad práctica. Y ello es suficiente para poder confrontar una filosofía de la felicidad como virtud, centrada en la actividad humana, es decir, con el carisma aristotélico, y otra que apuesta a una filosofía extremadamente trascendente, que reposa en una cierta “pasividad” y que declara una batalla al sufrimiento humano, con la idea y la finalidad de extinguirlo y así otorgarle protagonismo a la felicidad, mas a diferencia de la anterior, ésta dependerá exclusivamente del agente. Ahora, pareciera que en esta última filosofía de la felicidad como virtud, se soslaya la *areté* de dar en el blanco de todas las acciones humanas, de esa energía cuya actividad el hombre consagra para la búsqueda de la felicidad. Pues en conclusión, se llega a pensar en esta filosofía de la felicidad como virtud, como si se tratase de esa pasividad antes mencionada, donde esta felicidad se parecería más a la ataraxia o serenidad de espíritu que perseguían tanto los escépticos pirrónicos como los mismos estoicos.

Para finalizar con lo propuesto, al menos, a lo que nos compete con respecto a la felicidad como virtud, debemos decididamente realizar la síntesis de este tipo de felicidad. En ella se encuentra el hábito como disposición permanente de todas nuestras acciones, que tienden a un bien, o bien común en muchos casos. Ahora bien, la virtud concentra en sí misma, la razón de esta felicidad; dado que, tanto el bien, como la verdad, la justicia y por último la belleza, se convierten en el fin de aquella trayectoria virtuosa de la flecha lanzada por el arquero clásico. Frente a esta cosmovisión de la felicidad. Nos cabe decir y recordar que también la felicidad tiene su tiempo, su “microtiempo” en él hallamos los elementos de un deseo, que si bien no es tratado como lo realizarían autores modernos o el mismo Nietzsche, presenta su peculiaridad respecto al tiempo de la historia en el hombre. Por ello, cuando hacemos alusión al deseo, estamos frente a la posibilidad de una frustración, incluso ante una traición o un pecado si lo trasladáramos al ámbito religioso; que por la originalidad de la tensión que genera

el deseo, al poder ser representado como acto del lenguaje, que de alguna manera constituye la dimensión declarativa de la memoria, se habilita ese “microtiempo”, revestido por la misma representación y así nos incita a tener en cuenta, el carácter presente de una cosa ausente marcada por el sello de la anterioridad, de la lejanía del tiempo. Por ello, también las virtudes poseen una memoria, que al modo de una capacidad curiosa y relevante se traduce en “atención”: *“De esta manera, lo que constituye objeto de espera pasa al campo de la memoria, convertido en objeto de atención.”*¹²⁹ San Agustín nos ilustra como nadie, siendo uno de los primeros filósofos en tratar con sutileza y profundidad el tema del tiempo, y sus relaciones con otros temas prevalentemente filosóficos. Ahora bien, de la capacidad de atención con respecto a las expectativas que genera el deseo y las virtudes con su andamiaje teleológico, debemos pasar a lo que define principalmente a la felicidad como virtud. Y sucintamente expresamos: que la naturaleza de los actos humanos que conducen a la adquisición de la virtud, son correctamente considerados desde el mismo momento que una acción es correcta si se ajusta a la recta razón. Entonces continuando con ese tránsito que propicia el tiempo, el olvido y la felicidad; decimos que de esa recta razón habremos de aventurarnos a la felicidad de sus razones y argumentos.

El propósito de la felicidad como razón, atañe a la autosuficiencia que promulga el tan conocido siglo de las luces. Y con él se acaparan todas las atenciones y tensiones humanas, ya sea en aspectos de desarrollo cognitivo y de ciencias que dan a la luz, un nuevo tipo de saber. Si hacemos referencia a un nuevo saber, de hecho hemos de elucubrar aquellas fantasías más capciosas e ingeniosas que el hombre pudo haber imaginado. Justamente es con Kant, con quien mejor podemos representar a la felicidad como razón, no porque no hubieran existido otros intelectuales o pensadores de esa talla; sino simplemente porque nos hemos embestido una y mil veces con el Canon de la Crítica de la Razón Pura. Esto apoya la consideración que se tiene de esta obra, y sucesivas aproximaciones kantianas sobre el tema de la felicidad. Es más, se atreven los críticos y estudiosos de Kant a ratificar que se detallan seis discursos, o seis modos diferentes de hacer alusión a la felicidad. Éstos no se encuentran de forma compacta y

¹²⁹ San Agustín, *Confesiones*, Madrid, BAC, 2005, p. 410. – (XI, 28,37).

ordenada en toda la obra kantiana. A decir verdad, estas seis maneras de expresar el concepto o algo que se le asemeje cuando nos referimos a la felicidad son las siguientes: la felicidad como totalidad, la felicidad como concepto indeterminado, la felicidad como lo opuesto a la cultura, la felicidad como sentimiento, La felicidad como bien y por último: la felicidad como ideal de la imaginación, esta última se encuentra en la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Ahora bien, ya en el capítulo sobre la memoria y la representación, se hizo una escueta acotación sobre la imaginación y el esquema en Kant. Donde de manera subrepticia se hace alusión a la felicidad. De este modo, cuando nos referimos al Canon de la Crítica de la razón Pura, decimos que, la felicidad se limita a una especie de satisfacción de todas nuestras inclinaciones, sean tanto en la complejidad y duración de las mismas. En definitiva se trata de la satisfacción completa y definitiva de todas nuestras inclinaciones: Intensive, Protensive, Extensive. Ahora bien, no nos explayaremos más con estos tres conceptos, debido a cuestiones de extensión y de centrar la tesis hacia la búsqueda adecuada.

Desde el punto de vista de la felicidad en estos términos, se hace difícil poder comparecer de manera positiva ante lo que Nietzsche considera “felicidad”. Ahora, el filósofo de Sils María nunca se propuso conceptualmente tratar el tema de la felicidad como un tópico más de su filosofía. Por eso, muchas veces se habla del carácter lateral de la felicidad con respecto a todos sus tópicos. Nos obstante, es posible reconocer su presencia oculta, constante e incisiva en la profundidad del despliegue de su pensamiento. Ahora bien, para continuar con la felicidad como razón, y siguiendo los pasos Kantianos, debemos aseverar que entre todos los discursos o maneras de felicidad kantiana, hay una en especial que provoca perplejidad y asombro, para aquellas mentes que han matizado sus orientaciones estéticas bajo la tutela nietzscheana. Se trata específicamente, del tercer discurso sobre la felicidad; en él se oponen dos fuerzas, dos modos de vida, dos bellezas “espirituales”, la felicidad y la cultura. De alguna manera, lo que sugiere Kant, es que la felicidad es una búsqueda instintiva, como si se tratase de una fuerza salvaje. Ruda e inocente a la vez; que provocaría ese tedio u odio platónico hacia quienes no aceptan la razón, o en términos aristotélicos, no siguen la recta razón como guía hacia la felicidad. Aunque Kant se tomó sus licencias y también de manera

caprichosa se tomó su minuciosidad como una cuestión de estado, cuando tuvo que diferir con Platón con respecto a la *misología*: llegando a decir que ella consistía realmente en ese odio, pero no como lo orientó Platón hacia el rechazo de la razón, sino más bien en el hecho de que se trataba de una creencia errónea sobre el rol de la razón con respecto a la felicidad. Es decir, la razón no conduce a la felicidad, sino que conduce y nos hace desembocar en la moralidad. Allí también se abre otra vena intelectual con respecto a la felicidad y la moralidad en Kant. Que decir, si esa moralidad es confrontada con el perspectivismo de Nietzsche. Ahora bien, este tercer discurso sobre la felicidad en Kant, también presenta la peculiaridad de tensionar lo meramente animal a lo meramente racional. Es decir, ya en la *Crítica del Juicio*, encontramos la prueba breve y contundente de lo que se diría en el sexto discurso, a saber: la felicidad como ideal de la imaginación. Y prueba de ello, es que no se trataría de algo instintivo, como se expresó en un principio, sino más bien de un “trabajo intelectual”, actividad enmarañada y entrelazada con la sensibilidad y la imaginación. A decir verdad, estarían involucrados en esta actividad, los siguientes campos kantianos de este dilucidar: sensibilidad, entendimiento, imaginación y voluntad. Mas también es cierto que se ha de buscar en esa oposición entre felicidad y cultura, la razón de ese malestar entre lo imaginario y lo racional. A esto respondemos de la siguiente manera: según la *Crítica del Juicio*, la oposición de ambas estaría dada, por la siguiente analogía: felicidad y cultura, es como expresar materia y forma, en el sentido que esa forma se concibe como actividad, como forma o configuración de ese material que transcurre en el tiempo.

No obstante, después de haber mencionado las seis maneras de entender la felicidad en Kant. Y de haber destacado las más relevantes, debido a la extensión de las mismas, y al objeto que nos convoca en esta tesis. Se sugiere a modo de conclusión de esta felicidad como razón, hacer referencia principalmente a la particularidad de esta felicidad, a saber: que la felicidad en sentido formal, y sólo ella, sea imperativa. Una felicidad a priori o formal, no es concepto ni intuición, sino más bien trabajo y problema. Ahora bien, lo fundamental es establecer la distinción entre el ideal de la imaginación y el ideal de la razón. Justamente teniendo bien en claro el rol que cumple

la voluntad; ya que Kant no sólo considera al entendimiento, y a la sensibilidad, sino que da un lugar de oportuna incidencia a todo lo volitivo: “Además, Kant también se refiere a la voluntad como la facultad de los fines, dado que éstos siempre son fundamentos de la facultad de desear según principios.”¹³⁰ Por último, cabe recordar que en el apartado V de la “Dialéctica” de la Crítica de la Razón Práctica, Kant define: la felicidad, como el estado de un ser racional en el mundo, a quién le resulta todo según su deseo y voluntad en la totalidad de su existencia.¹³¹ Por ello, decimos que si existe una bondad en la felicidad, que a su vez está condicionada por la virtud; ambas, felicidad y virtud, así reunidas constituyen lo que Kant considera el bien supremo. Y de una voluntad de fines transitaremos hacia una voluntad de poder.

La felicidad como voluntad de poder, no dista prácticamente de todo lo que se ha esgrimido sobre la felicidad en sí, partiendo desde un contexto más general dentro de la filosofía de Nietzsche. Como tampoco de todo lo que ha sido explicado y explicitado en la voluntad de poder y su relación con dicha felicidad antes mencionada. Lo que se intenta es focalizar lo que se amplió anteriormente de manera tal, que a partir de este tipo de felicidad, es decir, la de la voluntad de poder se pueda iniciar el quiebre no sólo histórico, sino también propiciamente el de una transvaloración, que nos conduce ineludiblemente al último tipo de “felicidad”, a la sazón, el goce del arte por razón de la misma vida. Ahora bien, continuando con la singularidad de la felicidad como voluntad de poder, decimos de ella que ante todo, es la explicación de la moral de los señores, es decir, de aquel hombre fuerte que tiene una vida ascendente, justamente porque su voluntad de poder lo habilita a crear, es decir, a instaurar valores. Mas como lo expresamos alguna vez, porque posee la “moral” de los señores, se habilita en su aura vital, la primacía del poder, para seguir instintivamente su devenir. El mundo ya es un devenir y la voluntad de poder es su carácter inteligible que no lo constituye, sino que tan sólo lo manifiesta. Esto se apoya, fundamentalmente en el conjunto de fuerzas que

¹³⁰ Granja Castro, Dulce María, *Lecciones de Kant para Hoy: Virtud y Felicidad: La Doctrina Kantiana del Bien Supremo*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2010, p. 287, Apud: KpV, 59; MS, 385 y 395; G, 433. (Crítica de La Razón Práctica).

¹³¹ Cfr. Granja Castro, Dulce María, *Lecciones de Kant para hoy*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2010, Apud: KpV, 124, (Crítica de la Razón Práctica)

constantemente oponen unas a otras su devenir. Entonces la voluntad de poder, como aquel impulso creador, da sentido y forma a todo lo conveniente de la vida. Nietzsche con la voluntad de poder, intenta reconciliar lo dionisíaco con lo apolíneo, y así de ese modo, la vida es voluntad de poder, y esta última es la voluntad de ser más, vivir más, superarse, demostrar una fuerza siempre creciente; en pocas palabras es voluntad de crear y de ser feliz. Por ello, se hace manifiesta aquella alegría, la del hombre que desea superarse a sí mismo, y dejar en las orillas de aquella limitación al último hombre. Tan sólo podrá llevarse a cabo esa última transformación, si ese santo decir sí, lo profiere el hombre superior, ya el último hombre ha fenecido con ese invento convencional de buscar la felicidad en el descanso final de la quietud, en las complacencias engañosas del placer. Ahora bien, para una mayor consolidación y comprensión de la constelación de los tipos de felicidad que hasta ahora hemos desarrollado, habremos de explicitar en la felicidad como voluntad de poder, la génesis y el quiebre o articulación de toda una filosofía nietzscheana en función de aquella tríada: Devenir –Arte y –Vida.¹³² De este modo, y definitivamente decimos que la felicidad como voluntad de poder, concierne al placer en aumento de aquella fuerza vital, que posee por naturaleza, y se confronta con el mundo por llegar el hombre a ser el mismo. A la sazón decimos que la vida es voluntad de poder porque es ella quien conquista lo que anhelamos, y busca crear para robustecer lo que amamos.

La felicidad como arte, es el destino final de aquel filósofo-artista, cuyo pequeño itinerario, comienza con la felicidad como voluntad de poder. Esta última allana el terreno filosófico de todos los modos anteriores de felicidad que, si bien, manifiestan sus razones de ser, y muchas veces están bien argumentadas, no generan el quiebre o articulación necesaria, para poder encauzar todos los elementos antes mencionados desde la filosofía iconoclasta de Nietzsche. Si bien, lo iconoclasta nos remite a una

¹³² Para Nietzsche la vida no respeta el principio de identidad, o por decirlo en sus términos, el principio de identidad es una abstracción idealista creada desde el resentimiento, por aquellos que no son capaces de asumir con alegría el devenir cambiante y amoral de la vida. Si el arte “repite en pequeño la tendencia del todo” y el todo es devenir, la obra de arte es singular, irreplicable y cambiante, nunca es ella misma. Cuando el ser humano ejercita su capacidad artística está conectándose con el devenir de la vida, participando de la voluntad de poder desde su fisiología particular. Para una mejor comprensión y visualización, diríjase al Anexo I.

destrucción – construcción, en este sentido, será incorporado como lo expresó en su momento Eugen Fink; el martillo no sólo destruye para construir, sino también para crear. Ahora bien, cabe preguntarnos ¿Por qué el arte y no la ciencia? Pues justamente es la alegría y el placer que se siente con el arte, lo que posibilita el espíritu libre y la potencia de la vida: “*¡El arte y nada como el arte! es el gran posibilitador de la vida, el gran seductor para la vida, el gran estimulante de la vida.*”¹³³ En el arte lo inconsciente y lo consciente se entrelazan como una fuerza vital que no necesita de la mediación especulativa de la pura razón. No es que el arte no razone, simplemente dista mucho de la encadenada y reflexiva cristalización de la ciencia. La ciencia momifica lo vital de la inteligencia humana, tampoco es que uno deba prescindir de la ciencia. Como consecuencia de ello, vale recordar la gran giba de la opulenta ciencia: dada la contemporaneidad del universo histórico, a decir verdad, de los talleres, fábricas y empresas que apetecen el saber, y no su sabor; de aquella joroba de ermitaño que evidencia la exuberancia caduca de su estrechez. Por ello, nos apremia la ecuanimidad, de saber dar en el blanco, a través de la saludable fluctuación de los acentuados pasos que se presentan como no históricos e históricos, como también aquellos vehementes soplos de vida que necesitan de los artesanos de la ciencia y de los poetas del arte. Esto se apoya como respuesta y anhelo de aquella primordial pregunta sobre la primacía del arte sobre la ciencia. Ahora bien, la memoria y el olvido han surcado a lo largo de este itinerario, el escenario sinuoso de una razón humana que se embota en lo memorioso, dejando librado al azar y a la “enfermedad” las satisfacciones o bondades del genio humano. Por ello, es relevante volver a la voluntad de poder, y a partir de ella seguir elucidando la felicidad como arte. Una prueba de ello, es el estudio y la dedicación de Heidegger sobre el tema del arte en Nietzsche, siempre haciendo la salvedad, sobre las distintas posturas y los distintos puntos de vista sobre Nietzsche, ya sea desde la escuela francesa, o el mismo Heidegger. Es decir, Heidegger hace observaciones valiosas, pero queriendo ver en Nietzsche su continuación, concisamente, un Nietzsche heideggeriano. Por más que haya continuidades interesantes y acertadas, y esté presente el tema del “otro olvido”, es decir, el olvido del ser a lo largo de la historia de la filosofía; es importante ver hallazgos que vislumbran aún más la estética nietzscheana: un ejemplo

¹³³ Nietzsche, Friedrich, Escritos Póstumos, Barcelona, Península, Op. Cit., p. 168.

de ello, es una famosa proposición devenida en frase del mismo Heidegger: “*El arte es la forma más transparente y conocida de la voluntad de poder*”¹³⁴ Ahora, la integridad con que se mide la vara de Heidegger para valorar el arte en Nietzsche, depende tanto de la suspicacia de quiénes ven en el arte, el soplo sagrado de la risa. Sí el libro de la risa y el olvido, como el título de un conocido libro de Milan Kundera, o la risa de Bergson, y finalmente la risa de Nietzsche. Todas ellas diferentes y similares según los contextos en que el arte se manifiesta, como esa transparencia que a través de lo sensible, dicta las leyes de gravedad de una felicidad que suscita el carisma festivo del arte. La fiesta¹³⁵ y la risa en Nietzsche es otro ejemplo de la sarcástica salida y aporía para todas sus adversidades, las suyas personales, y las de los discípulos de Zaratustra. Existe un pliegue del olvido que nos habilita a la consagración de la risa. El rito de una risa que subyace al placer y el dolor que deben padecer todos los hombres, cuando repiten una y mil veces el eterno retorno de salvarse a ellos mismos. La risa libera y enajena, la risa suspende y pone entre signos de preguntas lo que parece lógico y concreto. Cuando Nietzsche subraya el carácter liberador y redentor de la risa, nos está demostrando todo lo que significa la risa para aquellos que la demonizan, al considerarla un acto de rebeldía, de desobediencia, que nos tienta, nos embriaga y nos mata, dirán otros, es simplemente un acto de autenticidad y solidaridad que Zaratustra ha proclamado, cuando hace referencia al hombre superior. Ahora bien, también se ha de educar al hombre superior, en ese arte de la risa, y del baile que acompaña a la risa, necesita reírse de sí mismo, para comprender todo arte, y desde allí, ser partícipe de la felicidad como arte:

¹³⁴ Cfr. Heidegger, Martín, Lecciones del semestre de Invierno de 1936 -1937, titulada “La Voluntad de Poder como Arte” Apud: Meier, Heinrich, *¿Qué es Zaratustra de Nietzsche? Una Confrontación Filosófica*, Chicago, University of Chicago Press; 2021: Heinrich Meier abre un enfoque completamente nuevo a un trabajo que se ha leído mucho pero hasta ahora apenas se ha entendido. Al respecto también Silenzi, Marina, dicit: En la primera parte retomo la interpretación que realiza Heidegger sobre la “Voluntad de poder” nietzscheana. Heidegger observa que la máxima manifestación de la “voluntad de poder” se da en el arte, por ser algo que está en relación continua con la vida y el mundo sensible.

