

CLAUDIA GALINDO

ARENDT Y NIETZSCHE: MEMORIA Y RUPTURA DE LA TRADICIÓN

Resumen: A partir del diálogo que sostiene Arendt con Nietzsche sobre el elogio del olvido y sus implicaciones políticas, se pretende centrar el análisis en el tipo de memoria en el que piensa la autora y en el diseño que Nietzsche hace sobre la historia. Se aventura la posibilidad de que ambos autores, en su concepción de la memoria y el olvido, vinculados a la política, permanecen insertos en la tradición de pensamiento occidental.

Palabras clave: Memoria, política, historia.

ARENDT AND NIETZSCHE: MEMORY AND BREAK OF THE TRADITION

Abstract: Based on dialogue between Arendt and Nietzsche about the praise of oblivion and its political implications, the intention is to focus the analysis on the kind of memory that is inside Arendt's mind, and on history as designed by Nietzsche. We suggest that both authors, as their conception of memory and oblivion are linked to politics, maintain themselves within the Western thought.

Keywords: Memory, politics, history.

En este momento se pregunta si no habrá sido hasta ahora un mero bufón de extrañas palabras y extrañas opiniones; se maravilla de que su memoria gire sobre un mismo círculo incansablemente y sin embargo, esté tan débil y cansada para dar un único salto fuera de este círculo. Es éste desde luego, el estado más injusto del mundo, pues es estrecho, desagradecido con el pasado, ciego frente a los peligros, sordo a los avisos, algo así como un pequeño torbellino en un mar muerto de noche y olvido.

Friedrich Nietzsche¹

En la crítica de Arendt sobre el predominio de la tradición en el pensamiento occidental Nietzsche toma un papel predominante. Interesa rastrear en ambos autores la relación existente entre la tradición y la memoria, con objeto de ver sus implicaciones políticas.

En un segundo plano, interesa ver el abordaje de Nietzsche sobre el elogio del olvido y su diseño sobre el papel de la historia. Esto, me parece, contribuirá a delinear en qué puntos se acercan los autores y en cuáles divergen. Así como vislumbrar qué tanto de Nietzsche hay en Arendt.

Nietzsche: platonismo invertido, nihilismo o ruptura con la tradición

Arendt sostiene una postura polémica con respecto a Nietzsche y, sin embargo, como veremos, en algunos puntos parece coincidir. Mientras algunos autores consideran que todo el esfuerzo de este autor es confrontar a Hegel, para Arendt, Nietzsche se formó en la línea de la tradición platónica y hegeliana y al igual que Kierkegaard y Marx, “siguieron siendo hegelianos en la medi-

¹ Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [III Intempestiva]*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p.47.

da en que veían la historia de la filosofía del pasado como un todo dialécticamente desarrollado”.²

Para Arendt hay, sin embargo, algunos matices. Nietzsche, a pesar de ser heredero de esta tradición, da un salto para recalcar la fuerza del presente y girar del mundo de las ideas al “reino sensual de la vida,” lo que lo lleva a un “platonismo invertido” o a la llamada “transvaloración de los valores”.³

Esta postura, que no encontró punto de unión entre el mundo de las ideas y lo sensual, condujo a que su pensamiento fuera denominado equívocamente, de acuerdo con Arendt, como nihilismo. Puesto que si en Platón las ideas medían, juzgaban y daban sentido a lo dado, en Nietzsche la única salida sería de tipo nihilista. Arendt considera tal conceptualización como errónea, puesto que él lo que hace es subrayar esta actitud como parte del carácter de la vida moderna”.⁴

Lo que Nietzsche buscaba era abolir el mundo de las apariencias. Su ruta, considera Arendt, fue devaluar los valores vigentes en la sociedad y, con esto, enfrentar a la tradición. Fue así a “los senderos retorcidos del moderno laberinto espiritual, donde los recuerdos e ideas del pasado se acumulaban como si siempre hubiesen sido valores que la sociedad menospreciaba”.⁵ Así es como la

² Arendt, H., “La tradición y la época moderna,” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p. 34.

³ *Ibid.*, p. 35.

