

04.

Fuerza plástica y voluntad de poder: asimilación de lo extraño

Plastic force and will to power: the assimilation of otherness

recepción: 06 de diciembre 2021
aceptación: 18 de febrero 2022

José Daniel Gómez Zamora
Universidad de Guanajuato

Resumen

En el presente artículo se sugiere la posibilidad de ver en el concepto *fuerza plástica* (*plastische Kraft*) un antecedente de la *voluntad de poder* (*Wille zur Macht*) en el pensamiento de Friedrich Nietzsche, con respecto al papel que desempeña dentro de las *Unzeitgemässe Betrachtungen* [*Consideraciones intempestivas*] (1873-1876): una fuerza asimiladora, incorporadora y expansiva. No se busca afirmar que la filosofía nietzscheana es un sistema que progresa linealmente, sino que el pensador realiza una actividad de refinamiento y creación de conceptos a partir del enfrentamiento con preocupaciones vitales. Se expone cómo el concepto de *fuerza plástica* funciona como un principio de síntesis que sirve para el fortalecimiento de un individuo, un pueblo o una cultura que busca expandirse en cuanto fuerza vital. Como producto de una disciplina, esta fuerza es lo que permite a un organismo asimilar lo extraño, reponer lo perdido y regenerar formas destruidas, lo que condiciona su futura expansión, fortalecimiento y dominación.

Palabras clave:

fuerza plástica, voluntad de poder, asimilación, pensamiento intempestivo, cultura

Abstract

This paper suggests that the concept of *plastic force* (*plastische Kraft*) may be seen as a precursor to the *will to power* (*Wille zur Macht*) in Friedrich Nietzsche's philosophy, with regard to its role in the *Unzeitgemässe Betrachtungen* (1873-1876): an assimilating, integrating and expansive force. The intention is not to affirm that Nietzschean philosophy is a system that progresses in a straight line; rather, the German philosopher carries out an ongoing refinement and creation of concepts based on confrontation with vital concerns. This paper shows how the concept of *plastic force* is a principle of synthesis that serves to an human being or a culture to expand as a vital force. As a product of discipline, this force is what allows an organism to assimilate otherness, replenish the lost and reperate destroyed forms, which conditions its future expansion, strengthening and domination over other forces.

Keywords:

plastic force, will to power, assimilation, untimely meditations, culture

No poder tomar mucho tiempo en serio los propios contratiempos, las propias fechorías —tal es el signo propio de naturalezas fuertes y plenas, en las cuales hay una sobreabundancia de fuerza plástica, remodeladora, regeneradora, fuerza que también hace olvidar [...] Un hombre así se sacude de un solo golpe muchos gusanos que en otros, en cambio, anidan subterráneamente; sólo aquí es también posible otra cosa, suponiendo que ella sea en absoluto posible en la tierra —el auténtico “amor a sus enemigos”

Nietzsche, F. (GM, I., 10)¹

Así habló Zaratustra representa un punto de inflexión en el pensamiento filosófico de Friedrich Nietzsche; por una parte, es el vestíbulo de los grandes conceptos cuyo desarrollo se avecina: *el superhombre, la muerte de Dios, la voluntad de poder y el eterno retorno*; por otro lado, también es el lente a través del cual el propio autor habría de revalorar y reelaborar sus escritos y pensamientos previos (CO, a Franz Overbeck en Basilea, 7 de abril de 1884).

Estas nociones no solo son las directrices de los textos posteriores al *Zaratus-trá*, tanto de los publicados como de los que se quedaron en preparación o los que simplemente fueron planeados, sino también permean la redacción de los prólogos que el filósofo escribe en 1885 a las nuevas ediciones de sus libros anteriormente

publicados. En ellos, el pensador alemán hace un esfuerzo por sacar a la luz la procedencia de las ideas alrededor de las cuales se fueron construyendo sus primeros textos, al tiempo que intenta aproximar las preocupaciones originarias con aque-

¹ Abreviaturas de la obra de Nietzsche:

DS - *David Strauss. Primera consideración intempestiva*

EH - *Ecce homo*

FW - *La ciencia jovial*

GM - *La genealogía de la moral*

GT - *El nacimiento de la tragedia*

HL - *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Segunda consideración intempestiva*

MA - *Humano, demasiado humano*

Za - *Así habló Zaratustra*

FP - *Fragmentos póstumos*

CO - *Correspondencia*

llas posteriores al arribo del “pensamiento que dividirá la historia de la humanidad en dos” (CO, a Franz Overbeck en Basilea, 8 de marzo de 1884).

