Lo-amigante en lo-trágico: Nietzsche y el pensamiento

Soledad Bettoni[1].

De algunas consideraciones

El pensamiento en Nietzsche es ante todo un volcarse del lado de la vida. El pensamiento solo es útil o necesario si llama a la acción; si se lo piensa autónomo y supremo se le pierde, se le deja de pensar, y el lugar secundario que debe asumir respecto a lo viviente se enmascara, sin decirlo, en un supra-saber –ubicado por ello en un supra-lugar- que no enlaza lo real, lo viviente.

La vida misma es constante movimiento: creación-destrucción en devenir. Ello se patentiza en el hombre como querer crecer, querer el acrecentamiento de sí, por lo que el pensamiento debe asumir tales caracteres si pretende ser útil. Así entendido, es un movimiento: afecto-efecto; dejar ser afectado por la movilidad del mundo, por lo cambiante de lo viviente, para dar lugar a la propia movilidad, siendo efecto en la acción.

Nietzsche piensa el mundo como juego de relaciones en perpetua lucha, fuerzas en movimiento; y advierte evitar pensarlas separadamente: una fuerza es tal en tanto lucha con otra, su modo de darse es el movimiento en la relación como no-lugar de enfrentamiento, como pura distancia. El ser de las fuerzas es esencialmente plural y si se lo piensa por separado, pasivamente desde la categoría de lo uno, falsificase el sentido querido.

Mas el hombre percibe las fuerzas actuantes como fenómenos -allí entendidos como su aparición en escena- en el emerger de los sentidos[2]. Cuando una fuerza se apodera de una cosa, nace para el hombre un sentido en relación. Nuestro particular modo de ser-en-el-mundo se abre sobre un horizonte de sentido. Pero al igual que las fuerzas no pueden ser pensadas por separado sin falsificárseles, los sentidos que emergen en ese no-lugar de enfrentamiento y distancia deben necesariamente ser pensados en un horizonte móvil y descentrado. Como se dijo, el emerger de un sentido es el resultado del apoderamiento de una fuerza, que en el caso de lo humano, según Nietzsche, encuentra el nombre del valor y se enuncia: *voluntad de poder*[3]. El juego de las voluntades, fuerzas en perpetua lucha, instauran sentidos siempre cambiantes y devinientes.

Así la voluntad, para ser más que nunca, para ser *voluntad de poder*, debe aspirar a su movilidad: querer-devenir-más; siendo una fuerza activa la voluntad de un hombre no solo lucha con la voluntad de los otros, de modo profundo lucha con sí misma, con lo que la ata a ser lo mismo, su

pasividad, su verdugo que le somete y no le permite salirse de sí y acrecentarse. Por ello le es más propio el ser potencia: un proyectar desde-sí y fuera-de-sí, hacia-más-allá-de-sí. Si se ve inmovilizada se vuelve impotente, e impide la auto-movilidad y el ordenarse-a-sí-potenciación. Lo primero en la *voluntad de poder*, es afirmarse en la diferencia[4]. Para ello no solo debe acrecentarse, abriéndose en perspectiva a ser lo-otro; una vez alcanzado el acrecentamiento, el nivel diferente, debe asegurarse, mantenerse. Pues, «…lo que supera tiene que tener constancia y ser estable, de lo contrario no podría ir más allá de sí ni mantenerse en el acrecentamiento sin vacilaciones y seguro de sus posibilidades de hacerlo.» (Heidegger, 2000:8)

Vale indicar que, desde allí, el mundo *en su totalidad* es invalorable, carece de sentido (Heidegger, 2000:15); y pretender ir en su búsqueda resulta un absurdo; pues, los valores y los sentidos están referidos al universo humano y el juego de sus voluntades: emergen siempre distintos según el tipo de fuerzas que los muevan en el tipo de voluntades que los crean. Por el contrario la naturaleza no conoce propósito alguno, «…solamente una x que es para nosotros inaccesible e indefinible.» (Nietzsche, 1990:8) El mundo *en su totalidad* es el caos de las fuerzas; el mundo deviene organismo -sentido organizado- para una perspectiva humana, y solo humana.

Ahora bien, cómo se dan tales luchas en el devenir gregario de esas voluntades, el devenir grandes comunas, es una de las elucidaciones de este pensador. Procediendo de un modo genealógico -indagando rigurosamente en los sentidos cristalizados en palabras- procura dar cuenta de las formaciones de dominio que constituyen lo humano, el devenir de sus fuerzas-voluntades. Tales formaciones refieren a la pluralidad de las actividades humanas, que en tanto instituidas adquieren el carácter del valor: la religión, la moral, la ciencia, el arte. Mas las voluntades, libres para afirmar sus diferencias, encuentra en el ser-con-los-otros resistencias, obstáculos, también necesarios para que el querer se desplieguen libremente, afirmativamente. Por lo que el problema que visualiza Nietzsche no es la lucha o la contradicción de esas voluntades individuales, sino el malestar que nace, justamente, al ver sofocadas tales luchas por el peso aplastante de las formaciones de dominio que inscriben al mundo en un único sentido. Es cuando se instaura la Verdad, la Ley, el Origen, cuando se impone la Moral y la Ciencia como formaciones sofocante que triunfa la totalidad de lo Uno. Solo cuando aquellos hombres vieron agotadas sus fuerzas por y para la lucha, cuando se cansaron de luchar por y para sus diferencias, sintieron necesario un tratado de paz e inventaron la Verdad; formulada de allí en más como lo que vale en sí o vale para todos.

El modo gregario de existencia significa en Nietzsche el triunfo de las voluntades débiles e indiferentes, de las fuerzas pasivas y agotadas, que ya no se quieren a sí, que se niega en tanto

renuncian al sí de sus diferencias, al querer ser diferentes. La mismidad se vuelve objeto del querer y se enuncia espíritu de renuncia y de pesadez: *espíritu de venganza*. Solo un bajo modo de vivir, resentido con lo-otro, y de modo profundo, con lo-otro-de-sí-mismo, inventa la Verdad. Los valores que se invierten e imponen desde estas formaciones, adquiriendo la dimensión de entidades supra-naturales, encuentran en las palabras el vehículo del forjamiento: el contrato de paz, el ser veraz. Allí queda definido un tipo de pensamiento que, sometido a lo idéntico y abyectando la diferencia y su movilidad en la negación, aboga por un mundo estático de re-presentación y re-conocimiento. Su triunfo inverso: el pensamiento único.

Es por ello que este escrito se propone encontrar, en las figuras ejemplares de *lo-trágico* y *lo-amigante*, un lugar de respiro para tales luchas compartidas en la diferencia. Un respiro a aquel ser que, en su modo de ser más propio, es siendo-con-lo-otro.

Lo-trágico, o del pensamiento inverso: ¡un llamado a Dionisos-Zaratustra!