⁴ Para Heidegger, lo que Nietzsche hace es enfatizar el carácter nihilista de la modernidad y más aún, subraya el carácter histórico del nihilismo. Es el movimiento fundamental de la historia de occidente que conduce al “ámbito de poder en la Edad Moderna”. Al respecto señala Heidegger: “El nihilismo mueve la historia a la manera de un proceso fundamental, apenas conocido, del destino de los pueblos occidentales.” Cf. Heidegger, M., “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’” en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 2000, p.165.

⁵ Arendt, “La tradición y...”, cit., p. 40.

definición de nihilismo se centra en la “pérdida de los valores supremos”.⁶

Esta desvalorización responde al hecho de que el mundo ideal no puede penetrar en el mundo real y tener su realización. Tales valores (lo verdadero, lo bello, lo bueno) sucumben a la manifestación de decadencia y dejan su lugar al proceso de la historia occidental que se manifiesta en la legalidad de la historia. Por esto es que el nihilismo es la lógica interna de la historia occidental.

En este punto, la lectura de Arendt tiene ecos de la interpretación de Heidegger, quien señala la posición de Nietzsche como de confrontación con la historia de la metafísica occidental. Para Nietzsche, la metafísica se ha privado de su propia posibilidad esencial y ya no hay oportunidades para ella. También Heidegger considera que el autor se enfrenta directamente con el platonismo⁷ y que no logra trascender esta tradición. Heidegger señala:

El movimiento de reacción de Nietzsche contra la metafísica es, como mero desbancamiento de ésta, una implicación sin salida dentro de la metafísica, de tal modo que ésta se disocia de su esencia y en tanto que metafísica, no consigue pensar nunca su propia esencia.⁸

Para Arendt, Nietzsche sucumbe al proclamar el descubrimiento de valores nuevos y más altos, porque intentó “medir con unidades trascendentes,” asuntos tales como: el poder, la voluntad, la vida y el amor”,⁹ a los cuales habría querido conferir dignidad. Perdió en su intento, al permanecer en la tradición y no lograr derribar puentes. El diagnóstico de la autora es por tanto, que al insistir en la productividad de la vida, en la voluntad

⁶ Heidegger, “La frase de...”, cit., p. 166.

⁷ *Ibid.*, p. 162.

⁸ *Ibidem.*

⁹ Arendt, “La tradición y...”, cit., p. 41.

del hombre y en las ansias de poder, Nietzsche da vuelta a los conceptos, pero no escapa de ellos.

La autora concede, sin embargo, que el autor dentro de su “platonismo invertido”, probablemente se planteó ir hacia formas de pensamiento preplatónicas, pero en este camino falló, puesto que parece pertenecer a la tradición de pensamiento iniciada por Platón.

A pesar de que Nietzsche, al igual que Arendt, ve la salida en Grecia, la autora considera que: “con él, la filosofía es la forma más fundamental de nostalgia que haya existido jamás, la añoranza más acusada”.¹⁰ Curiosa afirmación de una autora a la cual se le ha calificado en numerosas ocasiones de caracterizarse por una “nostalgia premoderna”.¹¹ Ambos parecen estar seducidos por la Antigüedad, a la que realzan como parte de un intento por reivindicar los valores perdidos de la política (en Arendt) y del individuo (en Nietzsche).¹²

Los elementos que estos autores rescatan de los griegos, los llevarán a un diseño específico sobre la política. Los dos recuperan de Grecia la clara separación entre el actor y sus actos. Arendt señala esto a partir de la imprevisibilidad, que implica que una vez ejecutada la acción, no hay control por parte del actor sobre lo que suceda con ella. Otro punto en el cual coinciden, es en el hecho de que ambos resaltan que una vez llevados a cabo, los actos ya no pertenecen a nadie, pero la distinción se logra a partir de los actos virtuosos ejercidos por el ciudadano (en el caso de Arendt) o el individuo (según Nietzsche). En este último, el esclavo es el que no puede actuar y necesita la ficción de “una subjetividad enteramente separada de sus acciones o efectos”.¹³ Mientras

¹⁰ Arendt, H., *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 428.

¹¹ Cf. Benhabib, S., *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, SAGE Publications, 1996.

¹² Sobre los valores en Nietzsche cf. Heidegger, “La frase de...”, cit., p. 169.

¹³ *Ibid.*, p. 111.

que en Arendt, es “el populacho” o “el hombre masa” quien se ha alejado de la acción. Los dos autores parecen aproximarse en más puntos, aún cuando sus caminos puedan ser distintos y llevarlos a rutas diversas.