El desarrollo de semejante pensamiento se da mediante la *voluntad de poder* (*Wille zur Macht*), que sirve como un concepto articulador de los otros grandes temas que subyacen al *Zaratustra*. Es hacia la *voluntad de poder* a donde Nietzsche dirige sus esfuerzos y planes, y en ella es donde se sitúa para enfrentarse a sus textos anteriores. Esto no significa que el filósofo intente forzar mediante los prólogos una interpretación de sus textos orientada hacia la fórmula de la *voluntad de poder*, o que pretenda que sus recientes consideraciones sean vistas como un progreso natural de las inquietudes a las que se enfrentó durante su época como catedrático en Basilea. Lo que está detrás de este ejercicio es una invitación a situar la mirada en algunos elementos de los cuales proceden genealógicamente los conceptos inacabados que enuncia Zaratustra. Por ejemplo, el reconocimiento en el prefacio a la segunda edición de *La ciencia jovial* de que a partir de las prácticas del dominio de sí mismo se va desvaneciendo la confianza en la vida, pues la vida se ha convertido en un problema sin que por eso se le deje de amar (FW, Prefacio, 3); o la confesión en el prólogo a la primera parte de *Hu-*

mano, demasiado humano sobre la invención de los *espíritus libres* (MA, Prólogo, 2), espíritus inexistentes hasta entonces.

Lejos de intentar defender un progresivo sistema filosófico, a Nietzsche le preocupa mostrar que los conceptos devienen, pueden perder su rendimiento, fortalecerse o integrarse en una red de símbolos y conceptos puestos en relación. En este sentido, la *voluntad de poder* no es el producto de una inspiración genial, sino el resultado del choque y la integración de diversas nociones que responden a momentos específicos de la reflexión filosófica y que en algún momento pueden dar paso a la creación de nuevos conceptos. Los fragmentos póstumos que se conservan, junto con la correspondencia, dan cuenta de lo anterior, al grado que permiten rastrear tales variaciones conceptuales, entre las que destaca cómo el ambicioso libro destinado a ser *La voluntad de poder* resultó en *El anticristo*² y no en el texto póstumo que circuló durante gran parte del siglo XX. De tal manera que puede identificarse cómo en el concep-

² Salvo en este caso, en que se hace referencia directa al texto apócrifo titulado *La voluntad de poder*, cuando a lo largo del texto aparezca la construcción *voluntad de poder*, se hará referencia al concepto y no al libro.

to mismo de *voluntad de poder* confluyen nociones rumiadas una y otra vez, como la *voluntad de vida* o el *sentimiento de poder*, además de otras cuya incorporación no es tan evidente, como la de *fuerza plástica* (*plastische Kraft*), útil para los postulados de las *Consideraciones intempestivas*, pero que pierde relevancia conforme el autor se aleja del proyecto intempestivo.

No se afirma aquí que la *fuerza plástica* sea una versión primitiva de la *voluntad de poder*, sino que aquella, en su momento, desempeña un papel similar al de esta en cuanto elemento asimilador, integrador y sintético de distintas fuerzas. Conceptos con estos rasgos son frecuentes en el pensamiento nietzscheano, caracterizado más por la confrontación y la integración que por la negación o la evasión. En tal sentido, para Nietzsche lo accidental adquiere relevancia: los aspectos contingentes son los finos hilos de la procedencia que actúan como las cadenas que atan elementos aparentemente opuestos a lo largo de su proceso de separación; lo que el pensador busca enfatizar es cómo los distintos organismos asimilan tales contingencias, de qué mecanismos y dispositivos se valen para lograr integrarlas a sí mismos, con el objetivo de fortalecerse.

Así, cuando se habla de *voluntad de poder*, se habla necesariamente de relaciones en-

tre fuerzas, de la manera en que una fuerza busca dominar a otra y de los medios que para ello emplea. La *voluntad de poder* se trata de “un insaciable afán de demostrar poder; o de emplear, de ejercer poder, como impulso creador” (FP, 1855, 36[31]). El aspecto creador de la *voluntad de poder* es fundamental; a esta no le bastan el choque ni el dominio, tiene que hacer algo con aquello que domina. Y el producto de su creación dependerá de las fuerzas que resulten victoriosas. Las fuerzas, activas o reactivas, chocan entre sí y, a través de distintos mecanismos, se intentan dominar; el resultado del encuentro traerá consigo la fortificación de una fuerza, ya sea mediante la incorporación o la anulación de las fuerzas derrotadas, la cual creará nuevos mecanismos en su afán expansivo. Y es la *voluntad de poder* la que subyace a todo este movimiento de lucha, sin importar si las fuerzas triunfantes son activas o reactivas: “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” (Za, II, De la superación de sí mismo), señala Zarathustra en uno de sus discursos.