Si el mundo es continuo devenir que en lo humano encuentra el carácter de un querer-devenir-otro, el sentido y valor de la existencia llama a un peculiar modo de pensamiento: *lo-trágico*. Más, el arquetipo de *lo-trágico* es pensamiento que quiere afirmativamente la diferencia por venir; el pensamiento del acrecentamiento por ello se enuncia: *pensamiento de la múltiple afirmació*n (Deleuze, 2000:I.1); su modo de operar: la inversión crítica y creadora[5].

Tal modo de pensar ve su principal adversario en el pensamiento único, ante el cual siente la necesidad de invertir el valor de su existencia. Así, lo que intempestivamente Nietzsche pretende, y no pretende, es dilucidar el sentido trágico de la vida; para ello hace retornar, de un particular modo, el pasado[6], pero siempre con vistas al porvenir, que es la esencia[7] de *lo-trágico* y el actuar intempestivo.

La cultura trágica se despliega profundamente en el mito y el arte; sobre una exégesis de sus dioses, cultos y ritos, sus modos de representarles, se registra en el hombre un primer modo de valorar la existencia.

La tragedia griega aparece en Nietzsche como el gran símbolo de la cultura trágica[8].

Es en las festividades híbridas que la movilidad perpetua de la naturaleza -sus fuerzas en lucha- encuentran reconciliación periódica en nombre de sus dioses. Las *grandes dionisias* eran llevadas a cabo una vez al año, en el emerger del *impulso primaveral* o vital. Estas festividades intensas,

donde se acudía a métodos entusiásticos durante días consecuentes, encontraban, en estado-de-transe dispuesto por la danza y la música, su principal objeto: rendir culto a los horribles sufrimientos del dios despedazado[9]: *Dionisos*.

Detrás del *theatron* el otro gran símbolo de la cultura griega: el oráculo de Delfos; templo consagrado a rendir culto a *Apolo*. Allí se practicaba la interpretación de la palabra oracular, la mantica, el arte de la adivinación. Ahora bien, desde las prácticas religiosas dionisiacas[10] el arte de la palabra se despliega en la onomástica; su referente: el extranjero *Orfeo*[11]. Más que la adivinación, la práctica entusiasmática tenía por cometido la sanación a través de la palabra sacra. *Orfeo* es quien, mediante el canto poético, inicia en tales ritos.

Nietzsche dispone a *Dionisos* en el centro, y de este modo efectúa la crítica a la preponderancia a Apolo que dan sus coetáneos y colegas, los filólogos: dominados por un *exceso de sentido histórico*[12], una fiebre historicista que recorre todo el siglo XIX, pretenden reinstaurar la belleza del arte griego en tanto ideal y encuentran en éste el lugar de la «noble simplicidad y serena grandeza.»[13] Más en Nietzsche *Dionisos* es el fondo de lo trágico, en él se despliega el sufrimiento del mundo, la contradicción original entre la unidad primigenia y el principio de individuación, la eterna contradicción de lo uno y lo múltiple. El conocimiento dionisical es la terrible intuición del dolor, la intuición de una escisión metafísica fundamental que produce una angustia radical y que encuentra en la tradición órfica y el mito de *Dionisos* despedazado por los Titanes su alusión. Más, para los trágicos morir es el placer supremo[14], un sumergirse en el origen, retorno a la unidad; y entienden a esta a su vez como fuente de donde emana constantemente la vida. De allí que «La vida es, pues, el comienzo de la muerte, pero la muerte es la condición de nuestra vida. La Ley eterna de las cosas se cumple en el devenir constante.» (Nietzsche, 2005:20).

Más aún, la tragedia aparece en Nietzsche como el arte del consuelo metafísico.

En los ritos dionisiacos el individuo, al igual que su dios, queda destrozado de modo inmediato en la reproducción musical de la contradicción original, el dolor de la individuación. *Apolo* encuentra un modo antitético de resolverla; en él el dolor es borrado, pues deviene imagen sublimada: el dios de la bella apariencia, el mundo del arte propiamente mediador en tanto liberación ilusoria del inmediato y terrible conocimiento dionisical. El resultado de esta alianza antitética se encuentran para Nietzsche en la tragedia ática: la objetivación de los sufrimientos de *Dionisos* bajo la forma y el mundo apolíneos (Deleuze, 2000:I.5).

En su afán de restituir su lugar, Nietzsche ha sido objetado (Colli, 1990:3) de haber manifestado tan solo aspectos parciales de *Apolo*. Pues, al igual que el mito de *Dionisos* despedazado da cuenta de una duplicidad propia de su naturaleza, y expresa una escisión metafísica fundamental, en *Apolo* tal duplicidad encuentra dos símbolos: el *arco* y la *lira*, la vida y la muerte. Ambos ilustran su naturaleza, a la vez benigna y hostil. Apolo es quien *actúa de lejos* y *destruye totalmente*; la mediación y la crueldad del dios se encuentra en la palabra oracular, esencialmente oscura, enigmática. Más, para los trágicos enigma significa obstáculo, y expresa una intrusión hostil del dios en la esfera de lo humano. La palabra oracular es necesariamente heterogénea: manifiesta fractura irremediable con lo-otro. Por lo que la objeción que se le hace a Nietzsche es que, centrándose en presentarlas como formas resolutivas antitéticas, no se da cuenta del fondo común.

Siguiendo las pistas etimológicas de los diálogos platónicos se observa en la palabra *mantica* un derivado de la palabra *manía*: locura. Giorgio Colli (1990:4) plantea que ambas divinidades, juntas, agotan la esfera de la locura: *Apolo* mediatamente en la locura de la *palabra poética*, *Dionisos* en la inmediación de la vida, en la locura del *éxtasis erótico*[15]. De ambas lo irracional como fondo de aquel mundo y pensamiento encuentra en la palabra heterogénea el modo de manifestar el gran misterio que supone la existencia.

El arte de tragedia nace y se despliega en el modo de pensar mistérico; al decir de Colli (1990) en la *fase humanizada del enigma*: la edad de los sabios.

El sabio Heráclito de Éfeso aboga por un pensar donde se hace latente el *pathos de lo desconocido*: «Lo Uno, lo único sabio, no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus» (Heidegger, 1994a:14). Allí, *Logos* expresa una heterogeneidad irreductible: lo humano y lo divino, y por ello encuentra un modo contradictorio de enunciarse. En tanto complemento, no ve en sí necesidad de adecuación a esa otra realidad; pues, la palabra es una repercusión de otro mundo; más aún, es una huella sensible, la intrusión hostil de *Apolo*. Interpretando la oscura palabra del dios, el sabio procede hermenéuticamente: arroja luz en la oscuridad. Por lo que el *logos* se manifiesta en la *physis*[16]; *logos-physis* son la reunión de lo uno y lo múltiple: «Si no me habéis oído a mí, sino al sentido, entonces es sabio decir en el mismo sentido: Uno es Todo.» (Heidegger, 1994a:2). Es desde la teoría del *devenir* que se condena las opiniones como intento de fijar las impresiones sensibles exteriormente, apresarlas por fuera de ellas. Inmediatamente aprehendidas, debemos dejarlas caer si no queremos falsificarles, pues devienen continuamente. Lo que se condena entonces es hacer de éstas permanencias, palabras univocas. La divina unidad solo se dice plurívocamente y se formula contradictoriamente.