En un segundo nivel, sobre la apreciación que los dos autores tienen sobre la política, ambos realzan el juicio del individuo frente a los embates modernos. Aun cuando el resultado puede ser mirado con distinta óptica. Los dos confieren un papel a la promesa y tienen altas expectativas sobre los individuos, a los que les destacan rasgos aristocráticos y selectivos. Difieren, no obstante, en su apreciación sobre la historia y en el papel otorgado al olvido. Mientras el autor tiene una posición al respecto, que se define según su obra y la etapa de la vida que se trate, lo que a veces puede llevarlo incluso a definiciones que se confrontan. En Arendt hay en todos los casos una reivindicación de la memoria y un carácter político para la misma.

Para nuestros fines de rescate del “precario proyecto de desmemoria”¹⁴ de Nietzsche, recurriremos principalmente a dos trabajos: *La genealogía de la moral y la II Intempestiva*.

Elogio del olvido

*Lo que un día fue difícil, se hundió en el azul olvido.*¹⁵

En la crítica a la Modernidad la línea a seguir por Nietzsche es que la consecuencia del proyecto ilustrado, además de la decadencia de los valores, es una sobresaturación de memoria innecesaria que ha tenido como efecto una parálisis en los individuos y una condición de esclavitud.

En las *Consideraciones intempestivas* hay una apología del olvido que pretende cuestionar al historicismo

¹⁴ Como lo denomina Weinrich, H., en *Leteo. Arte y crítica del olvido*, Madrid, Siruela, 1999, p. 211.

¹⁵ Nietzsche, F., “El sol se pone”, en *Ditirambos dionisiacos*, citado por Weinrich, en *Leteo. Arte y...*, cit., p. 211.

predominante. En este proyecto el autor no busca, sin embargo, arremeter contra la historia en general, sino con el tipo de historia transformada por la idea de ciencia y considerada un arte. Va contra la historia como progreso y contra el afán acumulativo del conocimiento que sobrecarga de memoria y se convierte en un peso. La consecuencia de este fardo gravoso es que se transforma la historia es que se liquidan las capacidades de vivir y de actuar. Por tanto, el olvido parece aligerar la carga y dotar al individuo de una felicidad, en la cual no queda muy clara la vinculación entre desmemoria y satisfacción, aun cuando sí parece ser observado muy claramente el exceso de recuerdos y su liga con el dolor. En contraparte, tenemos en *La genealogía de la moral* la pausa que significa la promesa, la cual sirve para administrar y como suerte de mecanismo dosificador de la memoria.

Nietzsche, al igual que Arendt, parte de una crítica a la Modernidad, pero irá por senderos diversos a los de la autora. La mayor distinción entre estos autores, me parece, se centra en la forma de abordar la memoria y el olvido y sus repercusiones políticas. La crítica de Nietzsche a la idea de historia moderna remite a la excesiva presencia de la memoria.

Al igual que Arendt, Nietzsche, sostiene un cuestionamiento a la causalidad, pero, para el autor, si ésta no se entiende de manera correcta, nos esclaviza con el pasado. Para Nietzsche, la memoria aprisiona al individuo y lo ata al pasado. Frente al enorme peso del pasado en nuestras vidas, sólo tenemos la posibilidad de olvidar para poder continuar, porque la vida se entiende como una continua descarga de algo que en uno mismo quiere morir. Vivir significa ser cruel e inexorable contra todo cuanto se hace débil y viejo en nosotros. Es así que ejercemos por necesidad una especie de “desmemoria activa”.¹⁶

¹⁶ *Ibid.*, p. 218.