Dentro de un organismo se dan numerosos enfrentamientos de este tipo, cuyos resultados van constituyendo paulatinamente una fuerza más o menos identificable que resulta ser preponderante en el

organismo, el cual, a su vez, se encuentra en relación y choque con otros organismos a los que intenta dominar de una u otra manera. Más que intentar definir lo que es la *voluntad de poder*, al filósofo alemán le interesa mostrar cómo operan esas formas de dominio: ocultamientos, sublimaciones, enmascaramientos, transvaloraciones, entre otras. Sobre estos mecanismos tratan los textos posteriores al *Zarathustra*, en los cuales el concepto se va configurando gradualmente a partir de ese “pensamiento que dividirá a la historia de la humanidad”. No obstante, aquí se defiende que es un pensamiento que se va construyendo poco a poco dentro de la obra del autor de acuerdo con sus intereses particulares.

Durante el proyecto de las *Consideraciones intempestivas*, iniciado una década antes de la publicación del *Zarathustra*, y por lo tanto antes de la acuñación del concepto *voluntad de poder*, surge el concepto de *fuerza plástica* como elemento condicionante del rumbo que ha de seguir la asimilación en el choque de un organismo con otro, sea un ser humano, un pueblo o una cultura. Nietzsche apenas aproxima una definición literal de esta noción como la “fuerza de desarrollarse específicamente a partir de sí mismo, de transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, de cicatrizar heridas, reponer lo

perdido, regenerar formas destruidas” (HL, 1). En esta caracterización se puede apreciar tanto el carácter pasivo, en cuanto receptivo, como el carácter activo, en cuanto modelador, de la *fuerza plástica*; la cantidad de ella que posea un organismo es lo que le permitirá asimilar lo ajeno como un nutriente y, a partir de ahí, ser capaz de crear algo al servicio de la vida. De tal manera que la *fuerza plástica* no es algo que de manera determinada posee un individuo o un pueblo, sino algo que se va formando a partir de la disciplina, de un constante enfrentamiento con lo extraño y de un discernimiento capaz de juzgar en favor de la vida.

Tal es lo que se encuentra detrás del proyecto intempestivo, cuyos esfuerzos e intereses es importante delinear para localizar los alcances y pretensiones a los que aspira la noción de *fuerza plástica*. Las *Consideraciones intempestivas* son la continuación de las ambiciones culturales emprendidas por el joven catedrático en *El nacimiento*. Es una continuación no solo temporal, sino especialmente temática en dos flancos: el primero, la cuestión de la formación de una nueva cultura alemana a partir del renacimiento del espíritu trágico del cual la música de Wagner era el heraldo; y el segundo, profundizar en la óptica de la vida. Este aspecto es el que Nietzsche rescatará en el “Ensayo de

autocrítica” que hace frente a su primera obra tres lustros después, cuando señala que la tarea de esta, vigente aún entonces, era la de “ver la ciencia con la óptica del artista y el arte con la de la vida” (GT, Ensayo de autocrítica, 3).

El filósofo intempestivo detecta en la cultura de su época un debilitamiento vital y un adormecimiento generado por el hiperdesarrollo de un tipo de razonamiento, el científico, en detrimento de otras formas de pensamiento. A esto Nietzsche lo caracterizará como una “enfermedad cultural”, cuyo diagnóstico es lo que subyace en la configuración de la filosofía intempestiva; en ella, el autor pretende hacer frente a los problemas de la actualidad mediante la toma de distancia: desde la altura y como defensa de una perspectiva que se asuma como eso, una perspectiva, y que busque defender la vida en cuanto algo digno de ser vivido y no como un mero acto de sobrevivencia.

Para el filósofo intempestivo, lo que se diagnostica como enfermedad de una época es fundamentalmente aquello de lo cual esta se enorgullece más. Así, el excesivo sentido histórico es tratado en la *Segunda intempestiva* como síntoma de esa enfermedad cultural, y los riesgos que el exceso de historicismo implica para la vida son puestos sobre la mesa, sin que por

ello se recete una cura definitiva. El proyecto intempestivo es una estrategia que no prescribe, que aboga por cierta calma, prudencia y distancia en la relación con lo apremiante del presente, a pesar de ser textos “íntegramente belicosos” (EH, *Las intempestivas*). Si bien la filosofía de Nietzsche es célebre por lo explosivo de sus conceptos y su habilidad para polemizar, esta se encuentra cimentada en un trabajo de disciplina, reformulación y aproximaciones que el estudio de los fragmentos póstumos ha hecho patente. De forma que las famosas rupturas, saltos y contradicciones del pensamiento nietzscheano se atenúan para dar paso a un pensamiento en devenir que se refina, se abandona y se vuelca sobre sí en múltiples ocasiones, y cuyos quiebres están directamente relacionados con experiencias vitales.