¹³⁵ De las bacanales hasta las saturnales, fiestas paganas de lo que se consideraba el carnaval del antiguo mundo, sea éste Griego o Romano. Para Nietzsche la idea de la fiesta imposibilita el nihilismo de la “voluntad de verdad”, que para Nietzsche es el ideal ascético que comparten desde la metafísica a la ciencia, pasando por el cristianismo y que, según él, se contraponen al concepto de fiesta. La vida, la fiesta, el arte, el baile, y la risa forman parte del mundo de gozo, del niño convertido en superhombre.

Vosotros hombres superiores, esto es lo peor de vosotros: ninguno habéis aprendido a bailar como hay que bailar - ¡a bailar por encima de vosotros mismos! ¡Qué importa que os hayáis malogrado! ¡Cuántas cosas son posibles aún! ¡Aprended, pues, a reiros de vosotros sin preocuparos de vosotros! Levantad vuestros corazones, vosotros buenos bailarines ¡arriba!, ¡más arriba! ¡Y no me olvidéis tampoco el buen reír!

Esta corona del que ríe, esta corona de rosas: ¡a vosotros, hermanos míos, os arrojo esta corona! Yo he santificado el reír; vosotros hombres superiores, aprendedme -¡a reír!¹³⁶

Pues, bailan los esclavos y bufones, los señores y poetas; ¿por qué no ha de bailar el hombre superior? Quizás entre ellos se encuentre aquel niño que supo reír desde el mismo olvido, su inocencia es tan compacta, que sin saber caminar, en la tierra él baila. Por ello, los hombres superiores deben aprender a reír, como se dice en Así habló Zaratustra. Ahora bien, el arte de la risa distiende a las tensiones intelectuales de aquella ceremonial y tediosa observación, por parte de los hombres ancestrales del clasicismo Griego, sean estos, Sócrates, Platón o el mismísimo Aristóteles. Esto se apoya en el hecho mismo, de que la risa da cuenta de la intuición poética del mundo, en Nietzsche claro está, desde una perspectiva individual pero que se mantiene en concordancia con la celebración trágica y lo festivo de lo dionisiaco, tanto en la plebe como en la aristocracia. Con respecto a la felicidad como arte, y de lo que antes se estuvo mencionando, ha llegado el momento de hacer hincapié en la sonrisa del arlequín¹³⁷. Esta sonrisa suele ser desmesurada, y estar acompañada por un juego de muecas. Ahora

¹³⁶ Nietzsche, Friedrich, Así habló Zaratustra: IV parte, Del Hombre Superior, Op. Cit., pp. 400 – 401.

¹³⁷ El arlequín es aquel personaje de la commedia dell'arte, segundo Zanni, probablemente de origen medieval, que se caracteriza por esas muecas tan pronunciadas y esa sonrisa tan peculiar. En la Edad Media había personajes carnavalescos de diablos bufones, Herliquines o Hellequines, que sobre todo en Francia, animaban el teatro; véanse los mimos de origen clásico cuyo personaje cómico era Hercules (Herculinus, de ahí Herlequin), o incluso el diablo dantesco Alichino, quien se unió a una banda de demonios burlones y obscenos. Para una mayor comprensión y para poder señalar un contraste entre la lechuza, símbolo griego y clásico de la sabiduría con el arlequín, ese nuevo provocador, diríjase al Anexo II.

bien, tan sólo queda circunscribir esta figura controversial y provocativa. Como una denostada creatura nietzscheana, pero afín al tipo de sonrisa que debe elucubrar entre las pedantes miradas y los silencios pétreos de la vanidad clásica. Así pues, Nietzsche utiliza la risa del arlequín, ya no sólo para liberar tensiones y cristalizaciones, sino también para inaugurar un artificio más complejo que la máscara o el disfraz. Por ello, los especialistas en la *commedia dell'Arte* hacen referencia al detonador de la máscara: *“La máscara es pues el detonador de una explosión expresiva que se le confía al actor. Esta explosión expresiva se constituye con su propio sistema de signos. Con su aparición, el personaje sugiere inmediatamente quién es su (tipo humano social), qué podrá hacer, y que no, qué es lo que “promete” (qué programa dramático contiene), cómo es su vida, (cuál es su comportamiento permanente)”*¹³⁸ Ahora bien, toda máscara oculta un abismo, no sólo una identidad, detrás de su superficie, ahonda con calamidad la profundidad de su herida, de su vergüenza, o de su rencor. La filosofía de la provocación, que suscita el arlequín, es aquella misma que producen las proclamas de rebelión, o las parodias de incitación, de merodeo, o de cavilar hendidamente, esta última tan conocida por Nietzsche.

Para ir concluyendo, la felicidad como arte, no sólo nos remite a todo lo expuesto con anterioridad, sino también a la exposición de una filosofía que busca el oficio del artista, sea éste, provocador o no. Sea romántico o clásico, melancólico o visceral. Ya de antemano con todas las migajas filosóficas de un Kierkegaard, o el pesimismo pendular de un Schopenhauer, que no obstante, profesó un amor inusitado al arte. Nietzsche se fue fogueando y buscó su manera de ser artista. Tan vital y tan bello es su entusiasmo, como tan aguerrido en su bostezo ante las adulteraciones del optimismo. Sin embargo, Nietzsche explícitamente no fue pesimista, sino un trágico, que no es lo mismo. He allí la clave de esta “felicidad” sin el presuntuoso afán de querer enseñarnos como ser felices, sino más bien con la ansiedad de inculcarnos las bondades del arte. Por ello, hemos de culminar este tipo de felicidad profiriendo lo siguiente:

¹³⁸ Fava, Antonio, *La Máscara cómica en la Commedia dell'Arte: disciplina de actor, Universalidad y Continuidad de la Improvissa, poética de la supervivencia*, Buenos Aires, Libros del Balcón, 2018, p. 44.

La vida es arte y apariencia, nada más. Y, por ello, por encima de la verdad (que es un asunto de la moral) está la sabiduría (que es un asunto de la cultura y de la vida), una sabiduría irónico-trágica, que, por puro instinto artístico, por amor a la cultura, pone límites a la ciencia; una sabiduría irónico-trágica que defiende el valor supremo, la vida, en dos frentes: contra el pesimismo de los calumniadores de la vida y los abogados del más allá o del nirvana, y contra el optimismo de los racionalistas y los mejoradores del mundo, que cuentan fábulas acerca de la felicidad terrenal de todos, acerca de la justicia, y que preparan el terreno a la rebelión socialista de los esclavos.¹³⁹

Por estas razones, ya elucubradas y enceradas las amalgamas que nos ilustran respecto a la felicidad como arte, decimos que así como todo objeto tiende a su fin, desde una filosofía realista y aristotélica, todas las felicidades tienen su provecho, y las padecen los agentes amantes de las pasiones, de los ardores que incitan al hombre a resguardarse en el arte. En ese circundante trajín de la vida, tan sólo lo estético a veces suele elevarnos o hacernos morir de amor. Ya no como una “promesa de felicidad” sino como el aguijón que penetra en nuestra inmensidad y precariedad como los creadores que somos, es decir, buscamos la felicidad como arte, porque sabemos que nuestro destino tiene el ardor y el temblor propicio al camino de un creador.

5.3. *El Camino del Creador.*

Entre todos los caminos que el hombre debe recorrer, se encuentra el camino del creador. Un camino perplejo en su ansiedad, pero verosímil en su autenticidad. Los creadores necesitan caminar aquellos atajos que los dirigen hacia la madurez de sus arrebatos. La soledad y su voracidad para crear son los elementos necesarios para su motivación. El creador se encuentra frente a su soledad y con ello basta: “*¡Solitario, tú*

¹³⁹ Mann, Thomas, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 103.

recorres el camino que lleva a ti mismo! ¡Y tu camino pasa al lado de ti mismo y de tus siete demonios!¹⁴⁰ Sí, pasa en las proximidades de sus temores, de sus engaños más recónditos, de sus rebeldías más acechantes. De esta manera, el camino del creador solicita el terreno propicio para ahondar en aquellas cenizas, que nos recuerdan todo el camino emprendido y asimilado: *“Tienes que querer quemarte a ti mismo en tu propia llama: ¡cómo te renovarías si antes no te hubieses convertido en ceniza!”*¹⁴¹ Ahora bien, estas cenizas a su vez, son la razón de este itinerario de la creación. Un camino que exige la mayor de las valentías, al enfrentarse al sí mismo y desde ahí al porvenir. Por ello, se habla de su soledad. Ya Nietzsche lo expresaría con suma sinceridad, al referirse a su Zaratustra: *“Pero yo tengo necesidad de soledad, quiero decir, de convalecencia, de regreso hacia mí, de respirar un aire libre, liviano y juguetón... Todo mi Zaratustra es un ditirambo a la soledad, o, si se me ha entendido, a la pureza”*¹⁴² Pureza que tan sólo se ha de poder sobrellevar con los aromas prominentes de una soledad. Como consecuencia, de todo lo expresado hasta ahora, con respecto al camino del creador; se vuelve interesante y pedagógico, hacer referencia al creador que hay en Nietzsche. Él es un creador nato, y solitario, que como nunca antes en la historia de la filosofía, su vida y su obra resguardan sus semejanzas, sus continuidades paralelas. Dicho esto, nos cabe aseverar que la manera de escribir y de crear por parte de Nietzsche, no sólo es asombrosa, y prodigiosa, sino también está cargada de ese camino solitario y peculiar, que hace posible ese andar en su escritura: *“Pero éste no es el caso de la escritura nietzscheana. Cuando él se deja llevar, sube el nivel de calidad; cuando destapa sus secretos, las exigencias son más radicales; cuando se deja llevar por sus caprichos, existe más disciplina que antes. Ésta es la razón de que los centauros nietzscheanos siempre den pasos en falso –¡hacia arriba!”*¹⁴³ Por ello, la singularidad y lo solitario en su crear, sea escribiendo, exhortando, e ironizando, hace posible señalar como ambiente afín a su personalidad y temperamento, el de un camino desierto y propagador de hazañas y virtudes, si éstas pueden ser llamadas así. Esto nos indica, que

¹⁴⁰ Nietzsche, Friedrich, *Así Habló Zaratustra: Del Camino del Creador*, Op. Cit., p. 107.

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 107.

¹⁴² Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, Buenos Aires, Losada, 2007, p. 47.

¹⁴³ Sloterdijk, Peter, *El Pensador en Escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 2009, p. 39.

en el corazón de su escritura, yace la valoración de su camino, un sendero de creación y amarguras, de lágrimas y aventuras, de sospechas y anhelos. Ahora bien, junto a la soledad que acompaña al creador en su camino de reyertas, también está la valentía; que no es poca cosa, ni mucho más que aquella prestancia para sobrellevar las adversidades y poder levantar la voz, ante las injusticias y la hipocresía. En este sentido, Nietzsche no sólo es un solitario, sino también un auténtico valiente: *“Piénsese de Nietzsche lo que se piense, en un punto tiene que impresionar incluso a sus detractores: fue, con su disposición al riesgo existencial de la verdad, el pensador más audaz de la era moderna. Él pagó el precio del peligro inherente a su pensamiento como apenas ningún otro”*¹⁴⁴ Por ello, cabe también, intuir y destacar que detrás de toda creación, hay un edicto que responde a su rebeldía, y él se amalgama a su soledad, como una propia tragedia de la cual es difícil salir, porque él, el filósofo de Sils María, la busca con ardor, con entusiasmo, por creer haber hallado su última “verdad”. De esta manera, no cabe duda alguna, que Nietzsche presintió ese destino trágico, por ello, se profiere lo siguiente: *“Se paga caro el ser inmortal: se muere a causa de ello varias veces durante la vida.”*¹⁴⁵ Como también, acabó por sacrificar su salud mental, a esa misión galáctica de reforma de la civilización. Ahora bien, es curioso cómo tras toda esa ebullición y explosión de vida, y de ajetreo existencial, llegó una paz demencial, pero paz al fin. La paz de la soledad, tras haber sido un torbellino de creación y belicosa intuición.

En cuanto, a otros aspectos del camino del creador, se hace suspicaz aquella verborrágica aclamación sobre el tumulto, la multitud. Sí, pero de las voces que anidan en la mente del creador. Justo antes de adquirir la tan añorada soledad. Se busca la soledad, para poder engendrar algo nuevo, algo totalmente original y avasallador; tan dominante como el ultrahombre – superhombre, pero no por su dominio¹⁴⁶, sino por su libertad en la tierra, en el paraíso terrenal. Así como se genera lo nuevo, desde la inmensa soledad, el superhombre juega con los dados del azar, para reanudar el instante

¹⁴⁴ Sloterdijk, Peter, El Pensador en Escena, El materialismo de Nietzsche, Op. Cit., p. 50.

¹⁴⁵ Nietzsche, Friedrich, Ecce Homo: Así habló Zaratustra, Op. Cit., p. 127.

¹⁴⁶ El dominio hace referencia aquí no al concepto de dominio que tiene Marx, sino todo lo contrario, es decir, se refiere al concepto de dominio que se desprende de la voluntad de poder, justamente al no apuntar al dominio externo de las cosas del mundo, en otras palabras a no enseñorearse del mundo. Entonces decimos que el dominio, es la respuesta vital frente a la dialéctica del sufrimiento y el goce

creativo de la feliz decisión, ese decir sí a la soledad. Ahora bien, una vez que el sentido nihilista del olvido, ha tomado cuerpo con la felicidad y su voluntad de poder, como también con los distintos arquetipos de felicidad, según el contexto de virtud, razón, voluntad de poder y arte. Hemos de habilitar esa otra “dimensión” de la memoria y el olvido, según la segunda intempestiva.

6. La Memoria y el Olvido en la Segunda Intempestiva.

El acontecer de la historia talla en nuestras conciencias, en nuestros hábitos y en nuestras utilidades. El sello de aquella memoria, como también la lobreguez de esos hábitos vacíos que van extinguiendo la patencia de la vida. He aquí la congoja de Nietzsche, él es aquel solitario que justamente allanará el camino saturado de acontecimientos colosales. De una socrática actitud para con los signos vitales. La tensión de esta “dimensión”, es decir, el de la memoria y el olvido en la segunda intempestiva, gravitará bajo su sospecha. No obstante, esta preocupación estará protegida por una susceptibilidad que ahonda en atisbos propios de un espíritu que busca la alegría, que apela a las pasiones, y se regocija con las ilusiones. Sólo la savia de nuestra existencia puede compensar las verborragias del destino. Locuacidades de aquellos eruditos que sepultan el sentido común, cuando nos remiten al archivo histórico.

Ciertamente la historia se hallará en una embestida por parte de ese escrutinio vital del olvido, y esto será suficiente para poder acudir a las evocaciones y asentimientos de una vida que recuerda, que retiene, que olvida y crea. A saber, entre los intersticios de un porvenir que siente la sonrisa de la “felicidad”, esa posibilidad fehaciente de vida y devenir solícito por parte del horizonte vital de todos los anhelos de salud para aquel hombre fuerte, señor, artista de sus destinos. El teatro de nuestras experiencias surcará los laberintos de aquel ser humano que necesita del perdón y del olvido, del arte y de la “felicidad”. Ante todo para poder llevar a cabo, ese lanzamiento del arco; sí saber dar en el blanco a través de la saludable fluctuación de los acentuados pasos que se presentan como no históricos e históricos. Es decir, lo ahistórico será ese nuevo soplo que alimente y oxigene las zonas erróneas de una historia sofocante y desmoralizadora.

Ahora bien, también será necesario hacer un balance de las utilidades y perjuicios de la historia para con la vida. La historia ha de sucumbir con exacerbaciones; he aquí los latidos del hombre de ciencia, del artista compenetrado, del militar enajenado, y del campesino arrebatado. Todos ellos ansían poder adquirir una posición de privilegio, que

consiste simplemente en no perder la naturalidad de la evidente existencia de sus admiraciones, milagros, y descubrimientos que son cobijados dentro del aura de un misterio. Sí, como el mismísimo misterio laberíntico de Ariadna, que tanto apasionó a Nietzsche. Ya no son los hilos de Ariadna, antes mencionados, en los primeros capítulos de este itinerario. De esta manera, se hace presente la presunción de la historia y la expiración de la vida. Por ello, cuán espesa es la comprensión de lo histórico que ensalzando la cuna de los monumentales acaecimientos, se propicia el ardid para lanzar las redes de una nueva alucinación. Esta seducción peca de presuntuosa, y allí radica su nocividad. El tiempo de la vida necesita de frescura, de emociones, del calor de los sentimientos, de la fuerza de los instintos que nos elevan, y diluyen las sombras del cálculo. Sí, aquel obstinado ahínco de buscar sistemas donde simplemente debe primar lo no histórico: *“Así, la pregunta de hasta qué punto la vida necesita, en general, estar al servicio de la historia es una de las preguntas y preocupaciones más elevadas en lo referente a la salud de un hombre, de un pueblo o de una cultura, porque existe una situación de sobresaturación histórica que desmenuza la vida y provoca su degeneración, al mismo tiempo que de la misma historia”*¹⁴⁷ Por ello, la lógica de la vida supera las estratagemas de la historia, agrietando los caminos de una virtual y alejada realidad. Ahora bien, no estamos subestimando la importancia y el provecho de la historia. Sino ajustando el arco de nuestras cavilaciones, es decir, perpetuando la sensatez para no abusar de la jactancia.