Con Parménides de Elea se impone una nueva diosa: *Aletheia*, aquella *que no se esconde.* (Colli, 1990:23). Refutando la teoría del devenir de su coetáneo –para el que el ser se da en el aparecer, en la co-participación l*ogos-physis*- Parménides sentara las bases del pensamiento próximo, aquel que no asume y afirma los misterios, y encuentra un modo de decir y concebir lo que es adecuada y unívocamente. Allí, la totalidad del ser, desde la identidad y la presencia, deniega y abyecta al ser-devenir, al ser-diferente. Enunciando que lo que es no puede ser y no-ser al mismo tiempo, y, sobre el no de la inconsistencia que supone la co-participación de los contrarios, se abogara por la existencia de dos mundos contrapuestos: uno aparente y abyecto, pasible de ser apresable con los sentidos pero no con la razón, y uno más allá de la physis: el mundo del ser, único inteligible para el hombre.

Asumiendo un nuevo carácter, solo desde el *Logos* se dice lo que es. La concepción del ser-devenir como coligación del todo-uno se ira disolviendo en un alejamiento creciente entre L*ogos y Physis*. El hombre empezara a ver en la razón mediadora, en la lógica abstracta de la dialéctica, el elemento útil y único para comprender al ser en su totalidad. En tanto ser racional y ubicado como centro, el hombre se eleva por sobre el animal, y más profundamente sobre el animal que es -su ser sensible- abyectándolo en la negación para someterle y dominarlo.

Ahora bien. Mientras en la esfera religiosa el dios en presencia inspiraba un veredicto oracular y los adivinos interpretaban la palabra, en la fase humanizada el enigma es objeto de lucha de dos hombres por la interpretación de la palabra sacra: la sabiduría. Sobre este fondo religioso y agonístico emerge el modo de proceder del dialéctico, en su sentido originario: *arte de la discusión* (Colli, 1990:19). Más, en el caso del agonísmo dialéctico la contradicción aparece en la provocación de dos hombres, el llamado al pleito está dado por la pregunta iniciática que despliega una serie de deducciones lógico-racionales que conducirán al conocimiento de lo que es Verdad. Allí, finalmente, «…los dioses han huido.» [17] Instalados en el emerger del espíritu sistémico, allí solo habrá certidumbre[18].

El devenir secular camina junto al modelo unívoco de pensamiento, encontrando ciertos elementos claves para su surgimiento y establecimiento.

Primeramente, el pasaje de un lenguaje ritico privado a un devenir público, profano y vulgarizado de la palabra se visualiza en el emerger de la retórica en la polis democrática griega. Ingresando en la esfera política, destinado ya no a dar cuenta de un *pathos* mistérico vinculado al universo divino sino a la edificación de un *ethos* concerniente al mundo humano, el agonísmo se establece en la

lucha de dos oradores, que ni siquiera se hacen presentes entre sí, y que tiene por objeto persuadir a la masa de escuchas, dominar sus pasiones, sosegar sus instintos, educar a través de la palabra. Asimismo, a mediados del siglo VI a.C. comienza a difundirse la escritura como fenómeno literario, al comienzo con finalidades meramente mnemotécnicas pero tendientes a ganar en autonomía expresiva. Es así que el discurso, alejándose primero de la sacra otredad, luego e incluso del ser humano en cuanto ser parlante en su modo de ser-con-lo-otro, adquiere su dimensión propiamente espectacular[19].

La retórica y la escritura confluyen en el surgir de un nuevo género literario, el dialogo; un modo nuevo de expresar el conocimiento de aquellos que se pronuncian, en tanto *amantes de la sabiduría*, filósofos. Su gran referente: Platón; venerador del pasado, inventa el dialogo en su afán de recuperar lo perdido. No obstante son conocidas sus dudas sobre la inmovilización del discurso que supone la escritura[20].

En el marco de estos fenómenos el arte de tragedia encuentra para Nietzsche su figura en *Eurípides*. En él ya no se apuesta a evocar a la divinidad en la inmediatez del entusiasmo y la reproducción musical de sus sufrimientos, sino más bien a la re-presentación dramática de los personajes épicos[21]. Dejando de lado cada vez más el carácter ritico y mistérico, el arte de tragedia acompaña el despliegue del fenómeno espectacular-democrático señalado en el devenir de la palabra. Mientras el lugar de aquellos que practicaban las *grandes dionisias* era de intensa afectividad, en la tragedia socrático-alejandrina se gana en pasividad, en defecto y malestar. Cundo ya no se apuesta a la efectiva aparición de la divina otredad sino a su mera apariencia re-presentativa-espectacular es que podemos hablar propiamente de un público en el fenómeno del arte griego[22]. La jovialidad del espectador culto que aprecia en la representación abre una escisión de otro tipo, referente a los modos de estratificar propiamente humanos, opuesto al encontrado en el nacimiento de la tragedia, dispuesto a borrar todo tipo de diferencias en nombre de una escisión más fundamental y en ello compartida[23].

El pasaje de un arte cultual a uno cultural destinado a fines morales, encuentra en Nietzsche el nombre arquetípico de *Sócrates*: el dialéctico. Coetáneo y consejero de Eurípides, aboga por una estabilidad que en nombre de la sana razón presenta los acontecimientos a la opinión pública, proponiendo lo que adecuada y unívocamente es. Más, «Sócrates viene definido por una extraña inversión: Mientras en todos los hombres productivos el instinto es una fuerza afirmativa y creadora, y la conciencia una forma crítica y negativa, en Sócrates el instinto pasa a ser crítico y la conciencia creadora. Sócrates es el primer genio de la decadencia: opone la idea a la vida, juzga la

idea por la vida, presenta la vida como si debiera ser juzgada, justificada, redimida por la idea […]: Sócrates es el 'hombre teórico', el único verdadero contrario del hombre trágico.» (Deleuze, 2000: I.6).

Paltón hace de la inversión socrática fundamento, en él las Ideas son lo uno respecto a lo múltiple. En tanto lo supra-sensible es lo que unifica, apareciendo como condición de posibilidad de lo que es, lo deseable, el querer, se mide respecto a un ideal.

Es tarea del hombre trágico operar la inversión correspondiente: devolver a la vida su carácter primero y afirmativo. ¡Un llamado al hombre inverso y al dios animal!