El olvido “despeja el camino para lo nuevo”¹⁷ en el afán de novedad moderno, pero ésta no es la ruta que sigue Nietzsche. En él, la posibilidad de olvidar es “artificial,” no es búsqueda de lo nuevo, sino autopreservación frente al conocimiento enciclopédico, que llega a ser “enfermedad histórica.” Es necesario un cierto conocimiento del pasado, pero no una “furia coleccionista” que se ufana en la acumulación del pasado sin límite. El énfasis que Nietzsche da a la desmemoria parece clarificarse cuando afirma:

...la fuerza de la capacidad de olvido, la cual no es una mera fuerza inercial, sino que tiene un sentido activo, que es una facultad de inhibición de lo experimentado, por lo que es una ‘asimilación anímica’.¹⁸

El carácter del olvido es garantizar la tranquilidad, puesto que en Nietzsche, la memoria es sinónimo de sufrimiento. La domesticación a la que nos somete la sociedad incluye, para la conservación de la “etiqueta,” olvidar lo que resulta afrentoso. En el nivel individual, garantiza la conservación de la felicidad y la esperanza en un futuro. Pero primordialmente, permite el desarrollo de un presente. Olvidar es, por tanto, en Nietzsche, “sinónimo de una salud vigorosa que representa una fuerza”.¹⁹

A diferencia de Arendt, en el autor el olvido no aparece como tarea para restaurar el valor perdido de la política, ni hay como en la autora, un diagnóstico del declive de la política en la Modernidad entendido como “eclipse”. En él se busca rescatar al individuo de la esclavitud propiciada por la masa. Parte de la culpa, para Nietzsche, recae en el ideal moderno de ciencia que preconiza la carencia de valores como un fin.

¹⁷ *Ibid.*, p. 208.

¹⁸ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza editorial, 1983, Tratado Segundo. “Culpa, mala conciencia y similares”, p. 65.

¹⁹ *Ibid.*, p. 12. Introducción de Andrés Sánchez Pascual.

Conciencia, memoria, lenguaje

Debido al énfasis que pone Nietzsche en el individuo, tiene en alta estima la capacidad de la conciencia y el lenguaje. La Modernidad moldea una forma de conciencia que acaba con la individualidad. La conciencia aparece ligada a la memoria y a un mundo compartido por el lenguaje. Pero la memoria restringe la creatividad de nuestras interpretaciones. A través del lenguaje imponemos al mundo nuestra imagen de él y le damos una regularidad que puede no tener. Tal regularidad no tiene nada que ver con el mundo de las impresiones. Es la memoria, que asigna significado a los sonidos que debemos recordar y que limita lo individual, único e irrepetible. La memoria tiene estrecha relación con lo común, al igual que en Arendt, pero en este caso, liquida lo incomparable y personal, limita la creatividad de nuestras interpretaciones. Mientras que en la autora, el lenguaje es el lazo que une a través de la palabra y es generador del mundo compartido entre las personas. Aún más, la política se arma a partir de la palabra.

En Nietzsche, este mundo compartido por el lenguaje no tiene nada que ver con el de las impresiones. Mientras éstas se perciben a nivel individual, el lenguaje ordena un universo irregular que es compartido. Es la memoria la que otorga regularidad al mundo. Elaboramos una imagen consciente del universo a través de la memoria socializada. Es “a través del espejo” que somos capaces de reflejar el mundo que queremos ver. Debemos dar forma a la realidad para comunicarnos. De esta manera, de acuerdo con Nietzsche, aún cuando pensamos que estamos utilizando el lenguaje como forma de expresión propia, lo que en realidad estamos haciendo es exponer generalizaciones recordadas previamente, de manera compartida. Esto, en Arendt, corresponde a la causa heredada que permite transmitir memoria y mantener a la política que en la acción aparece con un carácter evanescente.

Lenguaje, memoria, compasión

La ampliación de la idea de lenguaje sustentado en la memoria, en Nietzsche establece el vínculo entre lenguaje, memoria y compasión. Para el autor, la compasión es transmitida a partir de una brumosa relación entre el lenguaje y la conciencia. En este punto, parece aproximarse a Arendt, en el hecho de que sentir “la pasión de la compasión,” saca a flote “las emanaciones de nuestro propio cuerpo”.²⁰

Nietzsche, al igual que Arendt, considera que esta compasión es producto del ideal moderno, pero para el autor es resultado del carácter mediado de la experiencia. Mientras Arendt da una lectura de liquidación de la política a través de la compasión, Nietzsche lo ve como pérdida de la individualidad y quedar atrapado en las relaciones sociales. Aun cuando la política nos sirve para sobrevivir, nos entrapa en las redes de lo común. Sí en Arendt, la memoria conserva la narrativa política y el poder de los actos, en Nietzsche nos esclaviza al grupo.