Desde la perspectiva, de la segunda intempestiva, pero ahora bajo el tapiz de la animalidad y la infelicidad, o, de la esperanza del hombre la historia surge en el resquicio que hay entre el lenguaje y el discurso. Y sin olvidarnos que el hombre es un animal domesticado, decimos que la importancia del instinto ha de ser capital. Dado que, se puede apreciar una desvalorización del mismo instinto de vida. Dando lugar a especulaciones reduccionistas de las que luego el racionalismo más extremo se embeberá. Ahora bien, así como Nietzsche llegó a expresar que todo aquel instinto que no se desahoga hacia afuera, se vuelve hacia dentro, decimos que lo que primero fue conocido como conciencia, o, razón, antes fue reverberado como instinto: *“La*

¹⁴⁷ Nietzsche, Friedrich, *Sobre la Utilidad y el Perjuicio de la Historia para la Vida (II Intempestiva)*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1999, p. 52.

*desvalorización del instinto lleva consigo una cierta ineptitud, una torpeza que el hombre hoy estima virtuosa. Además, la fuerza del instinto queda desviada, desorientada, y se pliega en una interioridad que trae noticia sobre lo que posteriormente se denominó “conciencia” o “razón”, vale decir, aquellas nociones tradicionalmente soportes del ser humano”*¹⁴⁸ Entonces de este modo, aseveramos que aquella doblez del instinto da lugar a las distintas expresiones de la interioridad del hombre: sean éstas, a saber, la conciencia, el yo, la razón, la memoria, el olvido, y el hombre mismo. Ahora bien, tras la enumeración de todas estas expresiones culturales y humanas, debemos preguntarnos si realmente el hombre envidia la felicidad del animal, y esa respuesta está contenida de alguna manera, en una cierta certidumbre por parte de la espontaneidad del animal, que es considerada o confundida con la “felicidad” humana. El hombre en cierta manera, sí envidia al animal, justamente esa mal llamada felicidad exige una clave, una receta, un relato, en fin, una historia; pero el animal no puede responder a ello, porque justamente no posee historia alguna.

Desde el punto de vista de la verdad, la historia y el lenguaje en el animal, con repercusión en el hombre podemos atisbar la problemática ya planteada en la obra “sobre verdad y mentira en sentido extramoral” de Nietzsche. Y ello nos conduce a ciertos reproches que se le asigna al lenguaje. Ya en los primeros capítulos de esta tesis, hacemos referencia al artilugio del lenguaje, las trampas y engaños del lenguaje, es decir, se encuentran fisuras con respecto al lenguaje y el concepto de verdad. La relación entre el lenguaje y la verdad, se presenta escandalosa, cuando se pretende elevar al lenguaje como un vehículo de la verdad. Mas nunca se pretenderá con Nietzsche ocultar las simulaciones del lenguaje, cuando nos hace creer que mediante un cierto olvido, él mismo puede hacernos acceder a la realidad: *“Por tanto, la formación del lenguaje no sucede de ninguna manera según la lógica, y todo el material sobre el cual y con el que trabaja y construye más tarde el hombre la verdad, el investigador, el filósofo, si no procede de un reino utópico, en ningún caso proviene de la esencia de las cosas”*¹⁴⁹ Ahora bien, el lenguaje no deja de ser un dispositivo antropomórfico, que en

¹⁴⁸ Ávila, Mariela, y Alfaro, Tuillang, “Nietzsche y la Historia. La Infelicidad del animal y la Esperanza del Hombre”, Ideas y Valores, Universidad de Santiago de Chile 63, 164 : 191-205, 2014. p. 194.

¹⁴⁹ Nietzsche, Friedrich, Acerca de la Verdad y la Mentira en sentido Extramoral, Op. Cit., p. 23.

virtud de cierto olvido por parte de los hombres, entrega a cambio cierta seguridad al hombre y su cultura, pero que dista mucho de ser un verdadero acceso a la realidad.

Por otra parte, es relevante destacar que una cierta agonía, permanece entre el animal y el hombre. Dado que, ese desconsuelo entre el instinto y su domesticación, entre un cuerpo y la palabra, entre una memoria y su olvido, nada señala que haya en esta controversial contienda, un claro vencedor, o una estimulante convención. Por ello, se llega a la siguiente conclusión: el animal no es feliz, por eso, su infelicidad, al menos, el animal no puede serlo como intentaría serlo el hombre. En definitiva, sólo al hombre le es útil la historia. Ahora bien, una vez tratado el tópico del animal y su infelicidad, y su relación con la esperanza del hombre, y después de haber planteado la arrogancia de la historia, y el acabamiento de la vida, nos es pertinente desarrollar la perspectiva funcional de la memoria. Por ejemplo, la remembranza de las tradiciones suele contener un cierto sentido negativo que va en detrimento de la vida. Así, es menester para la dinámica de nuestra salud histórica, hacer alusión a la crítica histórica y poder aceptarla con simpatía. De ella precisaremos la coerción adecuada para efectuar un desdoblamiento oportuno en el centro del fenómeno de la costumbre: *“La tradición tratada como un depósito muerto participa de la misma compulsión de repetición que la memoria traumática.”*¹⁵⁰ En cuanto a la acción terapéutica del uso de nuestra memoria, es favorable para la vida y para nuestra capacidad de proyección hacia un futuro. No excedernos con aquellas miradas que apuntan al pasado, y que pueden convertirnos en el objetivo que es alcanzado con facilidad por la habilidad oscura del rumiar. ¿Por qué requerimos la condición del vicio por medio de una práctica oscura?: ella con la porfía del repaso de las glorias perdidas y las humillaciones padecidas, envenena y enferma a nuestra cultura de la memoria. Y de este modo se va cristalizando nuestra capacidad para sentirnos impactados por el embelesamiento de la vida. Entonces sigue siendo relevante para nuestra memoria, para la complementariedad de ésta con la historia y la existencia, no endurecernos: *“Cuando se petrifica el sentido de un pueblo de tal modo, cuando la historia sirve a la vida pasada socavando la vida posterior y suprema, cuando el sentido histórico no conserva ya la vida, sino que la momifica,*

¹⁵⁰ Ricoeur, Paul. *La Lectura del Tiempo Pasado: memoria y olvido*, Madrid, Editorial Arrecife, 1999, p. 51.

entonces muere el árbol de manera antinatural: pereciendo lentamente de la copa a las raíces, para, finalmente, atacar a la misma raíz.”¹⁵¹

Respectivamente a los perjuicios de aquellas culturas que se aferran al pasado y buscan símbolos, usanzas y fervores para enmudecer las infamias acogidas. Es necesario acudir al delicado tratamiento de la identidad, en su repercusión moral y política:

En este punto, el problema epistemológico planteado por el anhelo de veracidad de la memoria – problema ya de por sí complicado, debido a su intersección con categorías patológicas y terapéuticas – plantea un problema moral, e incluso político, como acabamos de ver a propósito del frenesí conmemorativo. El problema moral se plantea en términos de conminación. Conminación a no olvidar. Zakhor dice la Toráh judía. Prohibido olvidar... ¿Por qué? Por varias razones que tienen que ver con el problema de la constitución de la identidad tanto colectiva como personal.¹⁵²

Ahora bien, lo que destituye a la memoria es la manipulación por parte de los “señores” de la historia; sobran ejemplos de totalitarismos, de censuras, de tergiversaciones al servicio del poder. Esta dirección se corona con la selección de nuestras añoranzas. Por eso, todo momento histórico que se presenta en su vertiente esencial es como lo vaticinó Walter Benjamin, un “*momento de peligro.*”

Otro de los aspectos, hace alusión a la moral y memoria de esclavos. Es entonces cuando se suscita en los recónditos enredos del corazón humano aquel tenebroso oficio del recuerdo y de aquella moral de sirvientes. Es así como se hace presente la conocida distinción de lo bueno y lo malo según la genealogía de la moral. La memoria de los esclavos oscila entre el odio y la sutileza de la iniciativa espiritual. Este refinado arte de interpretación y justificación para todo aquello que es bajo, simple y vulgar. Dadas las condiciones de esa precariedad, de esa casta de la humillación, se hace obstinada la actividad de aquella inutilidad ante la supremacía del noble. De acuerdo a esto escribe

¹⁵¹ Nietzsche, Friedrich, Op. cit., pp. 63-64.

¹⁵² Ricoeur, Paul, Op.cit., p. 40.

Nietzsche: “*A causa de esa impotencia el odio crece en ellos hasta convertirse en algo monstruoso y siniestro, en lo más espiritual y más venenoso. Los máximos odiadores de la historia universal, también los odiadores más ricos de espíritu, han sido siempre sacerdotes –comparado con el espíritu de la venganza sacerdotal, apenas cuenta ningún otro espíritu.*”¹⁵³ Ahora bien, cómo se lubrica la memoria con el resentimiento, he aquí la fenomenología de una historia, la de los pueblos oprimidos, la de los discriminados, o simplemente la de aquellos que no superaron la degradación. Es notable poder percibir la astucia. La memoria que se pervierte con la moral del resentimiento, de esa acuciante memoria activa que inventa y teje los lienzos del rencor y del “convencimiento”. Por ello, la trama de nuestra experiencia no escapa de la historia del drama, de nuestros deseos, miedos y ambiciones. Por ello, forma parte de nuestra prudencia sabernos finitos y débiles ante la posibilidad de poder compartir con otros los temblores de la vida. Ciertamente también debemos hacer referencia al giro del olvido, que puede acercarnos a la génesis del perdón. Comprometido será hablar de perdón para las almas resentidas, esos espíritus que miran de reojo, que aman los escondrijos, que son atraídos por todo lo que permanece oculto, que explícitamente entienden de no olvidar, de callar y de buscar motivos para la preparación de una revancha. Mas el olvido ha de resultar benéfico y vigoroso para nuestras nimiedades. Deleitante y noble para trascender los meandros de las grandes dificultades. Entonces es auspicioso hacer referencia al “perdón difícil”¹⁵⁴; el conflicto que se genera en nuestra conciencia, ese recoveco de una memoria hostil. Ahora bien, el carillón de la historia oscila como el péndulo del deseo, ha de matar con los acerbos de la rebosada presencia, ha de envenenarnos con el pesado acontecer; Sólo se debe implorar al hado que nos permita crecer con la imaginación que nos brinda el pasado, que nos enseñe a proporcionar con la reflexiva abundancia de nuestro presente y que nos prepare con la esperanza hacia un recto futuro.

¹⁵³ Nietzsche, Friedrich, *La Genealogía de la Moral*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 2008, p. 46.

¹⁵⁴ Cfr. Ricoeur, Paul, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, Dicit: Ricoeur nos dice que el perdón exige la memoria y se opone al olvido. El perdón exige la memoria dado que nos permite y demanda enfrentar el problema de la representación del pasado en el plano de la historia. Y se opone al olvido, porque presupone la existencia de la falta o el error que ha dado origen a la inactividad del hombre y que por el acto del perdón se quiere superar. Así, el perdón supera el horizonte de dificultad porque constituye un nuevo relato que irrumpe en la realidad política al transformar la acción del hombre.

Para terminar, nos reclama la medicina del arte. La ensoñación de una memoria que actúa conjuntamente con su olvido. Asimismo, las galerías y los museos de las glorias ancestrales no deben disecar los pálpitos de vida que pasean por el angosto atajo de nuestra contingencia. Numerosos pensadores y sistemáticos de la historia no se percataron del arte del olvido, examinaron la razón y sus argucias como sostén de aquello que estaba colmado de vida, cuyo sentido era histórico; mas su enjundia era personal. Actualmente somos espectadores del curso de la historia, que ha jugado con la estabilidad de los pensamientos clásicos, y ello ha sido suficiente para engalanar a la razón de la edad moderna en ese proceso que se acelera y se congela en la contemporaneidad de la razón efectiva. Acaecemos como aquellas criaturas responsables y cándidas de este devenir:

[. . .] ¿No se encuentra en un indetenible avance, a partir de Copérnico, precisamente el autoempequeñecimiento del hombre, su voluntad de autoempequeñecimiento? Ay, ha desaparecido la fe en la dignidad, singularidad, insustituibilidad humanas dentro de la escala jerárquica de los seres, - el hombre se ha convertido en un animal, animal sin metáforas, restricciones ni reservas, él, que en su fe anterior era casi Dios (hijo de Dios, hombre Dios.)¹⁵⁵

Pues ese desarrollo, del cual provenimos y hacia el cual nos dirigimos, oculta la vertiginosa esencia del estigma. Éste se caracteriza por estar perfumada de ascetismo. Aquí radica ese magistral arte del olvido en su connotación negativa. De alguna manera, el preludio y la sustancia de esta austeridad, estimulan al hombre para ser domesticado, como lo ha demostrado la historia, por medio de la cultura y la moral. Sin embargo, cuando nos referíamos en un comienzo al arte del olvido, realmente estábamos precisando hacer énfasis en los dos tipos de olvido. Es decir, el que nos remite al hombre histórico, y aquel que se define por su rumiar: *“Se tiende un puente hacia las consideraciones del comienzo del ensayo sobre los dos olvidos, el del rumiante y el del*

¹⁵⁵ Nietzsche, Friedrich, *La Genealogía de la Moral*, Op.cit., p. 196.

*hombre histórico. Sabemos ahora que este olvido no es histórico sino no histórico. En cuanto a lo “suprahistórico”, desvía la mirada del devenir y la lleva hacia los poderes dispensadores de eternidad que son el arte y la religión.”*¹⁵⁶ Indefectiblemente el arte debe consignarnos a la vida, y ya es un anticipo de la historia poder distinguir estos dos movimientos del olvido, siendo conscientes que uno es histórico y el otro nos “aplana” el camino hacia aquello que desborda de misterio, la misma vida. En efecto, el arte de olvidar nos protege de la pesadumbre de aquella memoria enfermiza, que no nos permite visualizar con aciertos la profundidad y el tiempo de duelo para nuestras existenciales heridas. Se dirime el portal de una memoria grácil, cuando los desencuentros entre memoria y olvido, dejan de lado las sutiles distinciones entre retener la presencia y asentir a un escape de nuestra constitución física y metafísica, con relación al don de la reconciliación y al hecho de forjar con responsabilidad nuestra trascendencia. En cuanto al olvido, es conveniente no desestimar que es la memoria en el instante del reconocimiento de la entidad olvidada la que rubrica la existencia del olvido, no tan sólo eso, sino también la que nos remite a una saludable rememoración. Ahora bien, antes de finalizar con la memoria y el olvido en la segunda intempestiva, es primordial para nuestra consecución y subsiguiente tratamiento, hacer alusión al efecto superador que incide desde lo ahistórico y lo suprahistórico sobre las desproporciones de la ciencia: *“Así pues, la ciencia necesita una dirección y vigilancia superiores: una doctrina de la salud de la vida ha de colocarse justo al lado de la ciencia. La tesis de esta doctrina de la salud rezaría así: lo ahistórico y lo suprahistórico son los medios naturales contra la invasión de lo histórico en la vida.”*¹⁵⁷ Otro aspecto que no debe ser descuidado, es aquella necesaria separación entre la memoria y la imaginación. Independientemente de las analogías imperfectas que se han entretreído. Ahora bien, la dificultad se hace evidente cuando el recuerdo vuelve como imagen, es decir, cuando puede ser “adulterado” por alguna especie de seducción. Mas percatándonos que siempre estaríamos internamente en un contexto que nos circunscribe dentro de la dinámica de

¹⁵⁶ Ricoeur, Paul, La Memoria, La Historia, El Olvido, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 383-384.

¹⁵⁷ Nietzsche, Friedrich, Sobre la Utilidad y el Perjuicio de la Historia para la Vida (II Intempestiva), Op. cit., p. 136

aquel reconocimiento que decide entre dos tipos de ausencias, la de lo anterior y la de lo irreal. Ahora bien, con respecto a la salud que nos brinda una memoria saludable, y los distintos sujetos de la historia, que se van entrelazando, para condescender con aquel ambiente esperanzador, y abundante en signos de vitalidad. Gozan del último deseo y asentimiento del eremita, del profeta:

Remitiéndome a todos aquellos que dudan en este tiempo que saca todo a la luz, me dirijo, para concluir, a esa sociedad de esperanzados para contarles por medio de un símbolo el camino y la evolución de su acceso a la salud, su liberación de la enfermedad histórica y, con ello, de su propia historia hasta llegar a ese punto donde ellos vuelvan a estar de nuevo sanos, a practicar de nuevo la historia y a servirse del pasado bajo el dominio de la vida en ese triple sentido: monumental, anticuaria y críticamente.¹⁵⁸

Nos encontramos posicionados ante esta sana aspiración de poder convivir con lo histórico, y no asfixiarlo con la mera acumulación de información, de nociones. Ahora bien, es propicio para este tiempo de conciliación, presentar una era fundacional. En ella debe primar la cortesía de todo aquello que puede ocasionar inseguridad, simplemente por tratarse de algo nuevo, inundado de energía; y así poder dejar a un costado lo que nos ata, aquello que nos carcome por su prosaica tradición. De esta manera, se inaugura la historia de los monumentales acontecimientos, no para tan sólo dejarnos seducir por ellos, sino también para prestar atención y sopesar hasta qué punto debemos alabar esos acaecimientos históricos por sobre la vida.

6.1. La Historia Monumental.

¹⁵⁸ Nietzsche, Friedrich, Op. cit., p. 138.