El proyecto intempestivo se sitúa en uno de esos momentos de quiebre, al grado de no pasar de ser eso: un proyecto inconcluso, abandonado por ser insuficiente para expresar los matices que van adquiriendo los problemas planteados y los nuevos intereses de su autor, quien se decantará por un nuevo tratamiento: la indagación genealógica. Originalmente, el plan proyectado constaba de 13 textos, 13 *consideraciones*, cuyos temas variaron a lo largo de los planes, aunque siempre estuvieron relacionados con la cultura: el filisteísmo,

la historia, el filósofo, el artista, el profesor, la religión, el Estado, entre otros. La ambición que alimenta al proyecto es la de realizar una revisión de los grandes monumentos de la cultura a través de la mirada de la vida, de dar el paso, por parte del aún filólogo, hacia los asuntos “candentes” que la pretendida ciencia filológica no podía siquiera rozar en su exigencia de rigor. *El nacimiento de la tragedia* fue condenado por tal falta de rigor científico; según su emocionado autor, era un centauro donde confluían ciencia, arte y filosofía (CO, a Erwin Rhode en Roma, febrero de 1870). Lejos de abandonar ese camino, Nietzsche le proyecta nuevos estadios desde los cuales articula la tarea del “filósofo del futuro”: evaluar y jerarquizar desde una nueva escala las posibles perspectivas en torno a la vida.

La cuestión de la jerarquía y la del valor aparecen en la obra nietzscheana para no abandonarla. En la *Primera consideración intempestiva*, Nietzsche pregunta por el valor de un personaje como David Strauss para la formación de los alemanes, y encuentra la putrefacción en la manera de valorar: no en la escala de valores, sino en la forma de valorar, donde ha sido un espíritu decadente el que ha fijado el valor. Es la vida la que ha de fijar el valor. Nietzsche lamenta la victoria del imperio alemán en la guerra franco-prusiana; es una

derrota del espíritu, señala, al tiempo que exhibe tal episodio como un factor determinante en la autocomplacencia política del pueblo alemán y su escaso cultivo de las artes. Misión: “encontrar una cultura para nuestra música”, escribe en un fragmento póstumo (FP, 1872, 19 [30]). A tal tarea se acercaron las últimas secciones del *Nacimiento*. El catedrático de Basilea se enfrenta a una nación victoriosa con las intempestivas; él solamente se enfrenta a los victoriosos, se ufana en el *Ecce homo* (EH, Por qué son tan sabio, 7). El *Reich*, el librepensamiento, el periodismo; todos estos no son sino síntomas de la enfermedad que diagnostica.

Nietzsche toma distancia para decirle a la época lo que esta no quiere oír. En tal sentido, las consideraciones son intempestivas no porque no tengan en cuenta la actualidad desde la que se habla, sino porque apuntan hacia algo más complejo mediante la oposición al tiempo presente. Es un ejercicio de tomar altura desde el presente, echar un vistazo hacia el pasado y realizar una proyección hacia el futuro. A ello refiere el adjetivo de intempestivo, insuficientemente traducido en ocasiones como “inactual”. La confrontación con lo actual que presenta el filósofo alemán es la lucha del sujeto por liberarse a sí mismo, al concebir lo actual como aquello que somos y lo intempestivo como lo que devenimos,

como un futuro que se postula como aspiración incapaz de romper de tajo con el pasado y el presente. Es un proyecto formativo del ser humano que hunde sus raíces en la aceptación de que se es hijo de la época desde la cual se reflexiona. Sí, se toma distancia, pero no se niega sin más el presente en favor de un futuro, y mucho menos de un pasado ideal.

Lo que está detrás es una labor de incorporación de elementos extraños y ominosos por parte de un organismo, sea un ser humano, un pueblo o una cultura; incorporación posibilitada por el grado de *fuerza plástica* que se posee, pues ella es el elemento que permite asimilar y transformar lo pasado, cicatrizar heridas, reponer lo perdido y regenerar fuerzas destruidas (HL, 1). Nietzsche no postula la superioridad del carácter artístico de una cultura sobre el carácter científico, por ejemplo, sino que aboga por la inclusión de ambos en un organismo más complejo donde el límite entre ambas esferas se llegue a difuminar. No es el aprecio por la ciencia, natural o histórica, por parte de la cultura alemana lo que critica el filósofo intempestivo, sino el excesivo cultivo de esta en detrimento de otras manifestaciones vitales. ¿Cómo equilibrar arte y ciencia en un concepto de cultura superior? El problema intempestivo es el problema de la cultura.

En la *Primera consideración intempestiva*. David Strauss, *el confesor y el escritor*, la cultura es definida como la “unidad del estilo artístico de todas las manifestaciones de la vida de un pueblo” (DS, 1). Cuando falta tal unidad de estilo se está ante la barbarie, lo contrario de la cultura. Acota Nietzsche: “ni el mucho saber ni la mucha erudición son un medio necesario para la cultura, o signo de ella, y en caso de necesidad se entienden muy bien con lo contrario de la cultura: la barbarie, es decir: la falta de estilo o la confusión caótica de todos los estilos” (DS, 1). El hiperdesarrollo de alguna de las esferas de la cultura es signo de barbarie, la cual hace que la vida del pueblo degenera de manera paulatina. Así, la filosofía intempestiva se sitúa a favor del equilibrio, la incorporación y la articulación mediante la *fuerza plástica*; de lo que se trata es de mostrar en qué medida son necesarias ciertas condiciones para la aparición de los individuos autónomos, que son los motores de la cultura (DS,1).