Pesimismo contra espíritu de venganza: «quien se llama Polygethes, el dios de las mil alegrías»[24]

Dionisos-Zaratustra empuja al tránsito, a la diferencia, a la transvaloración. La desvalorización extrema de los valores habidos hasta el momento supone ante todo la desvalorización del lugar adecuado de esos valores, la exterioridad en lo supra-sensible, lo existente en sí: la Verdad en el Origen.

El pesimismo aparece como la forma preliminar del *nihilismo auténtico*: «Un nihilista es el hombre que, del mundo tal como es, juzga que no debería ser, y del mundo que debería ser, que no existe […] detrás de esta doble negación esta ya la afirmación única de un mundo que repudia lo habido hasta el momento, instituye lo nuevo desde sí mismo y no conoce ya un mundo superior existente en sí.» (Heidegger, 2000:14). De este modo se despliega el pesimismo como fuerza, como modo divino de pensar, dionisíaco, trágico[25].

Ahora bien, cabe preguntar: ¿para qué un retorno del pesimismo trágico?; ¿cuál la necesidad del pensamiento por venir, en volver justamente, en retornar el pasado?; en fin, ¿cuál la necesidad, cual el sentido de una metafísica de artista en Nietzsche?

Primeramente, la falta de *sentido histórico* es un rencor contra la idea misma de devenir, pues, se nos dice necesario tanto para la vida como para la acción.

Pero al tiempo se indica: «Es un verdadero prodigio: el instante, de repente está aquí, de repente desaparece. Surgió de la nada y en la nada se desvanece. Retorna, sin embargo, como fantasma, para perturbar la paz de un momento posterior. […] Entonces, el hombre dice: 'me acuerdo' y envidia al animal que inmediatamente olvida y ve cada instante morir verdaderamente […] Vive así

el animal de modo no-histórico […] El hombre en cambio, ha de bregar con la carga cada vez más aplastante del pasado […]; ver al rebano pastando o, en un círculo más familiar, al niño que no tiene ningún pasado que negar, en feliz ceguera [se le hace difícil al hombre; mas el juego del niño] ha de ser interrumpido: bien pronto será despertado de su olvido. En seguida aprende la palabra 'fue'. » (Nietzsche, 2006: 36-37)

La esencia del *espíritu de venganza* es la repugnancia del querer contra el tiempo y su '*fue'*[26]. Más, la venganza no se dice a sí misma por su nombre, se enmascara en la dupla *culpa-castigo*.

Por lo que Nietzsche pregunta «¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? […] solo que no cesa de doler permanece en la memoria [entonces] ¿Cómo vino al mundo […] la conciencia de la culpa, toda la 'mala conciencia'? El capital concepto moral 'culpa' (Schuld) procede del muy material concepto 'tener deudas' (Schulden) […] el delincuente es ante todo un 'infractor', alguien que ha quebrantado, frente a la totalidad, el contrato y la palabra […] de la vida en común. […] Yo considero que la mala conciencia es la profunda dolencia a que tenían que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación […] cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y la paz. [Los] viejos instintos no habían dejado, de golpe, de reclamar sus exigencias! […] resultaba difícil […] darles satisfacción […] hubo que buscar apaciguamientos nuevos […] subterráneos […] llamo la interiorización del hombre [al desahogo hacia adentro de los instintos no desahogados hacia afuera] únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su 'alma'.» (Nietzsche, 2000:12-21)

La interiorización del dolor, la culpa, el resentimiento del vivir gregario, en fin, el *espíritu de venganza*[27], encuentra en el cristianismo su concreción más honda. Pues, desde la gran negadora de la vida como devenir, desde el alma cristiana: «Vivir [acaso] ¿no es esperar indefinidamente que el tiempo pase o que la vida comience?» (Lapoujade, 2011:10).

Superar el *espíritu de venganza* supone liberarse del *pathos del melancólico* para el que «…el tiempo por entero es ya pasado…» (Lapoujade, 2011:10), volcado en el a priori, figurado en el Origen. Como lugar donde enlaza la Verdad de las cosas y la Verdad de los discursos, el Origen se articula fundamentalmente como perdida, aquello pasible de ser recuperado por el hombre solo razón mediante. Pues, en tanto el re-presentar del melancólico piensa la esencia del tiempo a partir del ser-presencia -el ahora: único actual y presente en el tiempo- acecha el pasado resentidamente para mantenerlo en su mismidad y fijarlo en el re-presentar. Pero el pasado tiene su origen en el pasar, por lo que el re-presentar choca contra el tiempo y su *fue*. La voluntad, que sufre por el pasar,

quiere el pasar de su sufrimiento, quiere el pasar de sí: negándose[28]. Sometido a un orden imperioso, para un tal espíritu el tiempo pasa afuera de manera abstracta; privado de todo presente *el demasiado tarde*[29] aparece como estructura a priori de toda temporalización. Allí no pasa nada; o nada más que subjetividades agotadas, clausuradas.

Liberarse del *pathos del melancólico* supone *amigarse* con el tiempo y su pasar, con lo deviniente de lo viviente. Superando el rencor se deviene-diferente; se devienen potencias que se quieren a sí por entero, y en ello no solo afirman ser movilidad, fuerzas en lucha, querer-devenir, sino que coligada y necesariamente restituyen el lugar el cuerpo: lo sensible, el desde sí.

Así que allí, retornar el pasado supone una actitud crítica pero profundamente creadora, abierta y afirmativa al devenir. La afirmación desde sí, necesita del pasado en tanto *sentido histórico* para la crítica, y crear[30]. Por lo que ir al pasado no supone más un regreso al Origen metafísico para develar la Verdad de lo que es, la identidad-presencia del ser, la «*…imagen exactamente adecuada a sí.*» (Foucault, 1992:9). Es objeto del proceder genealógico oponer a los meta relatos una escucha, palabras mediante, del pasado para dar con el punto del surgimiento: la *emergencia*[31] de las fuerzas, su irruptiva aparición en escena. El *análisis de la procedencia* (Foucault, 1992:13) que este inaugura permite hacer plural: encontrar bajo el aspecto único de los conceptos la proliferación de los sucesos, manteniendo al pasado en la dispersión que le es propia. Desde allí se devela el valor del origen, en tanto origen de los valores desplegados en actividad, en diferencia y disputas, en fuerzas-voluntades. Una metódica histórica, nos dirá Nietzsche, que devela a la voluntad de diferencia desplegarse en todo acontecer. Un tal proceder hace de la diferencia: crítica y creación, por ello no funda, más, remueve lo inmóvil, pone en movimiento.