Cuando una memoria saludable y equilibrada entre aquellos hábitos de vida y los acontecimientos memorables de la historia nos enseñe a despejarnos de aquella memoria ofuscada nuestros recuerdos se acondicionarán a ese nuevo espacio de vida. La historia no tendrá tan sólo, la obligación de rendir cuentas, y más aún si esos hechos nos fatigan. La secuencia de historia-vida, debe ser motivo de una fiesta, como lo expresa Olivier Clément: *“La fiesta es espontaneidad y gratuidad, es el gran sí dado a la existencia, la gran celebración que une a lo ilimitado”*. Y de este modo, se podrán justificar aquellas señales que nos recuerdan, que la esperanza busca en su memoria, el olvido de aquello que aconteció, y confirma con su paciencia el tiempo de expectación. Por ello, un hecho monumental debe ser motivo de una celebración, de una cuasi-adoración, y hasta ahí nomás. Porque los hechos históricos, los momentos de grandeza son importantes para las generaciones futuras, pero no deben quedar tan sólo en eso. Dado que, lo que realmente permitirá que los pueblos progresen, será un cambio generacional que sí respeta esos momentos monumentales, pero que no los petrifica en una “ficción mística” de carácter irrepetible. Curiosamente la idea del eterno retorno, muchas veces mencionada, ya sea para el tema de la temporalidad, la felicidad, o distintas temáticas que trae aparejado semejante tópico, implicaría que si se dieran las mismas condiciones otra vez en el universo, y una historia o un hecho monumental volviese a repetirse de idéntico modo, la importancia del primero quedaría relativa. Si bien la repetición de un acontecimiento no resta importancia al hecho, tampoco de igual manera, le supone un mayor valor. Ahora bien, no ha de pasar desapercibida la nocividad de la historia monumental; que tras sus glorias ancestrales, se oculta la ponzoña de sus simulaciones:

La historia monumental engaña mediante analogías: con similitudes seductoras excita al valeroso, a la temeridad; al entusiasta, al fanatismo; y si se imagina esta clase de historia en las manos y las mentes de los egoístas talentosos y de los bribones exaltados, es así que se destruyen reinos, se asesinan soberanos, se ocasionan guerras y

revoluciones y se aumentan de nuevo el número de los “efectos en sí” históricos, es decir, de las consecuencias sin causas suficientes.¹⁵⁹

Tan sólo basta evocar aquellos prejuicios que la historia monumental puede producir, sean éstos buenos o malos, siempre estarán cerca del poder, y buscarán enarbolar aquellas banderas de la actividad constante. Ahora bien, también sucede lo mismo con el arte. Pues con sólo atisbar aquellos temperamentos mediocres que envidian a los artistas sublimes, y ellos se escudan en la crítica, como opinión de todos los días, para desmerecerlos, para apagar la luz que han logrado tras el esfuerzo homérico de sus dones. Vale recordar que la sabiduría de los hombres suprahistóricos, los lleva a reducir los fenómenos históricos a fenómenos cognoscitivos. Pierden ese soplo de ilusión y vida auténtica, y así perecen con el peso de ese saber caduco. Una vez presentada la fisonomía de la historia monumental, nos cabe prestar atención a otro tipo de historia, ella es “admirativa” pero sólo de un pasado, posee un amor romántico y melancólico por todo aquello que se atesora en el resguardo anticuario.

6.2. *La Historia Anticuaria.*

La historia se atesora con otros modos de su proceder, lo anticuario y lo crítico también se hacen escuchar, mas nuestro juicio debe afincar los inconvenientes y los aciertos del uso de aquellas expresiones de lo histórico. Indefectiblemente un exceso en lo anticuario ya no es sólo vanidad, como así también la veneración de lo crítico no será necesariamente depuración. De este modo, la vida no debe expirar, y su fenomenología de alguna manera nos debe ilustrar. Con imágenes de la memoria, con esperanzas y los recursos del olvido. El cauce de nuestras reminiscencias forma parte constitutiva de nuestra supervivencia. Sin embargo, las adhesiones de nuestro olvido redimirán a las compulsiones de nuestros desatinos. Hemos de sentir el peso de la historia cuando nuestra memoria no apruebe lagunas. Y así estaremos encadenados con las obsesiones de un

¹⁵⁹ Nietzsche, Friedrich, *Sobre la Utilidad y el Perjuicio de la Historia para la Vida*, Buenos Aires, Losada, 2014, p. 41.

pasado que nos corroe y consume nuestro presente, no dejando posibilidad alguna para divisar el horizonte de nuestros avances. Ahora bien, ese avanzar hacia “adelante” y seguir el cauce de la vida misma, requiere de un espíritu libre, además de una historia oxigenada con el fervor de los desencantos propios de la incertidumbre, ya que ello, significa la vida misma:

En efecto, la historia anticuaria sólo sabe conservar la vida, no engendrarla: por eso siempre menosprecia lo que deviene, ya que no posee ningún instinto con que registrarlo, como sí lo tiene, por ejemplo, la historia monumental. De este modo, impide cualquier decisión vigorosa a favor de lo nuevo, así se paraliza a quien actúa y, en cuanto tal, siempre herirá y deberá herir ciertas piedades.¹⁶⁰

Piedades que adelantan la saludable desenvoltura del artificio anticuario, sí dado que, tan sólo con conservar la vida, no se podrá apreciar la misma. En cuanto al arte y su relación con la historia, lo anticuario posee su peculiar extrañamiento hacia lo melancólico, pero propio de una cerrazón que propicia la asfixia de un pasado, demasiado pasado. Es decir, la historia anticuaria no posee ojos para poder apreciar el presente más inmediato. Y así poder contemplar, escuchar o sentir el arte más actual. Un arte que se destaca con su intuición, y por ello, es considerado un arte ahistórico. Y ello basta, para los críticos del arte sacro, un arte demasiado vetusto, que no aceptará el devenir de un nuevo arte. El presente de la obra de arte, se perderá en la historia conservada en esa jaula de oro y con aromas de mausoleo distinguido pero falto de la fuerza plástica para poder asimilar lo pasado con lo venidero, y lo venidero, con lo proyectado, con el soplo de la creatividad que todo lo hace nuevo y “jactancioso” de una frescura vital. Por esto, y muchas razones más, el sentido anticuario de la historia posee un horizonte limitado, le está vedado aportar algo al presente. En definitiva, algo nuevo o alguien nuevo, por más prometedor que resulte, nunca podrá aportar algo en función del pasado y sus fabulosos maestros.

¹⁶⁰ Nietzsche, Friedrich, Sobre la Utilidad y el Perjuicio de la Historia para la Vida, Op. Cit., pp. 50-51.

Por otra parte, ese poder de conservación de la historia, nunca podrá compadecer ante la *dynamis potencial*, capaz de compararse y confrontar a todo lo que nos ofrece ese anticuario sueño, que se detiene en el deleite sublime pero pasivo en añoranzas viejas y victoriosas, pero al fin, pasadas y resguardadas en un viejo bostezo. Ahora bien, también cabe no negar que somos el resultado de generaciones pasadas, con sus pro y contras, con sus aciertos y aberraciones, y que tras las bambalinas del escenario anticuario, no sólo maravillas habremos de apreciar y heredar; sino también todo lo nocivo del exceso de ese sentir histórico. En este sentido, Nietzsche contradice a Hegel, cuando este último sostiene que se debe distinguir en el resultado de la historia, la racionalidad y nunca lo irracional. Ahora, Nietzsche en los primeros capítulos fue contrastado con Hegel, pero en otra metáfora que hacía al mundo como verdad y fábula, como también al “mundo invertido” o para otros la relación del amo y el esclavo. Todo esto trae aparejado, ese itinerario ancestral y novedoso, según sea fruto de una memoria ofuscada, o de un olvido sanitario. Ahora bien, ¿qué más podemos esperar de lo anticuario? A decir verdad, lo anticuario es el exacerbo de aquella melancolía histórica que tan sólo repara en aquellas hazañas gloriosas pero a diferencia de la historia monumental, son resguardadas en la “custodia” y grávida caída de lo memorable. Que tan sólo puede darnos prodigios vetustos de un pasado áureo. De esta manera, queda registrada la huella del pasado, en lo que se manifiesta como monumental y anticuario. Ahora, cabría hacer mención a la historia crítica, a esa misma desenvoltura, pero con resabios de una facultad capaz de quebrar y disolver un pasado, en función de la vida. Esto al modo de un juicio, cuyo telón se ha abierto desde la historia monumental, y ha proseguido con lo anticuario, pero ahora mismo, es la fiscalía de la fuerza vital, la que interroga, pone en tela de juicio, y finalmente condena.

6.3. La Historia Crítica.

Crítica y acérrima se presenta aquella historia capaz de quebrar con viejas ataduras y renovar al espíritu de la historia para con la vida, que tras un suntuoso

recorrido monumental, y un salvaguardado carisma de lo anticuario, intenta y da en el centro de los acontecimientos, para disiparlos de oscuras sombras de subjetividades. No por ello, por querer objetivar la historia, sino todo lo contrario, ya que el mismo Nietzsche critica más de una vez a esa pretensión de objetividad por parte de la historiografía que se entiende a sí misma como ciencia. Y con ello se intenta dar por los sanos, aquellas supuestas amenazas, de quiénes tan sólo ven una única verdad sustancial. Con esto, lo que se quiere dejar bien en claro, es que el cometido de Nietzsche es desmoralizar la creencia en un pasado histórico del que se puede sacar una sola verdad sustancial. Para el filósofo de Sils María, existen tantas “verdades” sobre el pasado como hay percepciones individuales. Ahora bien, ante todo, es importante tener en cuenta que es muy relevante el uso o la ayuda de una metahistoria¹⁶¹, sí justamente como lo indicarán muchos filósofos de la historia. Crucialmente por tratarse de la historia, ya desde autores como Vico, Hegel, Heidegger y Nietzsche. Ya será necesaria esa “Teoría del ciclo histórico” aún con sus atenuantes y contingencias, cuando nos referimos a las leyes internas de una sociedad, y no dependientes de ese ciclo mayor de la historia. Como también, ¿estará vigente ese espíritu absoluto ante la finitud de las historias contemporáneas y postmodernas? o hará falta una “desgraciada reconciliación del espíritu” que reconozca en el doloroso espíritu finito la tremenda conciencia del límite, como a su vez busque el reconocimiento genuino de un espíritu en marcha, tras el saberse a sí mismo del saber absoluto. Esto se apoya también, en que posiblemente del mismo modo un Heidegger se pregunte sobre la historia y el ya mencionado “olvido del ser”. O como se sostiene sobre la metafísica de occidente, cuando Heidegger enciende su lámpara, y dirime: *“Que tan sólo una metafísica como la de occidente que “privilegia” el “presente”, o sea, el tiempo en el que “disponemos” de las cosas, y “olvida” y reprime los períodos históricos del Ser-ahí sin disponibilidad –su pasado y su futuro con plazo fijo-. Lo que se reprime y olvida es la “diferencia ontológica”, que es la diferencia*

¹⁶¹ Cfr. White, Hayden, *Metahistoria: La Imaginación Histórica en la Europa del Siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992. Dicit: que su tesis más importante es que es imposible distinguir entre un relato histórico y un relato de ficción, sobre todo si se pretende que los primeros hacen referencia a hechos reales mientras que los segundos hacen referencia a hechos ficticios. Para él forma y contenido son lo mismo, como lo son los usos de los filósofos y de los historiadores; pues el realismo histórico característico de los historiadores decimonónicos no es más que una forma particular de poética.

genérica entre “lo meramente óntico” y lo “histórico.””¹⁶² Así poder finalizar esta secuencia analógica entre lo que sostiene Vico, y lo que propone Hegel, como también lo que atisba con miradas de un futuro Heidegger, hasta llegar a lo que profetizó en su momento de juventud el mismísimo Nietzsche, cuando hace referencia a lo crítico de la historia. Ahora bien, es necesario afirmar que un estudio de la historia, por lo tanto, nunca es un fin en sí mismo, sino sólo un medio hacia un destino vital. Y la historia crítica está justamente para juzgar a la historia sea en su “enfermedad histórica” o en su historicismo, o en el sentido más amplio de una filosofía de la historia. De este modo, queda bien claro que Nietzsche de alguna manera se contrapone o combate a Hegel. Para otros autores, la crítica que Nietzsche hace a Hegel en las Segunda Intempestiva no deja de ser relevante, pero no es original. Principalmente cuando critica la adoración de la “facticidad” como esencia de la filosofía de la historia. Más eso no debe quitar los méritos de su rumiadora crítica y sospecha sobre esa función burocrática y organizadora de la historia con respecto al conjunto de saberes de aquella sociedad de ese entonces. Otro elemento peligroso con respecto al oficio de la historia crítica, es la de querer proceder de un determinado pasado, tras la incesante labor revisionista de la historia; dado que, resulta dificultoso encontrar un límite en la negación del pasado: *“Es un intento de, por así decirlo, darse a posteriori un pasado del cual se querría proceder, a diferencia de aquel del que se procede: no deja de ser un intento peligroso, porque es muy difícil encontrar un límite en la negación del pasado, y porque en general las segundas naturalezas son más débiles que las primeras.”*¹⁶³ Y además, porque se llega a una cierta arbitrariedad inconsciente que responde a la victoria de aquellos que combatieron y hacen uso de la historia crítica, para lo que ellos consideran justificativo válido para sus vidas. Por ello, se ha de tener cuidado con aquel hombre moderno, parece ser un “hombre fuerte”, un verdadero artista; sin embargo, dista mucho de serlo. Ese saber histórico sigue haciendo de las suyas, aborda como inagotable fuente de aquellos hechos que contaminan, y envenenan al verdadero espíritu del “hombre fuerte”: *“El saber histórico fluye de fuentes inagotables y lo aborda y lo invade, lo ajeno y lo desconectado se apretuja, la memoria abre sus puertas, y sin embargo, no está abierta lo suficiente, la naturaleza se esfuerza al máximo*

¹⁶² Marquard, Odo, Felicidad en la Infelicidad: Civilidad Denegada, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 157.

¹⁶³ Nietzsche, Friedrich, Sobre la Utilidad y el Perjuicio de la Historia para la Vida, Op. Cit., p. 53.

por recibir, clasificar, y honrar a esos huéspedes extraños, pero estos se encuentran en lucha entre sí y parece necesario dominarlos y doblegarlos a todos para no perecer uno mismo en su disputa."¹⁶⁴ En definitiva, este hombre moderno arrastra con él mismo, una cantidad monstruosa de indigeribles piedras del saber. Entonces se produce el contraste curioso y auspicioso entre la interioridad y exterioridad de un hombre, su pueblo y su cultura. Ahora bien, nos cabe también indicar o señalar ese espíritu tramposo de la interioridad, como también ese carisma fraudulento de la exterioridad "alemana". Sí, porque buscar la unidad política de una nación no es simplemente haber corroído esa efervescencia de la grieta psíquica y social de los corazones que aclaman avanzar o protestar en pos de una unidad espiritual. Por ello, se reafirma que se ansía una verdadera unidad del espíritu alemán: "*[...] figure aquí expresamente mi testimonio de que es la unidad alemana en aquel sentido supremo la que ansiamos y la ansiamos más fervorosamente que la reunificación política, la unidad del espíritu alemán y la vida después de la aniquilación del contraste entre forma y contenido, entre interioridad y convención.*"¹⁶⁵ De alguna manera, ha de buscarse esa resuelta salida que nos asegure que así como en la filosofía Iconoclasta se hizo uso del martillo para derribar a los ídolos y sus creencias; también de martillazos hemos de derrumbar aquel espíritu agrietado entre un interior incipiente, y un exterior chabacano, pero presuntuoso, para así desaparecer bajo los impactos en bloque de ese anhelo.

Por otra parte, a lo que se refiere a esa clase de historiadores que condicen con las principales características del hombre moderno, alejado desde un principio, de ese "hombre fuerte" por parte de Nietzsche. Nos cabe decir que, se enfrenta este hombre ante las dificultades de esa historia colosal y sus acontecimientos. Como también debe medirse con ese proceder del hombre ascético, siempre esquematizando lo que se presenta en un primer momento como natural y lleno de una frescura vital:

Mas en lo que se refiere a esa otra especie de historiadores, una especie acaso "más moderna" aún, una especie gozadora, voluptuosa, que coquetea tanto con la vida como con el ideal ascético, que usa

¹⁶⁴ Nietzsche, Friedrich, Op. Cit., p. 56.

¹⁶⁵ Nietzsche, Friedrich, Sobre la Utilidad y el perjuicio de la Historia para la Vida, Op. Cit., p. 65.

como guante la palabra “artista” y que hoy monopoliza totalmente la loa de la contemplación: ¡oh, qué sed tan grande de ascetas y de paisajes invernales provocan esos dulces ingeniosos! ¡No! ¡Que el diablo se lleve a ese pueblo “contemplativo”! ¡Prefiero con mucho caminar junto con aquellos nihilistas históricos a través de las más sombrías, grises y frías brumas! –más aún, en el supuesto de que tuviera que elegir, no me habría de importar prestar oídos incluso a alguien del todo y en verdad ahistórico, antihistórico. [...] ¹⁶⁶

Pues ha de tener cuidado aquel hombre moderno, que por más moderno que sea, haga uso excesivo de esa contemplación, que nos focaliza en un matiz de la realidad circundante, pero nos hace perder de vista la riqueza vital de la vida en curso, de la historia en su marcha. Como así también de las bondades y provechos de ese hombre ahistórico que ve en la relación vida-historia, un único personaje, cuyos fines e intenciones es vitalizar a ese trance exacerbado de historia monumental, anticuaria y también, a veces crítica. Este hombre ha de ver en la verdadera historia, una armonía ahistórica, que debe ser preestablecida entre la vida o realidad diaria, en la que se conjugan la racionalidad y su contraria irracionalidad, simetrías y asimetrías. Ahora bien, lo ahistórico, no necesariamente debe devenir en antihistórico, porque justamente lo ahistórico y lo histórico deben convivir en esa constelación de la “felicidad” donde memoria y olvido además de ser un binomio que se corresponden en el sano funcionamiento de lo que asimila el hombre fuerte de la historia, también son la centralidad de ese itinerario que se ha iniciado a lo largo de este trabajo de tesis.