En este caso, la memoria y su cauda de recuerdos son un lastre, no importa tanto si son reminiscencia o parte de la imaginación, lo que destaca es que el presente constituye un instante, y posteriormente, al convertirse en pasado, nos abrumba “perturbando la calma de un presente posterior”.²¹

Presentismo y olvido de la historia

Sí la memoria nos ata al dolor, y en el olvido encontramos la posibilidad de rescate de la individualidad, el cuestionamiento consecuente será si esto lleva a Nietzsche a un presente permanente que “descargue” de pasado y de historia. Esto, leído desde Arendt, podría llevarnos a concluir que Nietzsche se sitúa en lo que la

²⁰ Cf. Dienstag, F, “The future of pain” *Dancing in chains*, Stanford, Stanford University Press, 1997, pp. 106-138. En particular, p. 110.

²¹ Nietzsche, *Sobre la utilidad...*, cit., p. 41.

autora llama “la brecha” (*the gap*) que fue, precisamente, efecto de la Modernidad.²² En realidad, hay que insistir que la intención de Nietzsche, igual que la de Arendt, es colocar en la cima de su jerarquía a la acción y en el autor, en particular, a la vida y al futuro. Pero Nietzsche parece querer llegar a esto a través de la recuperación de algunos valores propiamente modernos. El camino elegido será a partir de una crítica: la historia de la filosofía, desde Sócrates hasta Hegel, es la de la sumisión. Lo mismo ocurre con la historia, en la que los acontecimientos que determinan el pensamiento y la vida, no son sino síntomas de una descomposición. Por eso, el autor llega, según sostiene Deleuze, a que la verdadera filosofía no sea sino intempestiva.²³

Antihistoricismo o reinención de la tradición

En la *Segunda intempestiva* Nietzsche se plantea el tema del valor de la historia para la vida, su relación con la temporalidad y las pretensiones del saber histórico, también como respuesta a Hegel.²⁴

Nietzsche, al igual que Arendt, argumenta en contra del positivismo y el historicismo. El valor concedido a los hechos, y el afán de encuentro de la verdad, serán ligados al ideal de justicia y su relación con el pasado.

Su intención, más que ubicarse en un presente indefinido, es resaltar el carácter ahistórico. Al respecto dirá:

La capacidad de poder sentir de manera no histórica es mucho más importante y originaria en la medida que constituye el fundamento sobre el que puede en general desarrollarse y crecer algo justo, sano y grande, algo, en definitiva, auténticamente humano.²⁵

²² Al respecto, es ilustrativo el Prefacio de Arendt, *Entre el Pasado...*, cit., pp. 9-21.

²³ Cf. Deleuze, G., *Nietzsche*, Madrid, Arena libros, 2000, p. 30.

²⁴ Cf. Nietzsche, *Sobre la utilidad...*, cit., p. 46.

²⁵ *Ibidem*.

El carácter ahistórico rescata esa “envolvente nube de claridad luminosa” para utilizar el pasado como instrumento para la vida. Los excesos históricos hacen que el “hombre deje de serlo,” y los hechos históricos proceden precisamente de esa “capa vaporosa de lo ahistórico,” pero el predominio de la cientificidad ha resaltado a los hechos. Aquí, tal como señala Arendt, Nietzsche pretende una crítica a la Modernidad y su idea de ciencia, pero permanece dentro de ésta al resaltar la experiencia histórica como defensa de la vida frente a la abrupta división entre la vida misma y el conocimiento propiciado por la metodología científica y la filosofía positivista.

En *Ecce Homo*, al explicar en qué consisten las Intempestivas, el autor señala que su afán es descubrir lo que hay de “peligroso, corrosivo y envenenador de la vida, en nuestro modo de hacer ciencia”. Para él, el cultivo moderno de la ciencia “barbariza” y el sentido histórico, orgullo del pensamiento ilustrado, no será más que signo de decadencia. En la *Segunda intempestiva*, la premisa es que el hegelianismo y la filosofía de la historia han llevado a una “inutilidad” de la historia, por lo que Nietzsche se propone ir a fondo en las “desventajas de la historia para la vida”.