Tales condiciones, acusa Nietzsche, se encuentran en progresivo detrimento debido a la falta de estilo del hombre burgués y a su autocomplacencia en la excesiva ingesta de datos e información, en la idolatría positivista de los hechos y de la opinión pública, lo cual deriva en una indigestión cultural. Es una formación del filisteo que

se informa a niveles exorbitantes, pero que no crea, que se limita a explicar los acontecimientos en vez de propiciarlos. Y se enorgullece de ello, se ufana de ser un hombre culto. Para el filólogo de Basilea, esto deriva en un conjunto de hombres retirados a la intimidad de su ser, que forman parte de una sociedad, pero que, a pesar de hallarse uniformados, son ajenos unos a otros: carentes de carácter (HL, 10).

En la *Segunda consideración intempestiva. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, Nietzsche presenta el concepto de *fuerza plástica*, en el tenor de la caracterización que se ha realizado acerca del proyecto intempestivo, es decir, desde la óptica de la vida. Esta perspectiva le permite al autor diagnosticar que los estudios históricos (*Historie*) se han convertido en un paralizador de la actividad y en una superabundancia de conocimientos, abundancia que es ingerida pero que es imposible de digerir debido a su cantidad. Hay un exceso de historiografía, que de ninguna forma sirve de estímulo a la acción, pues no puede ser incorporada a ningún plan futuro: el pasado como conocimiento se presenta avasallador. Este es el problema que se escondía detrás de la polémica del *Nacimiento*: no estudiar a los griegos como acumulación de datos, sino mirarlos como modelo de acción en el presente; no a modo de imitación, sino

de escudriñamiento de las condiciones sobre las cuales aquella cultura construyó su edificio. Señala Nietzsche: “no sé qué sentido podría tener la filología clásica en nuestra época, si no es el de – obrar de una manera intempestiva – es decir, contraria al tiempo y, por esto mismo, sobre el tiempo y en favor, así lo espero, de un tiempo futuro” (HL, Prólogo).

En este sentido, la enfermedad cultural que se encuentra detrás de los estudios historiográficos vendría a ser una indigestión, un exceso de saber que la cultura no es capaz de digerir, de asimilar, pues no hay hacia dónde dirigir lo obtenido, no hay una finalidad o un programa; el fin es acumular sin más, por el presunto valor del conocimiento en sí. Ante esto, como remedio, aparece el olvido. El olvido es necesario: “quien no es capaz de tenderse, olvidando todo pasado, en el umbral del instante, quien no sabe estar ahí de pie en un punto cual diosa de la victoria, sin vértigo ni miedo, nunca sabrá lo que es la felicidad” (HL, 1). Ante la acumulación y la erudición, que pueden degenerar en síntomas de barbarie, Nietzsche encuentra necesaria la selección, la discriminación y el abandono; en una palabra: el discernimiento. Lo que un individuo o un pueblo ha de procurar cultivar es la capacidad de discernir qué recordar y qué olvidar, sin por ello convertirse en un juez del pasa-

do o pretender crearse una procedencia *a posteriori* (HL, 6). Se trata de un ejercicio de fortalecimiento vital: así como un organismo absorbe los nutrientes del alimento y desecha lo que no puede asimilar, así conviene al individuo actuar con respecto al sentido histórico. Señala Nietzsche:

O para puntualizar mi tema en términos aún más sencillos: *hay un grado de insomnio, de rumiar, de sentido histórico, en que se resiente y finalmente sucumbe lo vivo, ya se trate de un ser humano, de un pueblo o de una cultura*. Para precisar este grado y, sobre su base, el límite donde lo pasado tiene que ser olvidado para evitar que se convierta en sepulturero de lo presente, habría que saber con exactitud el grado de *fuerza plástica* de un ser humano, de un pueblo, de una cultura (HL, 1).

La *fuerza plástica* es lo que permite olvidar aquello que no se puede dominar, lo que no se puede incorporar en relación con un horizonte, es decir, con aquello que el organismo establece como adecuado o perjudicial para su propio desarrollo. Así, la *fuerza plástica* es condición de posibilidad para que un organismo se haga poderoso. Dentro de la cultura griega, a la que el filólogo de Basilea voltea en búsqueda de modelos, esto se puede ver con la incorporación del terrible elemento dionisiaco por parte de una cultura fundamental-

mente apolínea. Fue la *fuerza plástica* del pueblo griego la que le impidió sucumbir ante el desenfreno de los ritos dionisiacos procedentes de Asia y le permitió mantener una tensión con la medida apolínea, lo que desembocó en la tragedia ática, la más lograda de las manifestaciones artísticas, según Nietzsche (GT, 10). El hombre griego es capaz de transfigurar los horrores de la existencia, en lugar de buscar evitarlos; crea ritos y mitologías a partir de ellos, construye cultura. Aquí resulta patente el carácter creativo emanado de la *fuerza plástica*: la capacidad de asimilar y transfigurar sin sucumbir.