Pero al tiempo se indica habrá: «… que considerar la facultad de ignorar hasta cierto punto la dimensión histórica de las cosas como la más profunda e importante de las facultades, en cuanto en ella reside el fundamento sobre el que puede crecer lo que es justo, sano, grande; [no reconociendo] más que un derecho: el derecho de lo que ahora va a nacer.» (Nietzsche, 2006: 41-43) En ello, el *sentido no-histórico*, la capacidad de olvido, lo desconocido, los tiempos oscuros y heterogéneos de *Dionisos* son primero, y en eso el arte se con-figura como una actividad fundamental, proclamando su valor, su veracidad. De allí que en *El Nacimiento de la tragedia* se proponga la «…agresiva tesis de que solo como fenómeno estético está justificada la existencia del mundo.» (Nietzsche, 2005:32). Se pronuncia un dios-artista con el objeto de oponer al dios-cristiano[32]; y se aclara: «…a toda esta metafísica de artista se la puede denominar arbitraria, ociosa, fantasmagórica, lo esencial en esto está en que ella delata ya un espíritu que […] se defenderá contra la interpretación y el significado

moral de la existencia. Aquí se enuncia, acaso por primera vez, un pesimismo más allá del bien y del mal. […] no existe antítesis más grande de la interpretación y justificación puramente estética del mundo […] que la doctrina cristiana, la cual es y quiere ser solo moral… [ante la moral] la vida tiene que carecer de razón de manera constante e inevitable, ya que la vida es algo esencialmente amoral […] oprimida bajo el precio del desprecio y del eterno 'no', tiene que ser sentida como indigna de ser apreciada, como lo no-valido en sí.»(Nietzsche, 2005:32-33)

Un volcarse al sentido trágico para oponer al sentido cristiano, y anteponer la vida a la moral. Pues, en tanto los trágicos antiguos juzgaban la existencia como *híbris*, *crimen y desmesura*, el cristiano le suma en responsabilidad[33]. La culpabilidad de la existencia se evidencia en el sufrimiento: «Ya que sufre es culpable; pero como sufre, expía y es redimida.»(Deleuze, 2000:I.9). Pero el pecado original da cuenta no solo de una culpabilidad en el sufrimiento, sino que, de modo profundo nos habla de responsabilidad, una deuda interiorizada, dolor mediante, y liberada en todo caso en un más allá, ausente en la cultura trágica que ve en el sufrimiento mundano un lugar de contradicción y redención y en la hostilidad de *los dioses libres*, en todo caso, la responsable. «Locura, ¡no pecado!» (Nietzsche, 2000:24). Pues, «…la vida no resuelve el dolor al interiorizarlo, lo afirma en el elemento de su exterioridad…» (Deleuze, 2000, I.7).

Por lo que el modo de vivir por venir debe liberar a la existencia del carácter culpable y en falta, acusarla para redimirla, redimirla para justificarla; solo en tanto pierda el carácter criminal se la puede pensar sin necesidad de justificación exterior. La valoración trágica en el modo de vivir por venir todo lo afirma, incluso el sufrimiento de sí; pues, ya está justificada, es ya inocente[34] e irresponsable: «Darse cuenta de esto es pensar trágicamente. El pensamiento trágico es la intuición de la unidad de todas las cosas y su afirmación consiguiente: afirmación de la vida y de la muerte, de la unidad y de la separación. Mas no una afirmación heroica o poética, no una afirmación titánica o divina, sino la afirmación del niño de Heráclito, que juega junto al mar[35]» (Nietzsche, 2005:20).

La culpa, la interiorización del dolor, el pasado como carga, la Verdad en el Origen, transfigurado en irresponsabilidad e inocencia opera la ética de la alegría que acompaña la lógica de la múltiple afirmación; directriz del pensamiento trágico, la diferencia como categoría primera[36] invierte el sentido y el valor de la existencia habido hasta el momento: de un sentido moral a uno estético, más allá del bien y del mal: «…Dyonisos ha hallado su verdad múltiple: […] la inocencia del devenir y de lo que es» (Deleuze, 2000:I.9). En ello Zaratustra el danzante señala la risa: «…quizás a consecuencia de ello, como reidores, mandéis alguna vez al diablo todo el consuelo metafísico, ¡y,

en primer lugar, la metafísica!» […] Yo he santificado el reír; vosotros hombres superiores, aprendedme ¡a reír!» (Nietzsche, 2005:37-38)

Lo-amigante en lo-trágico: de la escucha philial y el oír armónico

La llamada intempestiva que abre a lo por venir, que hasta el momento se figura en *Dionisos-Zaratustra*, ahora encuentra en el *philein*, en *lo-amigante* [37], su otra-con-figuración. De allí que preguntamos ¿Qué es evocar *lo-trágico*? ¿Qué es ser llamado en *lo-amigante*? Aquí hay un juego que involucra necesariamente una vocación y una escucha: la escucha y la voz en el juego philial del *ser-el-uno-con-el-otro*, y el oír armónico en el juego trágico que pronuncia: *Uno-Todo*.

Este escrito se propuso, tan solo aproximadamente, oír a Nietzsche, o más precisamente escuchar la llamada de *lo-trágico* en su devenir historial, para quizás en ello abrir a lo por pensar.

Más, hay que ser cautelosos en la determinación de esa escucha y esa voz, pues, vale detenerse en lo siguiente: «Para aprehender ese desencadenamiento global de todas las fuerzas simbólicas [que es la tragedia devenida de los bailes de bacantes] se precisa la misma intensificación del ser que creo ese desencadenamiento: el servidor ditirámbico de Dionisos es comprendido únicamente por sus iguales.» (Nietzsche, s.f: 20.) De ello la insuficiencia propia de este escrito para aproximarse a tal intensificación de espíritu; para ello hubiese sido de modo necesario el empleo de otras fuerzas simbólicas. No obstante, cabe preguntar: ¿qué sentido adquiere la unidad que reúne en pertenencia a los seguidores de Dionisos, siendo este como veíamos, el arquetipo de lo múltiple y de la diferencia? Un sentido aproximado pretendió indicarlo una escucha pre-socrática, de la cultura trágica y del pensamiento mistérico; una escucha, en este caso, de palabras lejanas, pero al mismo tiempo cercanas:

«…oír la vos amiga, que todo ser porta ahí junto a sí» (Derrida, s.f: 1)[38].

Siguiendo las huellas del *leguen* heracliteano, Derrida se adentra en el análisis de esta furtiva frase de Heidegger efectuada en *Ser y tiempo* para dar con lo que llama el corazón mismo del *philein*; indicado allí como lo uniente de *gönnen* y *ereignis*, posible de ser traducido como un cierto modo de ser del *dasein*, precisamente su modo de ser-más-propio en tanto ser-con-lo-otro-cabe-sí en un acorde/acuerdo. El *philein* es un originario portar a término el mundo en un acorde/acuerdo con las cosas[39].