Pese a las críticas que el ensayo tuvo en su momento, es rescatable el afán de colocar en tela de juicio a los hegelianos y plantear la falta de creatividad de la cultura historicista y situar en su lugar, la recuperación trágica de lo ahistórico, y lo histórico. Como consecuencia, no vemos en Nietzsche atisbos de consideración sobre el tiempo histórico atado a la idea de perfección, ni se percibe el afán de reconstruir el pasado. Es más un ideal de “aspiración de lo infinito” cristalizado en el fenómeno dionisiaco.²⁶

²⁶ Agradezco al Prof. Carlos Kohn los comentarios respecto a la nostalgia dionisiaca de Nietzsche en oposición a la apolínea de Arendt.

Hay una crítica a la atrofia de la historia y la idea de recuperar un conocimiento histórico que sea útil para la vida. Es en su reivindicación del saber, moldeado por un ideal de cultura, donde detecta la decadencia ya desde Grecia, y donde el sentido trágico es entendido como cambio permanente y destrucción de ideales.²⁷

Aquí convendría destacar que en esta crítica Nietzsche nunca pone en duda la relevancia del conocimiento histórico, como algunas veces se ha tendido a interpretar. Al igual que Arendt, podemos observar una reivindicación del papel que tiene la acción frente al enorme peso de la ciencia. Hay en él, también la perspectiva de una escisión entre teoría y práctica, en la cual vislumbra una progresiva distancia entre la *praxis* con respecto a las ciencias del espíritu.

En Arendt encontramos una nostalgia apolínea que se expresa en la búsqueda de la forma y el orden que la conducen a una visión estetizada de la política, mientras que en Nietzsche aparece la exaltación. En el historicismo, Nietzsche ve la saturación de hechos que banalizan el acontecimiento, anulan el sentido histórico y eliminan la subjetividad. La infinita acumulación que no elimina nada, conduciría a una especie de Funes el memorioso²⁸ donde se cuestionan los mecanismos de selección y de acceso al pasado.²⁹ Ante el hecho de que la Modernidad pareciera buscar una precisión y un control, y pasar por

²⁷ Cf. Nietzsche, F. *El origen de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1932. También Cf. Nietzsche, F., *En torno a la voluntad de poder*, Barcelona, Península, 1973, pp. 169-181. El espíritu dionisiaco, modulado y disciplinado por el espíritu apolíneo, sostendrá Nietzsche, realizó y dio origen a la tragedia y a la comedia.

²⁸ Cf. Borges, J., *Ficciones*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 123-136. Borges plantea en Ireneo Funes a “un precursor de los superhombres, un Zarathustra cimarrón y vernáculo”, p. 124.

²⁹ En algún punto del cuento de Borges, se transmite la angustia que representaría no perder nada, no olvidar, cuando señala Funes: “Más recuerdos tengo yo solo que los que habrán tenido todos los hombres desde que el mundo es mundo (...) mi memoria señor, es como un vaciado de basura”. p.131.

alto que el olvido es necesario, Nietzsche pareciera preguntarse: ¿Qué hacemos con tanta historia?

Ante la tesis del abuso de la historia, se busca hacer un juicio acerca del valor y el conocimiento objetivo de ésta en referencia a la *praxis*.³⁰ En esto se aproxima a Arendt, aún cuando ésta no plantea que hemos abusado de la historia y no apela a un poco de sano olvido (al contrario), pero sí interroga sobre la utilidad del historicismo respecto a la acción. La solución que nuestra autora encuentra no va en la ruta del olvido, sino en la reivindicación de la narración de acontecimientos para comprender lo que pasó.

En lo que ambos autores parecen coincidir es en el realce del heroísmo y las grandes acciones. Nietzsche tomará la ruta del sentido individual, mientras que Arendt pensará en el rescate de un espacio público para las apariciones, en donde la virtud podrá ser mostrada. Arendt y Nietzsche tienen la misma interpretación respecto al hombre de acción al que recuperan retomando a Goethe. Para Nietzsche, quien realiza los actos es inconsciente de lo que hace, y es sólo quien observa, el que puede dar cuenta de lo acontecido.