Es visible, entonces, que la asimilación permitida por la *fuerza plástica* no se da principalmente por medios racionales; los instintos llevan el papel guía en este aspecto. Elementos que no pueden ser objeto del conocimiento conceptual, como el gusto, son los que permiten elevar el grado de *fuerza plástica* de un individuo, un pueblo o una cultura; por lo tanto, para el pensador intempestivo es fundamental que las manifestaciones artísticas no sean relegadas al plano del entretenimiento, la mera distracción o la actividad narcótica. El arte es el motor de la formación del pueblo cuyo horizonte está anclado a la vida. Lo anterior no significa que el arte adquiera una posición privilegiada con respecto al resto de las actividades huma-

nas; lo que critica Nietzsche es la excesiva confianza depositada en la ciencia y el razonamiento conceptual, donde se inserta la historiografía, tema central de la *Segunda intempestiva*. Al respecto, el autor señala que la formación histórica es saludable y es promesa de futuro solo cuando se subordina a una “poderosa corriente nueva de vida”, a una fuerza superior que sea la que guíe (HL, 1).

El pasado no está para ser conocido sin más, abunda Nietzsche, sino que se encuentra al servicio del futuro y del presente (HL, 4). ¿Hasta qué punto la vida tiene necesidad del servicio de la historia? Un fragmento póstumo aproxima una respuesta:

Toda época necesita tanta historia como la que puede transformar, mediante la digestión, en carne y en sangre; de tal manera que la época más fuerte y violenta soportará más historia que todas las demás. Pero ¿qué pasa si las épocas débiles se colman de historia? ¡Qué difícil digestión, qué cansancio y qué falta de vigor! (FP, 1873, 29 [31]).

En tanto historiografía, la historia ha de ser transformada en algo que nutra al individuo o al pueblo que tienen un *horizonte* en la mira; es un ejercicio de aprender a practicar la historia al servicio de los fines de la vida, lo cual no es sencillo, pues la

vida es fundamentalmente perspectiva. Si lo que se espera del individuo que acude a la historia es que lo haga al servicio de la vida, es necesario reconocer que existe un interés detrás de tal acercamiento. Nietzsche distingue tres de estos intereses que definen la forma en la que se transforma la historia, directamente relacionados con la *fuerza plástica* que se posee.

La historia monumental es propia del individuo activo y poderoso, el que necesita de modelos y maestros para el actuar que no encuentra en el presente. Aspira a la felicidad de todo un pueblo y, en tal sentido, la historia es un remedio para combatir la resignación, para invitar a la acción. Detrás de esta forma se encuentra la exigencia de que lo grande sea eterno y la idea de que, si lo grande fue posible una vez, entonces volverá a ser posible. No obstante, al centrar la mirada en lo grande, se llegan a olvidar las causas y lo histórico aparece como una serie de “efectos en sí”, en donde el pasado se llega a confundir con ficciones míticas. Solo quedan hechos aislados embellecidos mediante analogías y seductoras similitudes. Todo ello termina por degenerar en la imposibilidad de surgimiento de lo nuevo grande, pues se crea la ilusión de que lo grande ya está ahí. Es el “disfraz del odio hacia lo poderoso de la época en aparente defensa de lo anteriormente poderoso” (HL, 2).

Un segundo interés muestra quien voltea a la historia con afán de preservar y venerar, quien mira con amor y gratitud allí donde se ha formado. Es la historia en su forma anticuaria. Bajo la idea de que “si aquí se ha podido vivir, entonces aquí se podrá vivir” (HL, 3), se hace relevante lo pequeño, lo modesto y lo rústico. Contrario a la historia monumental, que adolece de olvidar las causas y concentrarse en los efectos, la anticuaria se dedica a conservar las condiciones en que nació, por el placer de saberse el fruto de algo y no el producto de una arbitrariedad. Por lo mismo, esta forma encuentra su mayor peligro en lo limitado de su campo de visión: al atribuir a lo singular una importancia excesiva, no aspira a ejemplaridades que motiven a la acción, sino únicamente a la conservación. Y justo en esta corre el peligro de transformarse en un vacío y ciego afán de coleccionar y juntar todo lo anterior y momificarlo al tiempo que le quita su vitalidad. Todo se convierte en digno de veneración y, por lo mismo, ya nada lo es.