Otro aspecto a tener en cuenta, con respecto a la historia crítica, es la temática que apunta a la llamada “destrucción del olvido” que consiste en una doble negación, donde se replantea la pregunta sobre lo opuesto al olvido, es decir, sobre la memoria crítica. Esta memoria tiene una doble función, lucha contra “lo inculcado de tiempo atrás”, mas luego la tendencia se revierte y se “implanta una nueva costumbre”. Como se dijo

¹⁶⁶ Nietzsche, Friedrich, La Genealogía de la Moral: Tratado Tercero: ¿Qué Significan los Ideales Ascéticos?, Op. Cit., pp. 198-199.

anteriormente en alguna oportunidad, se trata de un intento, de darse un pasado del que uno procede a posteriori, por cierto, un intento siempre peligroso, como también se expreso con anterioridad; dado que, resulta difícil trazar un límite en la negación del pasado, como también comparecer ante la lógica de la historia que ya aconteció, y no poder mitigar realmente el carisma histórico en su aspecto negativo, cuando se realiza un revisionismo histórico, que lejos de realizar un trabajo de saneamiento, destruye el meollo de la esencialidad del uso de la historia y sus efectos en la cultura de la vida.

Por último, es relevante encauzar al estudio de la historia crítica, también en el cauce de la constelación de la “felicidad”, ya que hacerlo desde esa felicidad es consagrarse al curso de la vida. Vida y felicidad de alguna manera son equivalentes y se corresponden ante este itinerario de la memoria al olvido. Por ello, que un estudio crítico de la historia termine en un agravado rol del revisionismo histórico, es signo de no haber entendido esa economía de la memoria y el olvido. De no haber asimilado lo pasado con la frescura del hoy, de no haberlo hecho desde la vida, y para la vida, y no tan sólo en función de una interioridad histórica que no pueda desplegarse, porque le son vedados esos atributos hacia el externarse de lo creativo. Ahora bien, es curioso y propicio hacer referencia a los alcances de la ciencia en lo que concierne a las neurociencias y la misma psicología. Con esto se quiere dejar en claro, que la filosofía, la psicología y la psiquiatría podrían perfectamente contribuir con la historia crítica, desde un punto de vista que reafirma la integración del saber, ya no sólo para la salud de una nación, sino también para el mismo individuo o ciudadano del mundo. Por esa misma razón, es relevante indicar que ya Freud intuía que una experiencia vital, sea biológica o psíquica a partir de una experiencia particular que modifica la sinapsis ya nos dejaba entrever lo siguiente: *“Es interesante subrayar que en su “Proyecto de una psicología para neurólogos” Freud esboza un modelo neural de la mente en el que opera un mecanismo de aprendizaje similar. Postula, por ejemplo, que distintos conjuntos de neuronas se encargan de la percepción y de la memoria: los circuitos neurales que intervienen en la percepción establecerían conexiones sinápticas fijas que garantizan la precisión del mundo perceptual, mientras que los circuitos neurales que se ocupan de la memoria establecerían conexiones sinápticas cuya fuerza se modificaría con el aprendizaje. Esos mecanismos serían el*

fundamento de la memoria y de las funciones cognitivas superiores.”¹⁶⁷ Tras esta óptica de la psicología y las neurociencias. A la sazón, decimos que así como la psicología nos aporta lo suyo, la sociología y el tema del poder y el saber es otro prisma desde el cual poder observar como la historia crítica, en un primer momento Nietzsche le reprochó que nos separara de todas nuestras fuentes reales y legítimas en pos de un sacrificio que afecta al movimiento de la vida. Ahora bien, con el paso del tiempo ese mismo Nietzsche retoma en consideración lo que antes rechazaba, es decir, no es que tenemos frente a nosotros un primer Nietzsche y un último Nietzsche, eso puede ser de utilidad para la propedéutica de su complejo pensamiento fragmentario, pero en lo que atañe a su continuidad en su pensamiento filosófico, Nietzsche siempre es él mismo. Desde sus obras de juventud a sus obras de madurez. Ahora, es evidente que al retomar en consideración lo que antes sopesaba sobre la segunda intempestiva y los tres modos de la historia, en pos de la vida y la salud de la historiografía, se vuelve distinguida su genealogía de la historia, ante lo que fue anteriormente si se quiere una historia de la genealogía, en la medida de lo posible con sus ascetismos y contracaras de lo que significa hacer historia, ya desde la metodología de la “Ursprung” y la “Erfindung”, como también la “Herkunft” (Origen, Invención y Procedencia)¹⁶⁸. Es decir, es más sutil la diferencia entre ese origen clásico de los conceptos y las hazañas históricas, a la procedencia de los mismos, bajo esa denominada “historia de un error”¹⁶⁹, ya como una muletilla que dice mucho más, como lo infiere la misma temática nietzscheana. Por ello, se hace perspicaz hacer una “analéctica” sobre la relación entre la genealogía y la

¹⁶⁷ Kandel, Eric, R, *En Busca de la Memoria: Nacimiento de una Nueva Ciencia de la Mente*, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 235.

¹⁶⁸ Cfr. Foucault, Michel, *Microfísica del Poder*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1992, Dicit: Ocorre también que Ursprung sea utilizado de un modo irónico y peyorativo. Por ejemplo, ¿en qué consiste este fundamento originario (Ursprung) de la moral que se busca desde Platón? «En horribles pequeñas conclusiones. Pudenda origo»6. O aún más: ¿dónde hay que buscar este origen de la religión (Ursprung) que Schopenhauer situaba en un cierto sentimiento metafísico del más allá? Simplemente en una invención (Erfindung), en un juego de manos, en un artificio (Kunststück), en un secreto de fabricación, en un procedimiento de magia negra, en el trabajo de los Schwarzkünstler⁷, Etiam: Nietzsche, *La Genealogie, L Historie en Hommage a Jean Hyppolite*, Ed. PUF, París, 1971. Págs. 145 -172.

¹⁶⁹ Cfr. Foucault, Michel, *Nietzsche, La Genealogía, La Historia*, Valencia, Pre-textos, 2004. Dicit: [...] superflua, en todas partes rebatida, ¿no es todo eso una historia, la historia de un error, llamado verdad? La verdad y su reino originario han tenido su historia en la historia. Apenas salimos de ella “en el instante de la sombra más corta”, y ya la luz no parece venir del fondo del cielo y de los primeros momentos del día, p.22, – Crepúsculo de los ídolos, Como el “mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula”.

historia, con la implicancia de sus tres modos de historia, principalmente la crítica, ya que en ella se puede acaparar los errores de esa “historia de un error”, teniendo previamente en vista a la historia monumental y anticuaria. Ahora bien, en un cierto sentido, la genealogía vuelve a tres modalidades de la historia, donde Nietzsche reconocía en el año 1874, que la segunda intempestiva era ese tiempo nuevo e interruptor de una secuencia lineal y teleológica del destino occidental. Mas en ese entonces él rescataba los tres tipos de historia en función de la vida. Donde primaria el acto de crear y afirmar. Aunque luego el filósofo de Sils María vuelve sobre este tema, y reconoce que han de ser apreciados los tres tipos de historia, de una manera metamorfoseada. Dando lugar a lo siguiente: *“La veneración de los monumentos deviene en parodia, el respeto de las antiguas continuidades deviene disociación sistemática; la crítica de las injusticias del pasado por la verdad que el hombre detenta hoy deviene destrucción del sujeto de conocimiento por la injusticia propia de la voluntad de saber.”*¹⁷⁰ Tras esta analéctica comparativa, hemos de propiciar aquella aura de la historia que busca en las tres modalidades, lo esencial, para no apabullar a la vida de historias insensatas y variadas “razones” enciclopédicas del sistema que esquematiza para acumular fascinación inaudita, y mata el espíritu de aquellas ciencias que brotan de la vida, con ese instinto creador que se apoya en la connaturalidad de la fuerza plástica.

6.4. El Instinto Creador como Fuerza Plástica.

La idea de la “fuerza plástica” es un concepto y un disparador central de la Segunda Intempestiva y en la obra póstuma. Ella hará de guía y matriz de todas las formas de asimilación y de capacidad de ese inherente confrontar el pasado al servicio de la vida, de tal modo, que no se reduzca a un mero “conocimiento interno”, sino que pueda “externarse” de manera creativa e instintiva. Ese externar debe dar a conocer aquello que se mantenía oculto, ante la inmediatez del presente, una vez que se ha asimilado la savia

¹⁷⁰ Foucault, Michel, Nietzsche, La Genealogía, La historia, Valencia, Pre-textos, 2004, p. 75.

fructuosa del pasado. Ahora, así como Goethe¹⁷¹ tres años antes de su muerte le expresó a Eckermann que el convencimiento o concepto de perduración nos viene a nosotros del concepto de “actividad” y uno está actuando sin descanso hasta su final, entonces nuestra naturaleza está obligada a indicarnos otra forma diferente de existencia, si es que la de ahora es ya incapaz de sustentar mi espíritu y actualidad. Como ya ilustrando lo que se trataría con posterioridad en la segunda intempestiva. Más concretamente con respecto a la historia, el tiempo y la vida. Es decir, esa actividad es la asimilación del espíritu capaz de ser testigo de una fuerza plástica que a su vez busca la actualidad instintiva de todo acto creador. Ya sea en la soledad de toda soledad, como en el camino del creador, o en la valentía de ese acto creador que conjuntamente con su presente ve en el pasado la oportunidad de poder juzgar con sensatez aquello que nos hará buscar el aura de un nuevo horizonte: *“Trazad a vuestro alrededor el cerco de una esperanza grande y extensa, de un empeño esperanzado. Formad en vosotros una imagen que corresponda al futuro y olvidad la falsa creencia de ser epígonos.”*¹⁷² Porque justamente, se os hará imposible poder comparecer ante la fuerza plástica si somos discípulos entusiastas que siguen las tendencias artísticas, científicas o filosóficas de un maestro determinado, escuela o generación anterior. Ante todo esto, cabe agregar que así como se ha luchado y mitigado contra esa historia colosal que busca registros y números cuantiosos de hazañas para la disección de la vida, también se ha de reflejar toda esa singularidad de la llamada “cultura alemana” de la cual es crítico el mismísimo Nietzsche. Una cultura pesada, demasiado pesada, para los espíritus libres de la fuerza plástica y sus creaciones. Ahora bien, esa pesadez no siempre condice con la “enfermedad”, concepto ya tratado por Nietzsche y numerosos autores, tales como Miguel de Unamuno. Dado que, también dentro de una convencional salubridad también se pueden hallar caracteres pesados y contaminantes de la vida. Por ejemplo, es muy común a esos trastornos de ansiedad y de obsesivos ritos de control y compensación de una enfermedad que va minando la naturalidad de la vida psíquica y biológica, y por qué no, social. Ahora bien esa enfermedad también puede crear el ambiente propicio para una creación especial y salvífica, desde el punto de vista personal del autor y hasta las secuelas que pueden dejar ciertas huellas de una sangre que

¹⁷¹ Cfr. Nietzsche, Friedrich, *Intempestiva I, Sobre David Strauss*, Madrid, Alianza Editorial, 1988. p. 245.

¹⁷² Nietzsche, Friedrich, *Sobre la Utilidad y el perjuicio de la Historia para la Vida*, Op. Cit., p. 91.

canta enfermedades nuevas y originales de creación: *“Existe un canto de la sangre, de la carne y de los nervios. De ahí que casi todas las enfermedades tengan propiedades líricas. Sólo quienes perseveran en una intensidad escandalosa permanecen indiferentes frente a la enfermedad, la cual produce siempre un ahondamiento íntimo”*¹⁷³ Un ahondamiento que produce y crea a partir de la nostalgia de un pasado, que necesita ser asimilada por esa fuerza plástica capaz de encontrar en ese instintivo dolor, las acechanzas de la creación genuina a lo largo de la historia de un hombre, su pueblo y su cultura. La historia de una melancolía que dista de ser unánime y uniforme con respecto a los distintos tipos de la melancolía. Lo que se sabe es que muchos artistas han creado gracias a esa enfermedad de la melancolía. Y justamente allí lo ahistórico y lo histórico logran esa plasticidad necesaria para flexibilizar la tensión de un pasado hostil y de su memoria consecuentemente ofuscada. Por ello, no nos ha de extrañar que autores como Hölderlin, Kliet, y Nietzsche hayan soportado su propia singularidad, pero no en función de esa “cultura alemana”, sino a causa de esa “formación alemana” que fue minando su genialidad en detrimento de su salud personal. Se dice que sólo aquellas naturalezas de hierro, tales como Beethoven, Goethe, Schopenhauer y Wagner pudieron mantenerse en pie. Aunque también en éstos se muestra el efecto de la fatigosa lucha y la tensión en muchos rasgos y arrugas: su respirar se hace pesado y su tono se vuelve con facilidad demasiado violento.

Por otra parte, antes de desplegar los relevantes elementos del instinto creador como fuerza plástica, es necesario volver a lo que se mencionó en los primeros capítulos de esta tesis sobre las vísceras de un Nietzsche histórico. Las Vísceras históricas de Nietzsche apelan a una emergencia sanitaria de nuestra cultura, por eso, él nos dice: *“Mi instinto de limpieza posee una susceptibilidad realmente inquietante, de modo que percibo fisiológicamente, huelo la proximidad o ¿qué digo? Lo más íntimo, las vísceras de toda alma. Esta sensibilidad me proporciona antenas psicológicas con las que palpo todos los secretos y los aprisiono con la mano”*¹⁷⁴ Por ello, Nietzsche aboga por una perspectiva histórica en la cual se privilegie la actitud no histórica de poner en primer lugar la existencia, y por ende el olvido y la transfiguración. Qué más da que aquellos hombres

¹⁷³ Cioran, Emil, En las Cimas de la Desesperación, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2009, p. 16.

¹⁷⁴ Nietzsche, Friedrich, Ecce Homo, Por qué soy tan sabio, 8 KSA 6-275; apud edición castellana p. 33.

suprahistóricos se muestren como más ilustrados, si su afán por aproximarse a la historia como fenómeno del conocimiento debilita y enferma la vida. De tal modo, que incluso en pleno siglo XX, tras la segunda guerra mundial, han quedado vestigios de interpretaciones históricas sobre la experiencia traumática y existencial de la guerra, ya sea bajo la óptica de una historia monumental que busca salvaguardar las grandes epopeyas de esa guerra, o la anticuaria que insta a conservar esos gestos de heroicidad dentro del caos moral y ético que trae aparejado una guerra. No le interesa a esta historia justificar la guerra, simplemente intenta describir y si tomar partido por un revisionismo histórico a modo de culpa y estigmatización de aquello que podría haber sido para otros una extraña forma de progreso para la Alemania de ese entonces. Tanto Nossack, Kluge y Sebald señalan el peso de la historia y su fuerza de gravedad. Pero difieren en el modo según el cual se puedan imaginar nuevos comienzos tras una tragedia como la guerra. En Nossack, por ejemplo, esa experiencia traumática trasciende a través del discurso de una memoria herida y rememorativa que busca argumentos existencialistas de la libertad respecto de la historia, e incluso surge un sentimiento de felicidad, de vitalidad tras tanta pulsión de muerte. Este sentimiento de felicidad responde o es causado por la pérdida total del pasado, que se representa como un cuento de hadas: *“Había una vez un hombre que no había nacido de una madre. Un puño lo empujó desnudo al mundo y una voz gritó: “a ver cómo te las arreglas”. Entonces él abrió los ojos y no supo qué hacer con lo que le rodeaba. Y no se atrevía a mirar hacia atrás, porque atrás sólo había fuego”*¹⁷⁵ Ante los paradigmas secundarios de una guerra con respecto a lo vivencial, psicológico y social, tras el derrumbe de una civilización y su ciudadanía. Tan sólo quedan estas posturas y este tratamiento del tiempo pasado, y de la memoria que sea capaz de extraer la plasticidad necesaria para adecuarla a un presente esquivo y dificultoso.