Los llamados “hombres históricos” se encuentran anquilosados en el pasado y se toman la historia demasiado en serio. Para ellos, los hombres que actúan lo hacen con “ceguera e injusticia”. Piensan, afirma Nietzsche, que “el sentido de la existencia saldrá cada vez más a la luz en el transcurso de un proceso”.³¹ Esto se traduce en la idea de mirar hacia el pasado para considerar procesos anteriores y, a partir de ellos, pretender comprender el presente e ir hacia el futuro. Ésta será la misma interpretación de Arendt. E igual que la autora, Nietzsche considera que la historia misma se hace en la

³⁰ Cf. Nietzsche, *Sobre la utilidad...*, cit., en particular sobre el fardo de la historia cuando afirma: “el hombre intenta levantarse con todas sus fuerzas de ese gran y pesado lastre que es su pasado”, p. 41.

³¹ *Ibid.*, p.49.

vida; ambos hablan de la experiencia, no del conocimiento puro.

La diferencia entre ambos se orienta en que para Arendt, el actor no predice ni calcula efectos, puesto que la acción sigue su propio curso imprevisible. Mientras que Nietzsche irá al “hombre suprahistórico” quien no ve “la salvación en el proceso”, sino quien logra su fin en cualquier momento particular.³²

Este “hombre suprahistórico” tiene una clara intencionalidad, es opuesto a todas las formas de considerar el pasado y para ellos (los hombres de acción) dirá Nietzsche: “el pasado y el presente son uno y uno mismo”.

Lo que el autor busca es cómo encontrar una posición creativa ante el conocimiento histórico que se opone a la búsqueda del saber absoluto hegeliano y al relativismo historicista. Sobre la base de perder el respeto a la historia y hacerla, busca combatir la “hipertrofia del sentido histórico.” La idea es vincular la *praxis* al sentido histórico. Al respecto, señala: “La historia, en la medida en que sirve a la vida, está al servicio de un poder no histórico”³³ y por eso es que no debe ser ciencia exacta.

El diagnóstico es que la vida ha sido subordinada al servicio de la historia y debe ser al revés. Pero, Nietzsche no refuta el hecho de que necesitemos a la historia en nuestras vidas. En este sobredimensionamiento de la experiencia coincide también con Arendt. Ambos parecen denostar lo que consideran como exceso de la teoría que se queda en el afán por el dato y la explicación, pero, por diferentes vías, caen en un énfasis que acentúa las capacidades de la acción.

Nietzsche parte del mismo diagnóstico de Arendt: la Modernidad ha alejado a las personas de la acción, pero él no busca respuestas en la narrativa, ni en una rearti-

³² Cf. *Ibidem*.

³³ *Ibid.*, p. 52.

culación de la política. La cultura moderna se ha debilitado en la búsqueda del objetivismo historiográfico, cuya consecuencia ha sido el diseño de una idea del pasado como algo superado y legitimador del presente.

Arendt y Nietzsche: El perdón y la promesa

Para Nietzsche no todo pertenece al “azul olvido,” hay una especie de pausa, en la cual la memoria queda suspendida en ocasiones, y es cuando se hacen promesas. Es en este caso que se aplica la “memoria de la voluntad”,³⁴ es decir, un papel activo, es “un activo no querer volver a librarse” a partir del olvido. En esta brecha de la memoria se construyen las promesas, que son una especie de avance hacia el futuro. Recordemos al respecto que también Arendt, inspirada por el mismo Nietzsche de la *Genealogía de la moral*, retoma el poder de la promesa como una de las facultades relevantes para la política.

La memoria de la voluntad, para el autor, servirá para apreciar la fuerza de la capacidad del olvido. En este sentido, es sólo el ser humano el que puede hacer promesas de largo alcance. En este punto, se remite a un papel orientado por la acción. La promesa permite separar anticipadamente el futuro e implica la capacidad de discernimiento entre los acontecimientos necesarios y los casuales, es decir, poder pensar causalmente y anticipar. La promesa remite a la posibilidad de regular, calcular y por tanto, a lo necesario.

Esto en Nietzsche es leído en vinculación con la uniformidad y a la intención de hacer al hombre “igual entre iguales, ajustado a la regla, y en consecuencia, calculable”.³⁵

La promesa en Nietzsche constituye memoria colectiva que esclaviza, mientras que en Arendt aparece ligada

³⁴ Nietzsche, *La genealogía de...*, cit., p.66.

³⁵ *Ibid.*, p. 67.

al contrato y la fundación y da forma a los cuerpos políticos. En ella tenemos también, como contracara de la promesa, al perdón, vinculado a la memoria y al olvido.