Ante estos dos sentidos aparece la historia crítica como una fuerza capaz de destruir y liberarse del pasado, el cual es sometido a juicio en virtud de la vida con toda su injusticia y su inconsciencia (HL, 3). Esta tercera forma de historia es propia de quien sufre y necesita liberarse de aquello que los otros sentidos han opta-

do por conservar: es aspirar al olvido de una parte de lo que se ha conservado y a recuperar una parte de lo que se ha olvidado. Por lo mismo, este tipo de historia corre también un gran peligro de intentar contra la vida, pues se tiende a juzgar con la intuición de que se está en una situación privilegiada para hacerlo, olvidando que también se es el resultado de los errores, pasiones y aberraciones del pasado; se tiende al ocultamiento de los bajos fondos en el intento por rescatar una identidad que no corresponde con la que ha llegado a ser como producto de un devenir. Puntualiza el autor que

se trata de una tentativa de darse *a posteriori* un pasado del que se quisiera provenir, en contraposición a aquel del que se proviene —tentativa siempre peligrosa, por ser muy difícil dar con un límite en la negación del pasado y porque las segundas naturalezas suelen ser más débiles que las primeras (HL, 3).

Sin embargo, no se ha de olvidar que esa “primera naturaleza” en algún momento fue una segunda naturaleza, y que la segunda naturaleza, que emana frágilmente del interés crítico de la historia, quizás llegue a ser una triunfante primera naturaleza. Esta naturaleza carecería de bases sólidas si pretendiera anular su origen y en su lugar poner una serie de aconteci-

mientos de los cuales se desea provenir. La *fuerza plástica*, entonces, es lo que posibilitaría asimilar la procedencia sin negarla, rescatando los aspectos fortalecedores, incluyendo los propiamente negativos y olvidando aquellos inútiles.

Esta *Segunda intempestiva* muestra cómo el filósofo toma distancia para hacer notar que la labor de la historiografía no es un fin en sí, sino una poderosa herramienta que puede emplearse tanto en favor de la vida como en detrimento de esta. Él considera que la cultura moderna se vanagloria tanto de este tipo de pensamiento que su uso ha llegado a ser perjudicial. La sobresaturación histórica genera en el individuo la ilusión de que él es el epígono de un devenir que consolida su realización como un proceso teleológico. Y, como punto culminante de un proceso tal, el sujeto adquiere la creencia de que posee un sentido de la justicia superior al de cualquier otro individuo perteneciente a cualquier otro momento anterior. Nietzsche no se decanta sencillamente por la defensa de la historia en su forma crítica, sino, más bien, por una especie de alquimia de venenos que aislados son mortales, pero que combinados en la justa medida resultan ser un antídoto capaz de reconocer, en la diferencia de los pueblos e individuos, metas, fuerzas y necesidades, en medida de las cuales es posible aspirar a un juego

entre los distintos tipos. Nuevamente se está ante un ejercicio de incorporación.

El hombre moderno, denuncia Nietzsche, ha carecido de la *fuerza plástica* necesaria para adoptar estos sentidos históricos y se ha dedicado a ser un espectador que no hace sino gozar y deambular (HL, 5), por lo que su personalidad se torna débil y se ve obligado a recurrir a distintas máscaras: la del erudito, la del político, la del hombre culto, la del poeta. Del carnaval cosmopolita que es su época, se ha limitado a seleccionar efectos superficiales que sirven como ornato de esas máscaras y que no hacen sino trastocar los acontecimientos, vistos desde alguno de los tres sentidos de las tres formas de historia descritas, pero carentes de la necesidad vital que debería estar detrás. Sin esas fuerzas, el conglomerado degenera: los modelos ejemplares se convierten en cánones inamovibles, el afán de conservación deriva en banal placer por la acumulación y el juicio sobre el pasado se hace orgullo y vanagloria del presente (HL, 6). La reproducción de este modelo a través de la formación de los jóvenes, obligados a envejecer prematuramente, es uno de los más apremiantes problemas que el filósofo intempestivo desea combatir con su proyecto.

El exceso de los estudios históricos sin un horizonte ha debilitado la *fuerza plástica*

ca de la vida, señala Nietzsche: “ésta ya no sabe servirse del pasado como de un alimento vigorizante” (HL, 10). Tal es la “enfermedad de la historia” que detecta el filósofo en cuanto médico de la cultura, contra la cual sugiere un par de antídotos que llevan nombres de venenos: lo *ahistórico* y lo *suprahistórico*.

Con el término “lo ahistórico” designo el arte y la fuerza de poder *olvidar* y encerrarse dentro de un *horizonte* limitado; llamo “suprahistóricas” a las potencias que desvían la mirada del devenir y la dirigen hacia aquello que confiere a la existencia el carácter de lo eterno e inalterable, hacia el *arte* y la *religión*. La *ciencia* —que es la que hablaría de venenos— ve en esa fuerza y esas potencias, fuerzas y potencias enemigas (HL, 10).