La problemática de la diferencia se hace visible; más, es en la *diaphorá*, como diferencia y gestación, donde se reúne en intimidad mundo y cosas, pues, esta «…intimidad (…) no gana más que allí donde el adentro (das Innige) mundo y cosas puramente se separan, se disyuntan (rein sich scheidet) y permanecen disyuntos, separados, disociados (geschieden bleibt). En el medio de los dos, en el entre que separa mundo y cosas, en su «inter», en ese Unter del Unter-Schied, en el dis-de la di-ferencia, la separación gana (in ihrem inter, in diesem Unter – waltet der Schied)» (Derrida, s.f: 6). La intimidad de la di-ferencia es lo uniente de la *diaphorá*[40]. Allí, donde la diferencia porta a término el mundo en su devenir-mundo y las cosas en su devenir-cosas, «La Di-ferencia para mundo y cosas ereignet» (Derrida, s.f: 8)[41]: las cosas en el gesto de la gestación del mundo, el mundo en el acorde-acuerdo con las cosas. Portándolas así a término las relaciona unas-con-otras.

Pero esta diferencia -el mundo y las cosas- no es una mera correlación añadida, una distinción relacional objetivada que medie con posterioridad; más bien: «La di-ferencia en primer lugar descubre, hace acceder, como mediación (als Mitte), el mundo y las cosas a su ser (Wesen), es decir, en esa relación mutua (in ihr Zueinander) cuya unidad porta a término (dessen Einheit er austragt) […] La Di-ferencia no es ni con mucho una simple relación presente entre mundo y cosa, de modo que la representación pudiera establecerla después de haberla encontrado.» (Derrida, s.f: 7), es originaria y constitutiva apertura del dasein, apertura a su poder-ser-más-propio: ser-con-lo-otro en un potar a término el acorde/acuerdo del mundo.

Por eso le es más propio al *philein* ser movilidad en el encadenamiento: escucha-voz-otro. En ese movimiento del ser-con, del 'inter', el *dasein* se abre a ser-aquel-otro, aquel que no siendo absolutamente próximo o lejano, no siendo absolutamente extraño o íntimo, porta junto a sí[42], lo sepa o no.

Esa es, en palabras de Nietzsche, la voz de la voluntad, la voz de mando que en el espaciamiento singular del ahí llama a su movilidad, y se deja oír más potente y franca que nunca pronunciada en *el evangelio de la 'armonía de los mundo*s' (Nietzsche, s.f: 2) que viene rodando de tierras extrañas e irrumpe violentamente gestando la tragedia griega. Un tal nacimiento porta la diferencia a término, la comporta, la cohabita; un perderse en el otro para encontrarse, en *la constelación reunida de la diferencia*.

La *armonía*, el *gönnen-ereinigs*, traducen el movimiento del *philein* en la *physis*. Pues, en la flauta intensificada de *Dionisos*, en sus sonidos profundos, un pacto entre los hombres y una reconciliación con la naturaleza se dejó oír, allí aconteció lo más misterioso: vino al mundo la

armonía: «… cantando y bailando manifestase el ser humano […] se siente mágicamente transformado, y en realidad se ha convertido en otra cosa.» (Nietzsche, s.f: 2). Desplegando la potencia del sonido la *armonía* cumplimenta la esencia de la voluntad[43]. Oírla es portar la voz de mando, abrirla a su poder-ser-mas-propio. Ahora, tal *armonía* que esencia la voluntad no se deja simbolizar; más se intuye y comprende de un modo potente y directo en el simbolismo del sonido. Ante este, el simbolismo conceptual se nos devela en su impotencia. De allí que se distinga un pensamiento intenso, afecto y próximo, vinculado al habla y al canto de un pensamiento lejano e indiferente vinculado a lo escrito y conceptual. Solo en el dinamismo del sonido se simboliza la emoción originaria; transformada en obra de arte la voluntad se expresa intermitentemente, y «…de manera espontánea ofrece la tierra sus dones…» (Nietzsche, s.f: 2)

Pero hay otro aspecto del *philein* que no hay que desatender en el portar la voz de mando y el oír la *armonía* trágica.

A diferencia del animal que es *pobre en mundo*, en tanto no es capaz de un escuchar comprensivo, el *dasein* comprende al otro en la escucha del amigo. En tal sentido el animal no tiene amigos; lo otro que porta el *dasein* junto a sí es otro *dasein*, más precisamente la escucha de su voz[44]. Tal escucha es totalmente originaria: «La voz del amigo, del otro en tanto que amigo, el oído que aguzo hacia él es la condición de mi propio ser. Más, ello define, no obstante, la figura de un reparto y una pertenencia originarios, de un Mitteilen o de todo cuanto es […] 'compartido' con el otro en el Mitsein del discurso.*»* (Derrida, s.f:14)[45].

Es en las figuras de la pertenencia y el reparto que se libra la potencia de la historialidad compartida bajo la forma de la comunidad. Pero ese parto originario que gesta mundo en un ser-con, como se dijo también es un re-parto, una lucha; de allí que «… la resistencia, la desobediencia, la insumisión, son descriptas como las posibilidades esenciales del «escucharse-el-uno-al-otro». […] esa potencia así liberada en la lucha común o compartida es así mismo el superpoder (Ubermacht), a saber el movimiento de una libertad finita que asume, en lo tajante de una elección (Wahl), la impotencia (die Ohnmacht) del abandono o del ser-abandonado (Uberlassenheit).» (Derrida, s.f:14)

El *dasein*, aquel ser que anticipadamente se arroja hacia la muerte, aquel que al decir del Sileno sabe y quiere de su finitud, es posibilidad al mismo tiempo heredada y elegida. «… todo ello es a la vez historial, ya que es compartido en el ser-juntos o el uno-con-el-otro, en el Miteinandersein, pero también compartido en la lucha (Kampf)» (Derrida, s.f: 14)

Por eso el lamento temprano de Nietzsche al no haber podido cantar más que hablar, pues, es en la palabra cantada que se abre la potencia de una elección y una colocación; necesariamente allí, «… en la divina mesa de la tierra […] temblorosa por nuevas palabras creadoras y por un ruido de dados divinos…» (Deleuze, 2000:I.11), la suerte está echada. Solo allí *Aiôn*, *el niño que juega*, que afirmativamente se aparta y vuelve, que quiere el ir y venir de todas las cosas, se pronuncia: *todo-uno*.

Referencias bibliográficas

Colli, G. (1990) *El nacimiento de la filosofía*. Traducción Gilbert Mathueu, Facultad de Ciencias, Universidad del Valle.

Deleuze, G. (2000) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama.

Derrida, J. (s.f) «*El oído de Heidegger. Filopolemología* (geschlecht IV). Disponible en: *Derrida en castellano*. http://www.teoriasdelaamistad.com.ar/pagina5/Unidad7/5ELOiDODEHEIDEGGER.pdf [Consultado el 20 de Febrero de 2015]

Foucault, M. (1992) *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. En Foucault, M. *Microfísica del poder,* Madrid, La Piqueta.