Antes de poder desplegar los elementos relevantes del instinto creador como fuerza plástica, hemos de clarificar que entendemos por elementos, cuando hablamos de ellos, con relación al acto creativo por parte de esa fuerza plástica que de alguna manera centraliza el equilibrio o surca el centro de gravedad sobre esta disciplina tan inconsistente que ha sido la historia desde los influjos de Hegel. En un primer momento

¹⁷⁵ Nossack, Erich, *Der Untergang*, Fráncfort Del Meno, Suhrkamp, 1963, p. 29. Apud: Huyssen, Andreas, *Modernismo después de la Posmodernidad*, Buenos Aires, Editorial Gedisa, S.A., 2010, p. 168.

su consistencia está dada por el grado de energía que sea capaz de recibir por parte de un pasado, o simplemente de hechos que ya físicamente no existen, como son aquellos que trasuntan la historia en su esencialidad. Entonces esa energía como primer elemento debe ser lo suficientemente flexible, plástica, valga la redundancia, ecuánime en función a su adaptabilidad, con todo lo que tiene que recomponer de un tiempo pasado, y en vistas de un porvenir inmediato, es decir, sin llegar a ser un estadista que tiene que dirimir una determinada política de estado. Ahora bien, también curar viejas heridas, que permitan evolucionar a lo largo de una cultura que siempre se renueva con sus generaciones venideras. Y principalmente reconstruir lo que está averiado, roto, para poder hacer de la continuidad una virtud cívica y creativa de una historia que no debe ser disecada en ningunos de los vicios que se pueden atisbar en las tres modalidades de historia. Finalmente el último elemento clarifica lo que se acaba de expresar, con respecto a esa continuidad cívica o “creativa” es decir, se debe en función del presente y del futuro considerar todas las épocas y fehacientemente el conocimiento de ellas mismas sobre un pasado que nos interpela, pero siempre y cuando lo que está en juego es nuestro inexorable presente y nuestro anhelado futuro. Todo esto en función de lo que se va encadenando con su medular gravitación, a saber: la “cuestión” de la “felicidad” en Nietzsche, como ese itinerario que va desde la memoria hacia el olvido. Puesto que la vida es tránsito hacia el olvido. No tiene memoria. Solo avanza sin mirar atrás. Y por todo ello, y por lo que significa esa gravitación, podemos aseverar que en estas instancias del derrotero acanalado, con remaches, y cortes, con martillazos y baile rumiador se ha intentado dar pasos hacia adelante, nunca en falso, pero también pasos hacia atrás, como si la misma genealogía de la que tanto se jacta el filósofo de Sils María, fuera también nuestra herramienta para ir surcando un propio camino que tiene senderos frondosos en ese bosque profundo y fragmentario como es el pensamiento de Nietzsche. Y esa gravitación es totalmente diferente a aquella que insta a los “ojos de la razón”, a la caducidad, a la muerte, en virtud de una promesa de salvación o bajo la tutelar de un Espíritu que se autoafirma. Por ello, el fin de todo acto creativo, inspirado por esa fuerza plástica nunca será la realización de la idea de libertad, entendida bajo las consignas de Hegel, ni mucho menos ese camino estará plagado de ruinas racionales, que hubo de dejar la gran protagonista de la “Razón” y sus derivados, como también aquella pureza de

racionalidad que nunca termino de desenredarse de los esquemas de un sistema. A la sazón, decimos que tras esta problemática de la segunda intempestiva y lo que significa la historia, cada una de ellas y su relación con aquel instinto creador como fuerza plástica, homologamos que el fin es, para Nietzsche, la “felicidad” y ella dependerá de cierta capacidad de olvido, de cierto vivir de manera no-histórica. Dado que, tanto la “enfermedad histórica” como ese acerbo infernal de la historia, ha debilitado la capacidad plástica de toda acción creadora. Por ello, se vislumbra en todo instinto creador, una cuota de juventud que nos recuerda lo importante que significa conservar una atmósfera envolvente hacia un horizonte de autodeterminación vital. Ya que podemos correr la suerte contraria de sentirnos abatidos por toda esa magnánima terquedad de la historia: “[...] y lo logra porque desplazándole continuamente al hombre las perspectivas del horizonte, eliminando una atmósfera envolvente ya no le permite sentir ni actuar de modo no histórico. Entonces el hombre se retrae de la infinitud del horizonte hacia sí mismo, al diminuto ámbito egoísta y allí no puede sino volverse enjuto, reseco; tal vez llegue a la inteligencia: jamás a la sabiduría”¹⁷⁶ Esto se apoya, de alguna manera, en lo que se apaga con el culto a la ciencia, y se revive con el sabernos jóvenes y vitales ante los poderes dispensadores del arte y la religión. Ahora bien, también es cierto y auspicioso, dar en el blanco como aquel arquero nietzscheano, ya ni siquiera aristotélico, para entre dichos, aseverar que la historia y el exceso de esa conciencia histórica, es causa permanente de una incapacidad para producir nuevas formas: “El exceso de conciencia y de conocimiento histórico es causa al mismo tiempo de la incapacidad de producir formas nuevas y del “remedio”, aún peor que el mal, para esta incapacidad; es decir, el eclecticismo historicizante.”¹⁷⁷ Más no es sólo esa cegada exacerbación de la historia, sino también el programa de estudios de toda una cultura “alemana” y “europea”. Justamente ya en las conferencias de Basilea, un joven Nietzsche hacía alusión a estos programas de formación. Aunque también estos programas de cultura y formación están ligados según Vattimo, a relaciones directamente funcionales con la formación de la fuerza de trabajo social. En definitiva, se intenta controlar los contornos de una cultura que desdeña los vasos vivificantes de toda vida y su despliegue. Por ello, como se

¹⁷⁶ Nietzsche, Friedrich, *Sobre la Utilidad y el Perjuicio de la Historia para la Vida*, Op. Cit., p. 136.

¹⁷⁷ Vattimo, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, RBA S.A., 2012, pp. 47-48.

adelantó hace poco, es recurrente el hecho de cultivar una memoria refrescante con relación a esa ya denominada “enfermedad histórica”: “[...] lo que puede ayudar a la cultura actual a curarse de la “enfermedad histórica” y de la decadencia es el recurso a las potencias suprahistóricas, o eternizadoras, del arte y la religión.”¹⁷⁸

Por otra parte, es importante destacar que tanto el aspecto instintivo, como creador, y desde la cúspide de la fuerza plástica, se ven entre tocados por la anuente relación entre lo plástico y lo centáurico, los rasgos fundamentales de la creación artística en Nietzsche. Ahora, esta creación resulta sumamente curiosa y reveladora con respecto a su originalidad y los acentos que repercuten a lo largo del pensamiento fragmentario del filósofo de Sils María. Tan sólo un instinto creador como el de aquel taciturno que remeda a un eremita del lenguaje puede ser cristalizado en la pura ciencia, o en esa llamada “ciencia histórica”, doblegando las esperanzas del metafísico artista que tan sólo anhela, tras un gran anhelo, las “islas afortunadas” de una imaginativa risa. En cuanto a la versatilidad de Nietzsche, se puede apreciar en ella misma, ese maleable don de plasticidad, que auguria la unificación entre dos tensiones, una provocada en el “Origen de la Tragedia” cuando se hace mención a la *Kunsttrieb*, instinto artístico griego, y de la concepción trágica de la existencia y al *Erkenntnistrieb*, instinto de conocimiento que comanda a la ciencia y al socratismo que habría determinado la decadencia de la civilización Helénica. Pues, tras esta tensión nos cabe decir: ¡Oh musa! no dormites en la órbita perfecta, porque siempre darás cantidades. Las cualidades son centauros. Y así se afirma y se comparece ante esa majestuosidad de lo centáurico:

Más allá de la oposición inicial entre instinto artístico e instinto de conocimiento, el autor va a construir numerosos términos asociados al *Trieb*, para caracterizar las diversas conductas del hombre, como *Kulturtrieb*, *Wissentrieb* etc. Conforme ese modelo explicativo, toda conducta es atribuida al predominio de un instinto específico; en los griegos trágicos predomina el instinto artístico, ya en Sócrates y Platón prevalece un instinto de conocimiento. Cabe entonces preguntar –aplicando ese criterio explicativo al propio Nietzsche–

¹⁷⁸ Vattimo, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, Op. Cit., p. 49.

¿Qué es lo que permite a un hombre conjugar impulsos artísticos, científicos y filosóficos? Nos encontramos con un pensador singular que plasma una multitud de tendencias diversas y hasta contradictorias. Por ese motivo, el joven filósofo destaca que se siente tomado por un proceso de centaurización.¹⁷⁹

Proceso que arremete contra esos críticos que ven en Nietzsche un principio de charlatanería, o simplemente una “enfermedad”. Ya se ha hablado mucho al respecto; lo que sí es relevante, es encontrar en ese proceso de centaurización, la plasticidad necesaria para declarar que los instintos que nos favorecen son creadores. Tras la fenomenología de un instinto creador se ha de saber apreciar su grado de plasticidad con relación a su contexto histórico. Y esa plasticidad está hecha de memoria y olvido, principalmente de olvido. Un olvido que crea desde su angustia y desde su placer: “*La creación, ese hacer cosas con la angustia (como decía Rilke), es lo que nos permite caminar por el desierto sin transformar en desierto la propia vida.*”¹⁸⁰ Ya que de desiertos y olvidos tan sólo han de esculpir las almas, aquellas angustias que debilitan la memoria, la historia y la creación. Por eso mismo, como lo adelantó Borges: “las memorias no son más que las grietas del obstinado olvido”. Agrietado el carisma de la creación, los instintos se encuentran desorientados y ciegos con respecto a la vida creativa de una memoria que conserva y un olvido que intenta soltar para poder volver a crear.

Finalmente, se ha de buscar en la actividad del poeta y del músico, aquel instinto creador que vivifica la constelación de la “felicidad” por medio de esa fuerza plástica. Un poeta que resignifica lo histórico, y busca en la flexibilidad de su arte la felicidad de esas cosas imaginarias, como lo expresa bien Nietzsche en “Aurora”. Ahora bien, hemos de hallar en los poetas cabales, aquella ánima especial que enaltece todo lo que trasunta su devenir en parámetros históricos. Por ello, se ha de proferir: “*Dichter sind heilige*

¹⁷⁹ De Barrenechea, Miguel Ángel, *Ciencia, arte y Filosofía en la Obra de Nietzsche: Una Perspectiva “Centáurica”*, Apud: Ambrosini, Cristina; Mombrú, Andrés; Méndez, Pablo, Nietzsche y la Ciencia: Modulaciones Epistemológicas III/, Remedios de Escalada, Edunla, 2016, p. 114.

¹⁸⁰ Cragolini, Mónica, B, Una Introducción al Concepto de Nihilismo. Caminar en el Desierto, Clarín – Cultura –y La Nación, 20 de octubre de 1994.

Amphoren, Wo der Wein des Lebens aufbewahrt wird, Der Geist der Helden.”¹⁸¹ Las ánforas representan esa conservación de la historia, la memoria sagrada de aquellos hechos que han enaltecido a la cultura en cuestión. Y los poetas son testigos y creadores a la vez. Porque tras el vino de la vida, han de proliferar las expresiones humanas de todos los saberes en cuestión. Por último, los poetas son héroes que hacen ínsito el instante creador con el instante historizante. A diferencia de los historiadores de la modernidad, o de ese “hombre débil” como lo describe Nietzsche, los poetas son otra forma de expresividad y comprensión de la historia. Que no dejan lagunas memoriosas de un ofuscamiento que puede debilitar a la fuerza plástica que los arroja hacia el embebecimiento del instante creador. Pues, así también, surge otra fuerza genuina, sonora y aglutinante para todas aquellas almas que no se fagocitan ante las melodías. El músico también nos ofrece su instinto creador, aún más intenso y ardoroso, más convocante y auspicioso. Desde el hechizo wagneriano a la conquista de George Bizet, allí mismo el ejemplo de una conversión. Nietzsche también entretejió una filosofía de la música, que llevo a cada rincón de su decepción para con el mundo. La diferencia entre esa filosofía de la música y su propia filosofía, estaría dada, en que en la primera sigue paso a paso a Schopenhauer y Wagner, hasta su desencanto con este último. En su propia filosofía en cambio se nota el distanciamiento oportuno de Nietzsche para con sus maestros. Ahora bien, ya se puede apreciar como desde la música también se hace más intenso ese instante creador. Pues, tanto al poeta como al músico les pertenece ese mundo del arte, es decir, la felicidad como arte, antes mencionada en capítulos anteriores. Esta felicidad como arte responde de alguna manera a ese principio creador del instante que crea, y una prueba de esa complacencia es la relación que se establece entre el arte y la filosofía: *“El arte y la filosofía están ligados de modo indisoluble precisamente en la medida en que cada una de estas dos dimensiones constituyen un problema para la otra. Además: el arte es*

¹⁸¹ He propuesto aquí mi propia traducción debido a las siguientes razones: (...) Los poetas son ánforas sagradas, donde se conserva el vino de la vida, El espíritu de los héroes. Estas razones son las siguientes: Estamos ante un texto de Hölderlin, su alemán es bastante dificultoso, y traducimos el verbo “aufbewahrt” como conservar, en vez de guardar, debido a la precisión que exige el concepto de ánfora, además en esa etapa no se debe traducir lo sagrado por santo, ya que se hace alusión a Hölderlin y la etapa donde se mira lo griego como una especie de Weltanschauung. Cfr. Hölderlin und das wesen der Dichtung, Apud; Das innere Reich. 3er. Año, 1936-37; 1065-78. Munich, 1937.

siempre una presencia amenazadora e inquietante para la filosofía."¹⁸² Inquietante relación, y fructífera combinación de vida, vida del pathos y de la especulación en función de esa supuesta "autonomía". Mucho se ha hecho alusión a la autonomía del arte, pero ese es otro tema, y justamente la intención de esta mención es no irnos de foco. Ahora, tras la constelación de la "felicidad" tan recurrente a lo largo de este itinerario, y el planteo ya consumado del instinto creador como fuerza plástica, y de la ejemplificación con la actividad del poeta y del músico, nos cabe señalar como relevante la aplicación de todo esto en función del contexto ya explicitado en el Anexo I, es decir, a la cobertura: de Devenir, Arte y Vida¹⁸³. Una tríada donde se condensa toda la razón de ser de esta cuestión de la "felicidad en Nietzsche. Un devenir que desde el mismísimo Heráclito fue descrito y nos anticipa el falseamiento que hacemos de los sentidos en pos de esa señora razón. Como también manifestando ese cambio, ese mostrar el perecer, al igual que todo ese "mundo verdadero" que no es otra cosa que un añadido mentiroso. El arte y su propia esencia que no es otra cosa que ser "función de la vida" donde alcanza su mayor punto de expresividad, y justamente es con "El Nacimiento de la Tragedia" donde se ve el arte desde la perspectiva de la vida. Y finalmente la Vida, que no es otra cosa que "voluntad de poder" y fehacientemente algo más que eso no puede ser. Dado que, algo vivo quiere antes que nada dar libre curso a su fuerza, a su inocente devenir, al superhombre en cuanto meta suprema de la creatividad, y salto cualitativo de esa felicidad que se regodea de vida.

¹⁸² Cacciari, Massimo, *El dios que baila*, Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 90.

¹⁸³ Diríjase al Anexo I, Esquema Integrador, para una mejor comprensión del mismo y de toda su cosmovisión.

7. Conclusión

“Yo soy así. O me olvido de inmediato o nunca lo olvido”

Samuel Beckett

Así como se habla del “último hombre”, haciendo alusión a Nietzsche y a esa felicidad inventada por esos hombres, podemos hacer referencia al “primer hombre” de Camus. Ya que en éste, el hombre se realiza a sí mismo, es decir, tiene reminiscencias de Nietzsche, pero ya no con el “último hombre”, sino con el superhombre. Una vez despejadas las diferencias entre el superhombre de Nietzsche y el “primer hombre” de Camus se establece esa comparación tan sólo para señalar que la felicidad indefectiblemente ha sido inventada por los hombres. Con ello se quiere resaltar el marco teórico de nuestro cometido a lo largo de este itinerario que va de la memoria al olvido. Ahora bien, desde esa filosofía iconoclasta hasta los primeros atisbos del sentido metafísico del olvido nos encontramos ante la liberación y la sabiduría de la desconstrucción por parte del golpe de gracia de ese martillo. Allí se produce el primer desencanto por parte de los hijos de Occidente. Se ha des-ocultado el velo de toda una fascinación por la razón. El olvido trasunta la bifurcación de dos tipos de olvido en una misma constelación, es decir, en la misma felicidad entendida desde la apertura de la vida y sus connotaciones artísticas. Como también entendida desde un olvido que es ahistórico y otro es deshistorizante. Hasta allí está presente esa bifurcación, pero ella misma es superada por el sentido nihilista del olvido. Este sentido del olvido ante todo presenta las características del nihilismo, es pasivo, activo, negativo y reactivo. Ahora bien, con él se instaura el último movimiento de toda una arquitectura que nos remite a la voluntad poder y al sentido general y específico de la “felicidad”.

Por otra parte, se ha de valorar y efectivizar las distinciones con respecto “al olvido de la diferencia” temática tan importante para poder desentrañar el nudo que todo lo unifica tras la construcción de un mundo sea éste aparente o verdadero. Allí también nos encontramos ante la ingeniería de una raíz psicológica de la diferencia, que nos lleva

por el derrotero del conocimiento y sus engaños. Dado que, se olvida así que el conocimiento es una ilusión. Es una ficción que sujetos humanos precarios e indefensos se inventaron como forma para sobrevivir. Se olvida también, así la tarea constitutiva antropomórfica del conocimiento. Aquí justamente, se hace evidente la intervención de la obra de Nietzsche que nos ilustra con su inmediatez, es decir, “sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. Ahora bien, también se hace evidente toda la ingeniería de la verdad, en relación con una memoria que reprime y otra que representa. Tras el trauma o los trastornos de ansiedad, y más exclusivamente el “toc” podemos observar conductas que responden a esos traumas y trastornos, desde la memoria “ofuscada” o memoria emocional trastocada. Aquí es donde en un momento, tanto la psicología y la psiquiatría y las ciencias neurocientíficas juegan su papel primordial con relación a la temática que nos convoca. La cuestión de la “felicidad” en Nietzsche. Un itinerario desde la memoria al olvido, no incluye tan sólo temáticas filosóficas y sociológicas en su defecto. Sino también los principios que rigen las conductas humanas dentro de un campo interdisciplinario, que enriquece la mirada y los puntos de abordaje de esa problemática como es el de la memoria. Ahora bien, tanto los fenómenos mnémicos como aquellos que responden a un punto de fuga, de extravío necesario como es el fenómeno del olvido, son estudiados de manera conjunta y ante desafíos interdisciplinarios que ahondan en la riqueza de dicha problemática. Entonces se ha de enmarcar todos esos trastornos de ansiedad y de una traumática relación para con la memoria dentro de lo que Nietzsche considera problemas de una memoria ascética, sí aquel ascetismo transfigurado en las costumbres humanas y dentro de la lógica de la memoria que fagocita dentro de otra, intercalándose una actividad intersubjetiva que tan sólo pide por un olvido diferenciador y liberador. Por ello, después se intentará atenuar a esa memoria ofuscada, con el llamado “abandono del olvido” o “metafísica del abandono” haciendo referencia a una economía del olvido que nos ubica en el centro del sentido metafísico del olvido. En cuanto al funcionamiento neurológico y las ciencias cognitivas, se hace relevante determinar los acaecimientos mentales, aquellos no suceden por casualidad, sino que se producen porque responden a las leyes científicas. Ya que las asociaciones de la memoria de una persona poseen un vínculo causal con los sucesos reales de su vida. Y por ende, se entroniza una memoria que de ser emocional

puede pasar al plano visual. Ahora, no obstante, ese tipo de memoria visual ha de responder a un principio rector de la organización del mismo cerebro, donde cada proceso mental, sea perceptivo, emocional o motor. Es inscripto en los canales estrechos de una memoria encantadora. El mismo se basa en distintos grupos de circuitos neurales que se caracterizan por disponerse de una manera ordenada y jerárquica en unas regiones concretas del cerebro.