El filósofo no sitúa sus pretensiones en la eliminación o anulación de ese elemento que se ha presentado como dañino, sino en la asimilación para nutrir a un organismo que se va fortaleciendo y, por lo mismo, transformando. Todo esto sin derivar en una anarquía de los instintos y las fuerzas, pues estas se encontrarían subordinadas al horizonte postulado por la propia vida: la ciencia, el arte, la política, la medicina y las manifestaciones culturales en general como subordinadas a la guía y vigilancia de la vida mediante

mecanismos como la transfiguración y la sublimación de aquello que busca el acrecentamiento de la vida misma. Respecto a la indigestión histórica, lo que se postula es una *dietética de la vida* que rezaría: “lo ahistórico y lo suprahistórico son los antídotos naturales contra el ahogo de la vida provocado por lo histórico, contra la enfermedad de la historia” (HL, 10).

Nietzsche va notando que lo que anhela la vida no es simplemente sobrevivir, sino algo más, el incremento del poder; aquí comienza a gestarse lo que posteriormente será la distinción entre la *voluntad de vivir* (*Wille zum leben*), heredada del pensamiento schopenhaueriano, y la *voluntad de poder* (*Wille zur Macht*): no es la supervivencia el fundamento, sino la expansión; la lucha por la existencia es una excepción, señala el autor en *La ciencia jovial*: “en todas partes gira la lucha grande y pequeña en torno al predominio, al crecimiento y a la expansión, en torno al poder de acuerdo con esa voluntad de poder que no es sino la voluntad de la vida (*Wille des Lebens*)” (FW, 349).

Conforme este pensamiento va adquiriendo forma y relevancia, también van cayendo en desuso dentro de la obra del filósofo alemán conceptos como el de la *fuerza plástica*; esto se debe a que van siendo incorporados y por sí mismos pier-

den rendimiento: la nueva concepción de la vida que va delineando el autor requiere de nuevos conceptos y mecanismos para ser abordada desde una perspectiva más amplia. Sin embargo, la función que en la *Segunda intempestiva* desempeña la fuerza plástica queda dentro de las nuevas figuras que Nietzsche introduce a lo largo de su obra, como la del *espíritu libre* desarrollada a partir de *Humano, demasiado humano*, la cual es presentada como una figura capaz de asimilar la enfermedad y hacer de esto su salud.

Finalmente, el concepto se menciona un par de veces más: en el tratado primero de la *Genealogía de la moral*, fragmento que ha servido de epígrafe a este texto, y en un fragmento póstumo de 1885 que da muestra de lo útil que es la noción para enriquecer el pensamiento de la *voluntad de poder*:

Esa disciplina y autodomínio del espíritu que es asimismo flexibilidad del corazón y un arte de la máscara: esa amplitud interior y ese refinamiento que permite recorrer los caminos por modos de pensar diversos y opuestos, sin peligro de extraviarse en ellos o enamorarse, esa salud formidable que no quiere prescindir siquiera de la enfermedad, ese exceso de fuerzas plásticas, imitadoras, reproductoras (FP, 1885, 40 [66]).

Esto advierte que, si bien no es el mismo concepto empleado durante la época de las *Intempestivas*, la función que desempeña sí es muy cercana, aunque ahora vista desde la óptica de la genealogía que busca procedencias. La procedencia del propio concepto de espíritu al que se intenta liberar de lo espiritual explorando los bajos fondos que le subyacen: “el peligro, la dureza, la violencia, la desigualdad de derechos, la oscuridad, el estoicismo, el arte seductor, la acción diabólica de toda especie, en suma, lo contrario de todo lo que puede desear el rebaño” (FP, 1885, 37 [8]).

Bibliografía

Deleuze, Gilles, 2013. *Nietzsche y la filosofía*. Traducción de Carmen Artal. Barcelona: Anagrama.

Morey, Miguel, 2018. *Vidas de Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, Friedrich, 2001. *La ciencia jovial*. Traducción de Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva.

_____, 2008. *Así habló Zaratustra*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.

_____, 2009. *El nacimiento de la tragedia*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.

_____, 2009b. *La genealogía de la moral*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.

_____, 2010. *Ecce homo*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.

_____, 2010b. *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, vol. I. Traducción de Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Tecnos.

_____, 2010c. *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, vol. III. Traducción de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Tecnos.

_____, 2012. *Correspondencia, abril 1869 – diciembre 1874*, vol. II. Traducción de José Manuel Romero Cuevas y Marco Parmeggiani. Madrid: Editorial Trotta.

_____, 2012b. *Correspondencia, enero 1880–diciembre 1884*, vol. IV. Traducción de José Manuel Romero Cuevas y Marco Parmeggiani. Madrid: Editorial Trotta.

_____, 2013. *Humano, demasiado humano*. Traducción de Alfredo Brotons. Madrid: Akal.

_____, 2018. *Obras completas, Escritos de juventud*, vol. I. Traducción de Joa B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Tecnos.