Heidegger, M. (1994a) *Heráclito, fragmento 50*. Barcelona, Del Serbal; (1944), *Holderling y la esencia de la poesía*. México, Seneca; (1960) *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova; (2000) *La metafísica de Nietzsche*, Barcelona, Destino; (1994b) *¿Qué quiere decir pensar?* En *Conferencias y artículos*. Barcelona, Del Serbal.

Lapoujade, D. (2011) *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson*, Buenos Aires, Cactus.

Nietzsche, F. (2005) *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza; (2000) *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza; (s.f) *La visión dionisíaca del mundo*, Madrid, Alianza; (2006) *Segunda consideración intempestiva*, Buenos Aires, Zorzal; (1990) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos.

---

[1] Licenciada en Artes Plásticas y Visuales, IENBA-UdelaR. Estudiante de la Licenciatura en Filosofía, FHCE-UdelaR. Docente de Artes Visuales (CEIP-ANEP). Integrante del «Grupo de trabajo para el estudio y análisis de las prácticas y enunciados estéticos en las artes visuales locales contemporáneas» (G.I.P.A.C.E.E), Grupo No 1732/CSIC-UdelaR. Artista Visual.

[2] Al juego dual metafísico apariencia-esencia Nietzsche opone el juego fenómeno-sentido. desde allí un fenómeno más que una apariencia es un síntoma: la aparición de las fuerzas. Para una mayor profundización ver: Deleuze, G. (2000) «Nietzsche y la filosofía». Barcelona, Anagrama.

[3] «La voluntad de poder se devela como la subjetividad que se distingue por pensar en términos de valor.» Heidegger, M. (2000) «La metafísica de Nietzsche», Barcelona, Destino, p. 10.

[4] De allí la ruptura con Schopenauer nos dirá Deleuze: Preocupado en dilucidar si la voluntad es una o múltiple «…llega a negar la voluntad (…) porque cree en la unidad del querer.» Deleuze. G., o. cit., cap. I. 3.

[5] «El problema critico de los valores, [es] la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su creación». Deleuze. G., 2000, o. cit., cap. I. 1.

[6] «…me he servido de experiencias ajenas y, solo en cuanto aprendiz de épocas pasadas, especialmente de la griega, he llegado, como hijo del tiempo actual, a las experiencias que llamo intempestivas. […] actuar de manera intempestiva, es decir, contra el tiempo y, por tanto, sobre el tiempo y, yo lo espero, en favor de un tiempo venidero». Nietzsche, F. (2006) «Segunda consideración intempestiva», Buenos Aires, Zorzal, p. 33-34.

[7] La noción de esencia allí adquiere una nueva significación. «…todos los sentidos no vienen a ser lo mismo, una cosa tiene tantos sentidos como fuerzas capaces de apoderarse de ella. Pero la propia cosa no es neutra, y se halla más o menos en afinidad con la fuerza que actualmente la posee […] Hay fuerzas que solo pueden apoderarse de algo dándole un sentido reactivo y un valor negativo. Se denomina esencia, contrariamente,
entre todos los sentidos de una cosa, a aquel que le da la fuerza que presta con ella mayor afinidad.» Deleuze. G., 2000, o. cit., cap. I.