Desde la perspectiva, del sentido nihilista del olvido hemos de vislumbrar una tercera vía en lo que compete al tema del olvido en Nietzsche. Todo ello, supeditado al gran tema de la economía del olvido, que de manera clara y concisa nos ilustra al respecto, la Doctora Virginia Cano. Ya desde la problemática del olvido y sus dos tipos de olvido antes mencionados, con la incursión del sentido nihilista se inscribe un tercer olvido que a modo de superación, ya no analógica o analéctica sino de raigambre psicológica nos marca el centro de gravedad de los temas subsiguientes al sentido nihilista del olvido. Ahora bien, cabe señalar y no olvidar -valga la ironía- el tema del inmemorioso que niega porque posee la fuerza para la creación. Justamente tras el sentido nihilista del olvido existe una seguidilla de temas centrales para nuestro cometido que están ligados con ese inmemorioso, que juega, que humoriza un pathos, que se ríe para poder crear nuevamente. Por ello, tanto la voluntad de poder, como la temporalidad y la felicidad harán la diferencia con respecto a la resolución de la problemática planteada en esta tesis. Ya no cabe otra configuración que aquella que nos remite directamente a un tema importante y orbitante como es la “felicidad” y ese itinerario intermitente e interminable como es aquel que se posa en la memoria y decide perderse en el punto de fuga de un olvido. Ahora, ese eterno retorno, uno de los ápices en cuanto a la centralidad del pensamiento nietzscheano. Debe ser explicitado como el punto de inflexión de todos los tópicos que merodean al pensamiento fragmentario del filósofo de Sils María. Y una forma de orbitar ese eterno retorno es hacer que la eternidad coincida con un tiempo que no se acaba, que no tenga ni principio ni fin; ¿pero es posible todo eso? No de ninguna manera dirán los escolásticos y clásicos filósofos del tiempo y la historia. Quizás al estilo de un Boecio con respecto a la simultaneidad de la eternidad concebida por él. Mas el sustituto intemporal es, desde luego, el “tiempo circular”. Pues

lo que se desea es hacer eterno el ahora fugaz y amenazado de muerte. Por ello, proferimos que el pensamiento del eterno retorno nos permite poner de relieve la unicidad de cada instante, a pesar de su esencialidad efímera, Por eso, la importancia del momento presente tan valorado por los estoicos y epicúreos con sus respectivas diferencias. El tiempo no debe caminar hacia atrás, lo que ha sido por algo será; existen voluntades que no pueden remover lo que nos depara el destino. Allí entra en juego el “amor fati” y el hecho de amar nuestro destino. Por esa misma razón, El origen de la tragedia nos muestra que se consideraba prioritario vivir el presente con entrega. Cabe aclarar que aquí no se trata de un simple *carpe diem*, sino de una intensidad de vida, que nos remite a esa felicidad remota y humana, demasiado humana. Por eso mismo, en “Así Habló Zaratustra” se repite mucho la idea de que uno debe bendecir el hoy y amar la tierra, valiendo la pena vivir en ella como si se tratara de una fiesta eterna del instante. Una vez explicitado el eterno retorno, hemos de inclinar la balanza hacia el tema de la “felicidad” propiamente dicha. Siguiendo el comienzo de este trabajo, y el plan que le dio vida, entendemos como necesario dar una secuencia simple pero válida para poder contextualizar los cuatro tipos de felicidad que se trataron a lo largo de este itinerario. Memoria, olvido y “felicidad”, vida rotunda y contundente del metafísico artista, del superhombre creador, del camino del creador propiamente dicho. Del instinto creador como fuerza plástica, y allí se integra al tema de la historia con las segundas intempestivas y el resto del cuerpo nietzscheano, como signo de que estamos siempre ante el mismo Nietzsche, independientemente de la propedéutica que se aplique para poder comprender ese pensamiento tan fragmentario y poco sistemático como es el pensamiento del filósofo de Sils María. Ahora bien, tanto la felicidad como virtud, y la felicidad como razón, son ese aspecto negativo que hay que superar, como esa herencia que nos remite a un nihilismo pasivo como es la figura del camello. En tanto que la felicidad como voluntad de poder y como arte, son el aspecto positivo y reorganizador de la constelación de la “felicidad” y esa vida artísticamente bien lograda.

Por último, se ha de tener en cuenta el arte de la risa, sí la risa y el olvido de aquella meseta racional y sentenciosa. Una llanura presuntuosa como la misma razón, y juzgadora de toda condición “irracional” para muchos filósofos anteriores a

Schopenhauer. La risa del arlequín, del bufón, del alichino, tan necesaria y saludable para ese secular aburrimiento enciclopédico. Para ese ceremonial y rito intelectual del jorobado de la ciencia “pura”. Ahora bien, la risa no es aquí un rasgo de nivel secundario, sino la expresividad espontánea de la alegría que procura la creación de nuevos valores, que dan prueba de cierta adhesión incondicional a la realidad de la tierra. Es indefectiblemente necesario superar el estado de la pesadez, ya que es considerada por Nietzsche, como enemiga portentosa, puesto que ha creado el bien y el mal, incluso todas las demás antinomias que cargan a la realidad, quitándole toda inocencia y frescura. Una vez unificados todos los tópicos nietzscheanos, se puede inferir que el eterno retorno resulta ser un simulacro explicativo de un universo que resulta asfixiante, arrollador. Es decir, el eterno retorno como una propuesta ética emancipadora, donde es necesario reír, para asentir con un sí ¡lo quise así!, ¡lo querré así! Ahora bien, es relevante reconocer y hacer los hallazgos que sean necesarios con respecto, al sentimiento trágico de la vida, dado que, una manera de poder redimir ese sentimiento, es a partir o por medio de la existencia en el potencial del arte. Entonces terminamos acudiendo a esa tríada-cobertura de la justificación de la felicidad como arte, que nos interpela como la siguiente secuencia de: *Devenir, Arte y Vida*. Por ello, decimos que la vida es un constante devenir de creación y destrucción de ilusiones. De allí que para Nietzsche, la vida debe ser comprendida como un fenómeno estético, un devenir incesante de apariencias, que dan posibilidad a la creación genuina de ese instinto creador. Por último, cabe recordar que la felicidad del “hombre fuerte” consiste en considerar la vida como un juego, una comedia y un arte de la risa. Arte que nos recuerda que aquel arlequín, ha de bailar y reír, antes de proferir un juicio sentenciador y modesto. Ante la solemnidad seria y protocolar, demasiado protocolar de la lechuga que todo lo ve y todo lo oye, lo abarca y lo acierta. En definitiva, para Nietzsche la felicidad resulta ser un camino inventado por los hombres, porque mienten pero sin jactancia y sin ser un espíritu libre. También la felicidad no es algo externo, que viene dado desde afuera de los hombres, no es colectiva ni gregaria; la felicidad surge de las leyes propias del individuo, capaz de crearse a sí mismo, de reinventarse ante todos aquellos eternos retornos, donde la risa y el baile fueron testigos de aquella fiesta eterna y ahistórica que nos recuerda finalmente que la felicidad para Nietzsche, consistirá

entonces en el placer que se da con el aumento de la fuerza vital que hay en el sujeto y que es experimentado cuando se lucha contra el mundo por llegar a ser uno mismo.

8. Bibliografía.

Fuentes Principales.

- Nietzsche, F, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1980 (2ª edición mejorada 1988). Sus 15 volúmenes, que reproducen el texto de KGW exceptuando el de sus dos primeras secciones y el de la novena, se distribuyen de la siguiente forma: vols. I-VI: obras tanto publicadas como póstumas, vols. VII-XIII: fragmentos póstumos, vol. XIV: Introducción a la edición, siglas y abreviaturas, listado de los manuscritos conservados y comentario crítico a los vols. I-XIII y, por último, vol. XV: Crónica de la vida de Nietzsche desde abril de 1869 hasta enero de 1889, concordancia con KGW, listado alfabético de las poesías e índice de nombres de los vols. I-XIV. 17.
- Nietzsche, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*. Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Edición digital.
- Nietzsche, Friedrich, *Obras Completas*, Buenos Aires, Aguilar, 1967
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza. 1996.
- Nietzsche, Fridrich, *Aurora*, Madrid, Evergreen, 2019.
- Nietzsche, Fridrich, *Aurora*, Madrid, Evergreen, 2019.
- Nietzsche, Fridrich *Ecce Homo: Como se llega a ser lo que se es*. Trad. Andrés Sanchez Pascual, Alianza, Madrid, 2007.
- Nietzsche, Friedrich, *El Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sanchez, Pascual, Alianza, Madrid, 2004.
- Nietzsche, Friedrich, *El Ocaso de los ídolos*, Buenos Aires, Gárgola, 2014.
- Nietzsche, Friedrich, *El origen de la Tragedia*. Trad. Eduardo Ovejero Maury. Austral, Madrid, 2007.

- Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano*. Trad. Jaime Gonzáles, México, Editores Mexicanos Unidos, 1986.
- Nietzsche, Friedrich, *La Genealogía de la Moral*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *En torno a la voluntad de poder*. Barcelona, 1973. Editorial 62 S.A.
- Nietzsche, Friedrich. *La gaya Ciencia*. Madrid, Sarpe. 1984.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Alianza. 1983.
- Nietzsche, Friedrich. *El nihilismo: Escritos póstumos*. Península, Barcelona. 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y Mentira en sentido Extramoral*. Tecnos, Madrid. 1990.
- Nietzsche, Friedrich, *Acerca de la Verdad y la Mentira en Sentido Extramoral*, Chile, Universidad de Valparaíso, 2018.
- Nietzsche, Friedrich, *Intempestiva I, Sobre David Strauss*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre la Utilidad y el Perjuicio de la Historia para la Vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre la Utilidad y el Perjuicio de la Historia para la Vida*, Buenos Aires, Losada, 2014.

Fuentes secundarias

Libros:

- AVV. Nietzsche: Modernidad y política. Madrid, Dykinson. 2013.
- AA.VV. Alvarez, Ricardo (compilador). *La filosofía en el Siglo XIX, El siglo de los filósofos*. Buenos Aires, Prometeo. 2012.

- AAVV. Estudio sobre el crepúsculo de los ídolos de F. Nietzsche. Valencia, Universitat de València. 2010.
- AAVV. Weber Paulina Rivero (Coord.) Nietzsche, el desafío del pensamiento. México, Fondo de Cultura Económica. 2016.
- Abraham, Tomás. Historia de una biblioteca. De Platón a Nietzsche. Buenos Aires,
- Agamben, Giorgio, Creación y Anarquía: La obra en época de la religión capitalista, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2019.
- Ambrosini, Cristina, El Epistemólogo Intempestivo, Apud: Ambrosini, Cristina, Mombrú Andrés, Méndez, Pablo; Nietzsche y la Ciencia: Modulaciones Epistemológicas III/ Remedios de Escalada, Edunla, 2016,
- American Psychiatric Association. (APA 2002) Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales. DSM IV. Barcelona: Masson (original publicado en el 2000).
- American Psychiatric Association. (APA 2013). Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales. DSM V. Arlington VA: American Psychiatric Association.
- Aristóteles, Acerca del Alma, Buenos Aires, Colihue, 2015.
- Astrada, Carlos. Nietzsche: profeta de una edad trágica. Buenos Aires, La universidad. 1945.
- Astray Recuero, José Ramón. La cuestión de Dios. Diálogos con Descartes, Feuerbach, Marx, Nietzsche y Ratzinger. Madrid, Biblioteca Nueva. 2008.
- sudamericana. 2011.
- Ballanti, G., "Il Problema dell' Essere in Ludwig Feuerbach", en *Revista di Filosofia Neoscolastica*, número XLIII, Italia. (1951).
- Ballesteros, Jorge. El problema de Dios y otros problemas: ensayos y artículos - filosóficos. Buenos Aires, s.n. 1993.
- Bataille, Georges, Sobre Nietzsche: Suma Ateológica III/, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2018.

- Biser, Eugen. Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana. Salamanca, Sígueme. 1974.
- Bramajo, Ezequiel, Nietzsche y el Nihilismo: ensayo de una Transvaloración radical, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2017.
- Cacciari, Massimo. El Dios que baila. Buenos Aires, Piados. 2000.
- Camus, Albert. El hombre rebelde. Buenos Aires, Losada. 1967.
- Cardona, Carlos. Olvido y memoria del ser. Pamplona, EUNSA. 1997.
- Carrasco Pirard, Eduardo. Para leer Así habló Zaratustra de F. Nietzsche. Santiago de Chile, Editorial Universitaria. 2002.
- Cicero, Juan Carlos. *Nietzsche: páginas escondidas*. Buenos Aires. Editores Libreros. 1933.
- Cioran, Emil, En las Cimas de la Desesperación, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2009.
- Constantinides, Yannis, Nietzsche, el despierto; Ilustrado por Damien MacDonald, Buenos Aires, Cactus, 2019.
- Cragolini, Mónica B. Nietzsche, camino y demora. Buenos Aires. Biblos. 2003.
- Cruz, Juan Cruz, *Filosofía de la Historia*, Navarra, Eunsa, 2008.
- Cruz Prados, Alfredo, *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Navarra, Eunsa, 2007.
- De Anquín, Nimio, Escritos Filosóficos, Córdoba, Ediciones del Copista, 2003.
- De La Maza, Luis Mariano, Knoten und Bund, zum Verhältnis, von logik, Geschichte und Religion in Hegels “Phänomenologie des Geistes”. Bonn: Bouvier. (1998).
- Deleuze, Gilles. El anti-edipo: capitalismo y esquizofrenia. Barcelona, Paidós. 1985.
- Deleuze, Gilles. Nietzsche y la filosofía. Anagrama, Barcelona. 1971.
- Descartes, Renato. Obras Filosóficas. El ateneo, Buenos Aires. 1954.

- Dumoulié, Camille. Nietzsche y Artaud. Por una ética de la crueldad. Siglo XXI editores. Madrid, 1996.
- Elíade, Mircea. El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición (trad. de Ricardo Anaya). Emecé editores. Buenos Aires, 2001.
- EY, H., BERNARD, P., BRISSET, Ch. Tratado de Psiquiatría. 8ª edición. Barcelona: Masson; 1994.
- Fava, Antonio, La Máscara Cómica en la Commedia dell 'Arte: disciplina de actor, universalidad y continuidad de la improvvisa, poética de la supervivencia, Buenos Aires, Libros del Balcón, 2018.
- Fink, Eugen. La filosofía de Nietzsche. Madrid, Alianza. 1976.
- Fries, Heinrich. El nihilismo. Barcelona, Herder. 1967.
- Foucault, Michel, Microfísica del Poder, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1992.
- Foucault, Michel, Nietzsche, La Genealogía, La historia, Valencia, Pre-textos, 2004.
- Gadamer, Hans Georg, La Dialéctica de Hegel, Madrid, Ediciones Cátedra, 2000,
- Galimberti, Katja. Nietzsche. Una guía. Buenos Aires, Nueva Visión. 2004.
- Gama Barbosa, Luis Eduardo. Nietzsche y la hermenéutica contemporánea. España, EAE. 2012.
- Garrigues, Antonio. Balada sobre la nada. Homenaje a Xavier Zubiri. Madrid, 1970.
- Granja Castro, Dulce María, Lecciones de Kant para Hoy: Virtud y Felicidad: La Doctrina Kantiana del Bien Supremo, Barcelona, Anthropos Editorial, 2010.
- Givone, Sergio. Historia de la nada. Buenos Aires, AH, 1995.
- González, Rafael Corazón, El Pesimismo Ilustrado. (Kant y las Teorías Políticas de la Ilustración), Madrid, Ediciones RIALP, 2005.

- González Sáez, Mónica. Voluntad de poder y arte: una aproximación a la metafísica de Nietzsche a través de Heidegger. Pamplona: Universidad de Navarra, 1999.
- Habermas, Jürgen. La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche. En Sobre Nietzsche y otros ensayos (trad. de Carmen García Trevijano y Silverio Cerra). Tecnos. Madrid, 1982.
- Habermas, Jürgen. Sobre Nietzsche y otros ensayos. Buenos Aires, Rei. 1982.
- Halevy, Daniel. La vida de Federico Nietzsche. Buenos Aires. Emecé Editores. 1943.
- Hegel, G.W.F., La Fenomenología del Espíritu, México, Fondo de Cultura Económica, 2003
- Heidegger, M. Conferencias y artículos. Trad. E. Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001.
- Heidegger, Martín. Nietzsche, Tomo I. Barcelona, Destino. 2000.
- Heidegger, Martín. Nietzsche, Tomo II. Barcelona, Destino. 2000.
- Heidegger, Martín. “Superación de la Metafísica” en Conferencias y artículos. Barcelona, Del Serbal. 1994.
- Heidegger, Martín. “¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?” en Conferencias y artículos. Barcelona, Del Serbal. 1994.
- Heidegger, Martín. “La frase de Nietzsche Dios ha Muerto” en Caminos de Bosque. Madrid, Alianza, 1995.
- Herman, Arthur. La idea de decadencia en la historia occidental. Barcelona, Andrés Bello. 1998.
- Hernández-Pacheco, Javier. Federico Nietzsche: Estudio sobre vida y trascendencia. Barcelona. Herder. 1990.
- Hobsbawm, Eric. La era del Capital, 1848-1875. Barcelona, Crítica. 1998.
- Huyssen, Andreas, Modernismo después de la Posmodernidad, Buenos Aires, Editorial Gedisa, S.A., 2010.

- Iribarne, Gabriel, El concepto de “Violencia” en la Genealogía de la Moral de F, Nietzsche, Entre Ríos, UNNE, 2010,
- Jaspers, Karl. Nietzsche. Bs. As., Sudamericana, 1963.
- Jaspers, Karl. Origen y meta de la historia. Barcelona, Altaya. 1994.
- Kandel, Eric R, En Busca de la Memoria: El Nacimiento de una Nueva Ciencia de la Mente, Buenos Aires, Katz Ediciones, 2007.
- Kandel, Eric R, La Era del Inconsciente: La Exploración del Inconsciente en el arte, la mente y el cerebro, Barcelona, Paidós, 2013.
- Kant, Immanuel, Crítica de la razón pura Buenos Aires, Colihue, 2009
- Kojève, Alexander, La Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel, Buenos Aires, Leviatán, 2006.
- Kojève, Alexander, La Idea de la Muerte en Hegel, Buenos Aires, Editorial Leviatan, 1990.
- Klossowski Pierre. Nietzsche y el círculo vicioso. Arena Libros. 2004.
- Kovalevskaya, Sofía. Una nihilista. Mardulce, Buenos Aires, 2016.
- Laiseca, L. El nihilismo europeo. Biblos. Buenos Aires. 2001.
- León-Dufuor. Vocabulario teología Bíblica. Barcelona. Herder.1980.
- Leopardi, Giacomo, Zibaldone; Naturaleza, Razón, Pasión, Placer, Madrid, Gadir, 2010.
- Liessmann, Konrad, Paul, *Filosofía del Arte Moderno*, Barcelona, Herder, 2006.
- Löwith, Karl. El hombre en el centro de la historia: balance filosófico del siglo XX. Barcelona, Herder. 1998.
- Löwith, Karl. De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Buenos Aires, Kats editores. 2008.
- Löwith, K., Von Hegel bis Nietzsche, Zurich/Nueva York: Europa verl. (1941).
- Ludwig, Emil, Goethe: Historia de un Hombre, Buenos Aires, Editorial Juventud Argentina, 1941.