1.
[8] La edad trágica abarca los siglos VI hasta mediados del siglo V a. C.
[9] Según las fuentes órficas.
[10] que encuentra su llegada en Grecia al correr del siglo VII a. C.
[11] Orfeo (etimológicamente de fos: luz) era un fenicio, al igual que Zaratustra.
[12] Pues, «Cuando hay un predominio excesivo de la historia, la vida se desmorona y degenera…» Nietzsche. F., 2006, o. cit. p. 48.
[13] Al decir de Winckelmann.
[14] La sabiduría de los bosques, la sabiduría del Sileno pronuncia: «Lo mejor de todo es no existir, lo mejor en segundo lugar, morir pronto». Nietzsche. F., Nietzsche, F. (s.f) «La visión dionisiaca del mundo», Madrid, Alianza, p. 6.
[15] Al respecto son interesantes ciertas apreciaciones de Lacan, instalado en una ética del deseo y en su crítica al lenguaje como adecuación, nos dice: «Lo real para el ser parlante es que se pierde en alguna parte […] se pierde en la relación sexual. […] en la sexualidad el ser parlante balbucea. Porque se da cuenta de que hay una cosa que se repite en su vida, y siempre es la misma […] una cierta forma de gozar». Lacan. J., (1972) «Conferencia en Louvain» Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=gmJ9jOvVlhM&list=PLNItJwmUtQpp7B5miXIceUscQr1S1ts_j&index=3.> [Consultado el 13 de Setiembre de 2015].
[16] El *Logos*, como *Leguen*, co-habita en la *Physis*, la cual -en su sentido primitivo: brotar, crecer, hacer salir- refiere a aquella fuerza o fuente de donde nacen los entes. En: Heidegger. M., (1960) «Introducción a la metafísica», Buenos Aires, Nova.
[17] Heidegger, M., (1960), o. cit.
[18] «…el oír mortal tiene que dirigirse a lo Otro.» [Heidegger. M. (1994b), «Heráclito, fragmento 50». Barcelona, Serbal]; «Os pusisteis a palabra con la divinidad, más habéis olvidado precisamente que las primicias no pertenecen a mortales, que son peculio de los Dioses. Tiene que haberse hecho más común el fruto, tiene que haber llegado a ser pan de cada día para que pueda pertenecer a los mortales» (Holderling, IV, 328). Para una mayor profundización ver: Heidegger. M. (1944), «Holderling y la esencia de la poesía», México, Seneca.
[19] Al respecto, «La experiencia interior, está prohibida para la sociedad en general y el espectáculo en particular. […] Lo que ellos llaman imágenes se está convirtiendo en el asesinato del presente.» Godard. J-L. (2014), «Adiós al lenguaje».
[20] «Ningún hombre sensato se atreverá a confiar su pensamiento filosófico a los discursos y con más razón a discursos inmóviles, como es el caso de los escritos con letra.» Colli. G., 1990, o. cit. p. 30.
[21] En su despliegue son claves los desarrollos técnicos que le acompañan y habilitan.
[22] Al respecto son interesantes ciertas reflexiones de Benjamin referidas al desarrollo de la técnica y al advenimiento del arte. Para el autor es posible hablar propiamente de arte en la confluencia de dos valores que destacan por su polaridad: el valor cultual y el valor exhibitivo. Desde allí el autor enuncia la actual desaparición del fenómeno del arte en su sentido tradicional o heredado, justamente al haber ocurrido un corrimiento absoluto a uno de sus polos: la exhibición; habilitada en el despliegue técnico. En: Benjamin. W., (1989) La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Buenos Aires, Taurus.
[23] «Todas las delimitaciones de casta que la necesidad y la arbitrariedad han establecido entre los seres humanos desaparecen: el esclavo es hombre libre, el noble y el de humilde cuna se unen para formar los mismos coros báquicos.» Nietzsche. F., (s.f), o. cit. p. 2.
[24] Deleuze, G. (2000), o. cit. cap. I.8.
[25] Develada como nihilismo, la historia empuja y llama a la transvaloración; pues, solo allí el hombre decidirá su esencia puramente desde sí, y afirmará como origen y medida del crear a la voluntad de diferencia. En: Heidegger, M., (2000), o. cit.
[26] Para una mayor profundización ver: Heidegger (1994b) «¿Qué quiere decir pensar?», «Quinta lección», Barcelona, Del Serbal.
[27] La eterna araña y su tela: la razón, nos dirá Deleuze, (2000), o. cit. cap. I.16.
[28] Esa manía de negar la vida, esa manía propiamente cristiana: encontrar un origen pecaminoso y un justo final que busque responsables; esa es la gran maquinaria de la salvación, la causa-final movida en el engranaje: sufrimiento-culpa; la manía propiamente dialéctica, la Ley de la mala conciencia. Allí, la re-acción anímica, la culpa, por desconfianza y miedo al juzgarse a sí, por cansancio y voluntad de nada, elige lo cauto y probable en el intelecto intensificado y el alargamiento de la memoria; más, aquella ¡pierde fuerzas de con-figurar-historia! En: Nietzsche, F., (2000), o. cit.
[29] O su correlato: la espera, la esperanza en un futuro.
[30] Pues, «Para poder levantar un santuario hay que derrumbar un santuario: esta es la ley». Ese es el placer por la destrucción-creación movidos en los afectos del gran desprecio y del gran amor. Nietzsche. F., (2000), o. cit.
[31] En palabras del propio Nietzsche el *Herkunft*. Foucault. M., (1992), o. cit.
[32] De allí que la verdadera oposición se devela más tarde, no ya en las figuras Dionisos-Sócrates sino, más bien, en *Dionysos contra el Crucificado*. Deleuze. G., (2000), o. cit. cap. I.7.
[33] «En cualquier parte donde se han buscado responsabilidades, ha sido el instinto de venganza quien las ha buscado.» Deleuze. G., (2000), o. cit. cap. I.9.
[34]«Inocencia = Unschuld, es decir, 'no tener deudas'». Nietzsche, F., (2000), o. cit. p. 23.
[35] De allí que en Heráclito el instinto de *hibris* se opone al instinto de juego. Más aún, la correlación ser-devenir forma un juego, el conjunto de dos momentos cuyo tercer término es el jugador: *Aiôn*, el niño que juega, se abandona temporalmente a la vida, para temporalmente fijar su mirada en ella, tal es el lanzamiento de dados; los dados que en la medianoche de la tierra se lanzan son el momento del jugador con el azar, los que caen son asunto necesario del artista, el gran mediodía, el toque de campanas, el cielo. [Deleuze, (2000), o. cit. cap. I.9] Es por ello que Nietzsche pronuncia como ley general el «…que se sepa olvidar y se sepa recordar en el momento oportuno, de que se discierna con profundo instinto cuando es necesario sentir las cosas desde el punto de vista histórico o desde el punto de vista no histórico; [ambos] son igualmente necesarios para la salud.» Nietzsche (2006), o. cit. p. 40.
[36] Al respecto Deleuze nos dice que la identidad no es primigenia, más, gira en torno a lo Diferente. Tal es la naturaleza de la revolución copernicana que abre a la diferencia la posibilidad de su concepto propio, en vez de mantenerla bajo la dominación de un concepto en general planteado como idéntico. Para una mayor profundización ver: Deleuze, G., (2002) «Diferencia y repetición». Buenos Aires, Amorroru.
[37] Sustantivo verbal del que se sirve Alba Fernández para traducir el philein con el fin de indicar su movilidad constituyente y no subjetivada. Para una mayor profundización ver: Fernández. A. y otros (2013), «De Eros y Philia», «De la soledad a la jauría de

amigos». Montevideo, Ediciones de la Fuga.
[38] En alemán «[…] als Horen der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich tragt» Derrida. J. (s.f) «Políticas de la amistad», «El oído de Heidegger. Filopolemologia». p.1 Edición Digital de «Derrida en castellano». Disponible en: http://www.teoriasdelaamistad.com.ar/pagina5/Unidad7/5ELOiDODEHEIDEGGER.pdf [Consultado el 20 de Febrero de 2015]
[39] En Heidegger el dasein, el ser situado, el ser que es ahí, posee un estatuto ontológico. Las cosas por el contrario estarán referidas a lo ente en su estatuto óntico. Mientras que lo óntico, refiriendo a los entes, deriva del griego to ón, «lo que existe», «lo que está»; lo ontológico, refiriendo al sentido del ser, deriva del griego óntos, genitivo fr to ón, «lo que está siendo». Desde tal diferenciación solo al ser que está siendo se le abre un mundo; en el espacio fenomenológico del como tal un mundo se gesta.
[40] En la semántica alemana de la palabra tragen la complejidad del espaciamiento singular de la llamada (Ruf) se revela. Al respecto se nos dice: «…el espacio que relaciona o refiere tragen a austragen como porte, gestación, traída al mundo que conduce a término o al nacimiento, y a Austrag como diferencia o diaphorá. La diaphorá significa a la vez la diferencia (Unterschied) pero también la discrepancia, el dis por el cual uno se aparta a un lado, se separa dejándose llevar a la discordia» (p. 5). Y agrega: «…el otro nombre de lo que porta el mundo al mundo a término en el Austrag es la unidad o la intimidad reunida de la diferencia». En: Derrida. J., (s.f), o. cit. p. 6.
[41] Un pensamiento del Ereignis es un pensamiento de ese don, ese acorde/acuerdo situado en el corazón del philein y que se deja traducir en la palabra gönnen: «El mundo ofrece, dona, digamos más bien en francés concede (accorde) a las cosas su ser, su esencia, el despliegue de lo que son». Y aclara: «Prefiero la palabra «concede» (accorde) a la palabra escogida por los traductores franceses («ofrece» [offre]) para traducir gönnen. Ya que en ella encontramos, además del sentido de don generoso, el de acuerdo, harmonía, de la armonía como acorde casi musical y sensible para un cierto oído». En: Derrida. J., (s.f), o. cit. p. 6.
[42] A ello alude Derrida con la enigmática del bei sich: el difícil emplazamiento del philein, de la voz del otro, en un topos o una tipología de su comportamiento.
[43] Manifiesta en el movimiento placer-displacer.
[44] Que en el análisis derrideano se figura como la parte metonímica, ejemplar.
[45] De allí que en el orden de la analítica existencial heideggeriana la escucha del otro sea constitutiva de mi propio discurso y condición de mi-ser-mas-propio.