- .- Llinares, Joan B, Nietzsche: 100 Años después, Valencia, Colección Filosofías, 2002.
- Macintyre, Alasdair, Tras la Virtud: ¿Nietzsche o Aristóteles?, Barcelona, Crítica, 2004.
- Mandrioni, Héctor. Sobre el amor y el Poder. El amor subordinado al poder. Buenos Aires. Columba. 1973
- Mandrioni, Héctor. La vocación del hombre; ensayo filosófico. Vocación y conocimiento. Buenos Aires, Guadalupe. 1998.
- Mann, Heinrich. El pensamiento vivo de Nietzsche. Buenos Aires, Losada. 1947.
- Mann, Thomas. Schopenhauer, Nietzsche, Freud. Barcelona, Bruguera. 1984.
- Marquard, Odo, Felicidad en la Infelicidad: Civilidad Denegada, Buenos Aires, Katz, 2006.
- Massuh, Víctor. Nietzsche y el fin de la religión. Buenos Aires, Sudamericana. 1976.
- Müller-Lauter, Wolfgang, Nietzsche: Su filosofía de las contradicciones y las contradicciones de su filosofía, trad. David J. Parent (Urbana IL, 1999).
- Niemeyer, Christian (Ed.). Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares (edición española de Germán Cano). Biblioteca nueva. Madrid, 2012.
- Nossack, Erich, Der Untergang, Fráncfort Del Meno, Suhrkamp, 1963.
- Ortega Y Gasset, José. Obras completas (10 vols.). Santillana. Madrid, 2004.
- Paolo D'Orío, posfacio a M. Montinari, Friedrich Nietzsche, París, PUF, 2001.
- Papini, Giovanni, La felicidad del Infeliz, Madrid, Escelicer, 1957.
- Papini, Giovanni, Pensadores y Farsantes, Barcelona, Editorial Mateu, 1962,
- Pieper, Josef. El fin del tiempo: meditación sobre la filosofía de la historia. Barcelona, Herder. 1998.
- Piñón, Gaytan, José Francisco, Feuerbach: “Dios como esencia del hombre (Homo Homini Deus)”, Andamios Vol. 11, no 24, México ene./abril. 2014.
- Platón, La República, Madrid, Roble/Plus, 2001.

- Quian Quiroga, Rodrigo, *Borges y la Memoria*, Buenos Aires, Sudamericana, 2011.
- Quian Quiroga, Rodrigo, *Qué es la Memoria*, Buenos Aires, Paidós, 2015.
- Reale, Giovanni. *La sabiduría antigua: terapia para los males del hombre contemporáneo*. Barcelona, Herder. 1996.
- Ricoeur, Paul, *Caminos del Reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Ricoeur, Paul. *La Lectura del Tiempo Pasado: memoria y olvido*, Madrid, Editorial Arrecife, 1999.
- Ricoeur, Paul, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Rodríguez Monegal, E, *Borges, Una biografía literaria*, México, FCE, 1978.
- Rodríguez Neira, Teófilo, *Sentido Gnoseológico de la Memoria según San Agustín*, Valladolid, Los Agustinos, 1971.
- Ross, Werner. *Friedrich Nietzsche. El águila angustiada. Una Biografía*. Buenos Aires, Paidós. 1994.
- Rosset, Clément, *La Filosofía Trágica*, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2010.
- Rosset. Clément. *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Ciorán*. Madrid: Acuarela. 2000.
- Safranski, Rüdiger, *Nietzsche: Biografía de su Pensamiento*, Barcelona, Tusquets, 2009.
- Safranski, Rüdiger, *Tiempo. La Dimensión temporal y el arte de vivir*, Buenos Aires, Tusquets, 2017.
- San Agustín, *Confesiones*, Madrid, BAC, 2005.
- Sánchez, Meca, Diego. *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Anthropos. Barcelona, 1989.
- Sánchez, Meca, Diego. *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*. Tecnos. Madrid, 2006.

- Savater, Fernando, Idea de Nietzsche. Ariel. Barcelona, 2003.
- Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación (2 vols., trad. de Pilar López de Santamaría). Trotta. Madrid, 2003.
- Schulz, Walter. El Dios de la metafísica Moderna. México, F.C.E. 1961.
- Simmel, Georg. Schopenhauer y Nietzsche. Prometeo libros. Buenos Aires, 2005.
- Steiner, Rudolf. Friedrich Nietzsche, un luchador contra su época. Madrid, Editorial Rudolf Steiner. 2000.
- Sloterdijk, Peter. El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche (trad. de Germán Cano). Pre-textos. Valencia, 2000.
- Sloterdijk, Peter. Nietzsche apostle. Semiotext (e). Los Angeles, 2007.
- Traverso, Enzo, Memoria del futuro: sobre la Melancolía de izquierda, Madrid, Nueva Sociedad, 2017.
- Trías, Eugenio ET. AL. En favor de Nietzsche. Taurus. Madrid, 1972.
- Thibon, Gustave. Nietzsche o el declinar del espíritu. Buenos Aires, Descleé. 1951.
- Unamuno, Miguel, De. Del sentimiento trágico de la vida. Alianza editorial. Madrid, 2005.
- Vaihinger, Hans. La voluntad de ilusión en Nietzsche. Madrid, Tecnos. 1990.
- Valverde, José, María. Nietzsche, de filólogo a Anticristo. Editorial Planeta. Barcelona, 1993.
- Vásquez Tamayo, Carlos, Método de Dramatización: Acerca del Tratado Primero de Genealogía de la Moral, Medellín, Universidad de Antioquia, 2005.
- Vattimo, Gianni. Creer que se cree. Buenos Aires, Piados. 1996.
- Vattimo, Gianni. El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna. Barcelona, Gedisa. 1986.
- Vattimo, Gianni. El pensamiento débil. Madrid, Cátedra. 1995.
- Vattimo, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona, Península. 1997.

- Vattimo, Gianni. Introducción a Heidegger. México, Gedisa. 1987.
- Vattimo, Gianni. La sociedad transparente. Barcelona, Piados. 1994.
- Vattimo, Gianni. Las aventuras de la diferencia Pensar después de Nietzsche y Heidegger. Barcelona, península. 1986.
- Vattimo, Gianni. Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000. Buenos Aires, Piados. 2002.
- Vattimo, Gianni, Introducción a Nietzsche, Barcelona, RBA, 2012.
- Volpi, Franco. El nihilismo. Buenos Aires. Biblos. 2005.
- Welte, Bernhard. El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo. Madrid, Taurus. 1962.
- Welte, Bernhard. El hombre entre lo finito e infinito: reflexiones para una interpretación de la existencia humana. Buenos Aires, Guadalupe. 1973.
- White, Hayden, Metahistoria: La Imaginación Histórica en la Europa del Siglo XIX, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Young, Julián. Nietzsche's philosophy of religion. Cambridge University Press. Cambridge, 2006.

Revistas y Diarios:

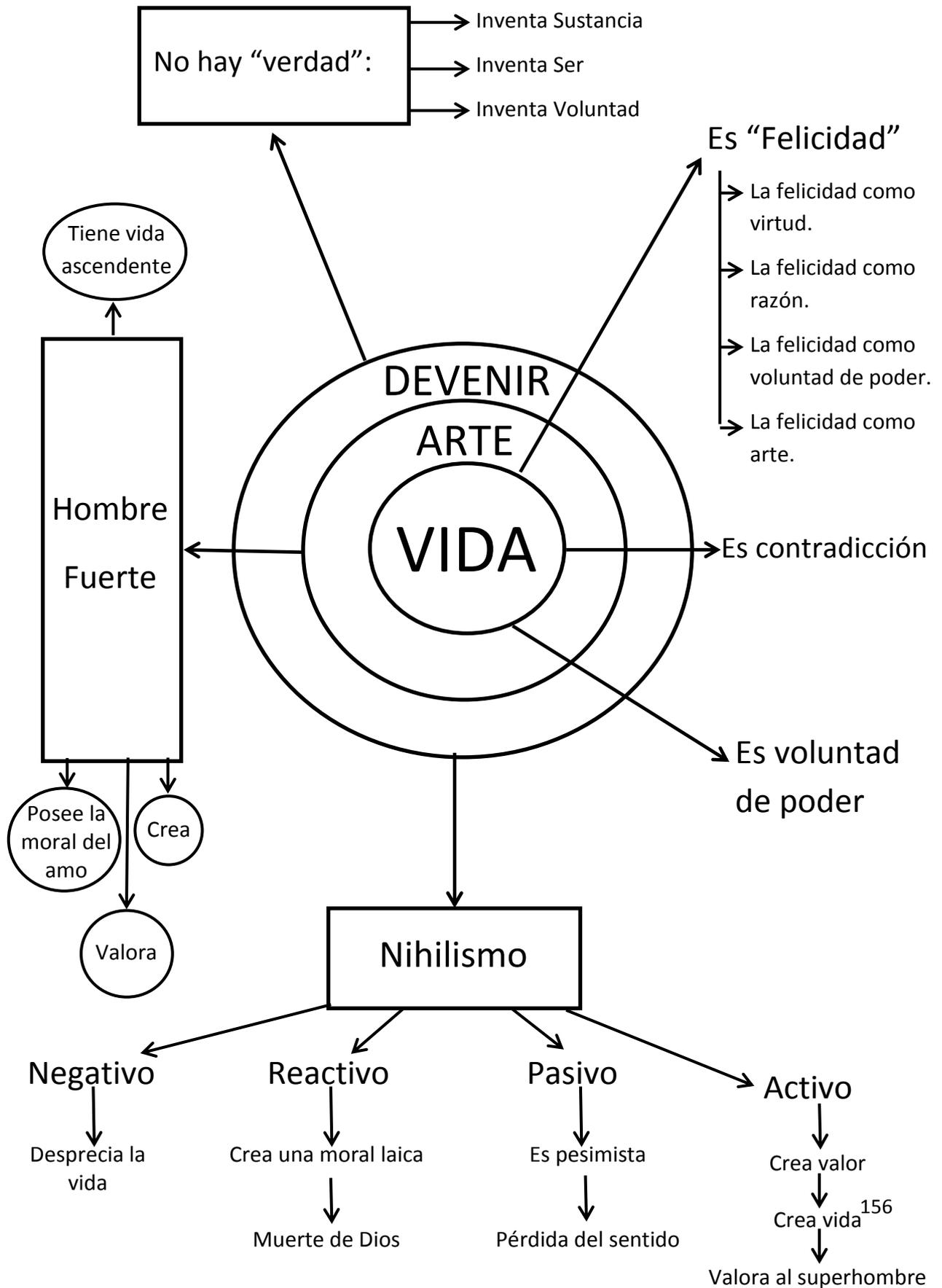
- Ávila, Mariela, y Alfaro, Tuillang, “Nietzsche y la Historia. La Infelicidad del animal y la Esperanza del Hombre”, *Ideas y Valores* 63, 164 : 191-205, 2014.
- Borges, Jorge Luis, *Funes, el Memorioso*, Buenos Aires, *La Nación*, 1942. *Revista*
- Cano, Virginia, “A la espera del Olvido: Nietzsche y la Cuestión de la hominización”, en *Revista de Filosofía*. Vol. 121: 153-178, 2008.

- Carrasco, Pirard, “El Pensamiento Dionisiaco” en *Revista de Filosofía*. Vol. LV-LVI 2000.
- Conill, Jesús, “Las Máscaras del Demonio: Nietzsche y la Hermenéutica” en *Pensamiento*, 50 (198). 1994.
- Coronel Piña, Víctor Ignacio, “El Sentido Trágico del Sufrimiento en Nietzsche”, en *Revista de Filosofía*, 138: 125-144, 2015.
- Cragolini, Mónica, “De Bactriana y las orillas del Urmi a la montaña y el ocaso”, en *Revista de Filosofía*. Vol. LV-LVI. 2000.
- Cragolini, Mónica, B, *Una Introducción al Concepto de Nihilismo. Caminar en el Desierto*, Clarín – Cultura –y La Nación, 20 de octubre de 1994.
- Drivet, Leandro, Nietzsche, ¿el primer psicoanalista?, *Paraná Entre Ríos, Anacronismo e Irrupción*, ISSN 2250-4982 - Vol. 6 N° 11 - Noviembre 2016 a Mayo 2017 – pp. 251-287., p. 276. Revista.
- Estrada, Juan A, “Nietzsche y La Teología”, en *Revista de Filosofía*, 103, 2002.
- Gerhardt, Volker, “La Pregunta de Nietzsche acerca del Sentido”, en *Seminario de Filosofía*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Vol. 7 (1194).
- Giacaglia, Mirta, A, *Del Fundamento, el Lenguaje y la Verdad*, Apud: Rabinovich, Alejandro, Nietzsche in memoriam, Compilado por Jorge Hernández y Virginia Fosero, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2005, p. 83.
- Jara, José, De Nietzsche a Foucault, un peligroso tal vez. *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile (2016), 55, pp. 123-136.
- Leocata, Francisco, “Modernidad e Ilustración en los primeros escritos de Nietzsche”, en *Sapientia*, Vol. LVI, Fas. 210, 2001.
- Marton, Scarlett, Todo Venir-a-Ser quiere aprender a hablar Contigo: Nietzsche, Una nueva concepción del Mundo y la Crítica Radical de los Valores, Apud: Instantes y Azares, *Escrituras Nietzscheanas*, *Revista de Filosofía*, N° 14., Buenos Aires, 2016, pp. 13-33. KSA 12, p. 213 y KSA 46, p. 335.47. KSA 11, p. 225.

- Muñoz Barquero, Elizabeth, “Eterno retorno e historia: el caso Nietzsche”
Universidad de Costa Rica, 33 (80). 1995.
- Urresti, Marcelo, “Consideraciones acerca del Eterno Retorno”, en Revista
Perspectivas Nietzscheanas, 81-91, Directora de la Revista; Mónica Beatriz
Cragolini, 1992.
- Vermal, Juan, Luis. Nietzsche: poesía y verdad. En Convivium, núm. 19 (2006),
págs. 85-100.
- Vermal, Juan, Luis. Verdad y apariencia. Una reflexión sobre Nietzsche y la
metafísica. En Taula, quaderns de pensament, núm. 21-22 (1994), págs. 35-42
- Voeltzel, Nicolás. «Comment on devient ce qu'on est»: sur le role decisif de la
maladie chez Nietzsche. En Les intermittences du sujet: ecritures de soi et
discontinu (ed. S. Jouanny y R. Poma). Presses universitaires de Rennes.
Rennes, 2016. Pág. 73-90.
- Welte, Bernhard, “El Superhombre de Nietzsche y su Ambigüedad”, en Concilium
Revista Internacional de Teología Nº 165, 1981.
- Wicks, Ana, “Nietzsche y el Resentimiento”, en Revista de Filosofía. Vol. LV-
LVI. 2000.
- Zerpa, Marcela, Nietzsche: Creencia, Verdad, Perspectiva. Cuad. Sur, Filos. Bahía
Blanca 2001, n. 31-32, pp. 123 -135. Revista

ANEXO I

Esquema integrador



ANEXO II

– La lechuza y el arlequín –



Aquella ave “*Athene noctua*” – la ateniense nocturna - es símbolo de una aguda sabiduría, que a su vez es simpliciter et individualiter, la filosofía clásica le rinde honores; y con ellos se destacan tres razones. Primera razón: es un ave que acompaña a Palas Atenea, y que tiene unos ojos brillantes y penetrantes, representa la perspicacia y la penetración especulativa. Segunda razón: La lechuza caza en aquel abismo nocturno, es decir, en la ausencia de la luz solar. Ella anhela cazar al ser metafísico, a través de la opacidad del mundo. Tercera razón: Esta ave tiene la capacidad y el poder de girar su cuello, casi en rotación total; por ende, su mirada es panóptica, signo perfecto de la filosofía que todo lo ve. En definitiva, esta tercera razón entre otras cosas, vislumbra la capacidad de la lechuza y la filosofía para ver las cosas y todo en un solo acto. Esto es, a partir del punto de la evidencia, es decir, la inmediatez de la visión del Ser. Además de propiciar que si se ve un todo, no se puede ver la nada. (Parménides: El ser es – el no ser – no es). Ahora bien, así como existe la claridad y la consonancia del pensamiento clásico, junto a ese ver con inmediatez al Ser. También se debe tener bien en claro, la existencia de aquella gracilidad y ligereza por parte de la sonrisa, sí la sonrisa como signo de humildad, otras veces como signo de provocación. Justamente porque hemos aquí con aquel arlequín, que ha sido devaluado durante gran periodo de la historia occidental, a tan sólo ocupar el lugar y el escenario burlesco de todas las actividades humanas. Como también a ser el centro de entretenimiento de todas las relaciones de poder. No obstante, el arlequín ha de presentarse como una nueva figura ante la solemnidad de la lechuza. Y así abrir un nuevo horizonte

conceptual sobre la subjetividad. Ella misma está sostenida sobre la existencia lúdico-estética de autores como Nietzsche, Foucault y Deleuze. Ahora bien, en lo que atañe a este arlequín, nos remitimos a Nietzsche. Dado que, se entrelazarán las especulaciones nietzscheanas en torno a subjetividades que se potencian con la risa, el humor, y la ironía, para así incidir en las posibilidades de devenir –otro en las configuraciones jerarquizadas, o que presentan un cierto atisbo de ceremonial o seriedad intelectual. Entonces se ha de apelar a la comedia, como aquel juego que imita a la vida. Por último, nos cabe aludir al alichino del Dante, o al arlecchino que es uno de los tantos nombres del Secondo Zanni. Estructuralmente es el otro componente de la pareja zannesca formada por el Primo y Secondo Zanni: el listo y el bobo, el ligero y el pesado, el jefe y su secuaz.