El poder de perdonar y el poder de la promesa, en la autora, son las vías para contrarrestar la fragilidad y contingencia de la acción y sobre todo su irreversibilidad. Ambas: promesa y perdón se convierten en facultades humanas esenciales para poder, a partir de la primera, proyectar hacia el futuro, y por medio del segundo, lograr el nuevo comienzo y hacer historia, ajena a toda idea de necesidad, revestida por la capacidad de la memoria.

En Arendt aparece un elemento más, a pesar de los débiles hilos que soportan a los actos humanos; aparece, contra la irreversibilidad de las acciones, la capacidad de perdonar, que tiene presencia contra la imposibilidad de deshacer lo ya hecho.³⁶

La facultad humana de perdonar, que nos remite a la Arendt de Agustín, constituye una de las potencialidades de la propia acción y es lo único que vence el “carácter no conjeturable del proceso iniciado” y se sustenta como el “remedio a la caótica inseguridad del futuro”,³⁷

Tanto el perdón como la promesa conllevan una dimensión temporal: el pasado, que, aún cuando “ya fue”, puede ser sometido a la facultad de perdonar. Dice Arendt en sentido metafórico: “perdonar sirve para deshacer los actos del pasado”.³⁸ Esto no implica, por supuesto, el olvido de lo que ha sucedido, sino que está más ligado a la posibilidad de abrir la puerta a un nuevo inicio, a “comprender lo que ha sucedido”.³⁹ De lo con-

³⁶ Cf. Lemm, V., “Memory and promise in Arendt and Nietzsche” en *Revista de Ciencia Política*, Chile, Universidad Diego Portales, Vol. 26, 2006, # 2, pp. 161-173.

³⁷ Arendt, “Verdad y política” en *Entre el pasado...*, cit., p. 256.

³⁸ *Ibid.*, p. 256.

³⁹ Cf. Arendt, H., “Comprensión y política” en: *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 30.

trario, el legado a futuras generaciones constituye los “pecados” de eventos desarrollados en el pasado que los paralizan y les imposibilitan la acción. Es semejante, dice Arendt, “al aprendiz de brujo que carece de la fórmula mágica para romper el hechizo”.⁴⁰ Heredar esa carga a los que vienen, generaría víctimas que no se pueden recobrar de un acto pasado, atrapados en su red de contradicciones. Aquí tiene lugar la apertura a un nuevo comienzo. También el perdón se remite no sólo a los actos de generaciones pasadas, sino a los cometidos en el presente, y al respecto, se subraya: “sólo mediante la mutua exoneración de lo que han hecho, los hombres siguen siendo agentes libres”.⁴¹ Ello será parte del “constante establecimiento de nuevas relaciones de acción dentro de una trama de relaciones”.⁴² Ante la polémica postura de Arendt, ella considera que de no existir el perdón, la vida no puede proseguir.

Lo anterior nuevamente aparece ligado a la necesaria pluralidad de la vida pública: el perdón y la promesa no tendrían sentido alguno, de no ser por la presencia de los otros, que aseguran su condición de ser en el mundo.

La promesa en Arendt, por su parte, se sustenta en su poder estabilizador, es el único elemento que atenúa la imposibilidad de predecir lo que sucederá en el futuro y dota a las comunidades políticas de la certidumbre necesaria para conservar aquello que les dio vida. Ante la imposibilidad de pronosticar los impredecibles actos humanos, y asumiendo tanto “la oscuridad del corazón humano”,⁴³ como la mutua desconfianza presente en las relaciones, los hombres, quienes “nunca pueden garantizar hoy quienes serán mañana”,⁴⁴ o dónde finalizará

⁴⁰ *Ibid.*, p.257.

⁴¹ *Ibid.*, p.259.

⁴² *Ibidem.*

⁴³ *Ibid.*, p.263.

⁴⁴ *Ibidem.*

una acción emprendida, recurren a la capacidad de prometer para neutralizar la inhabilidad del hombre para confiar en sí mismo. Éste es el precio, remarca Arendt, que se paga por la creación de un mundo en común, plural, que corresponde “exactamente a la existencia de una libertad que se concedió bajo la condición de no soberanía”.⁴⁵

En Nietzsche, la promesa no refiere a la confianza y a la libertad de fundar cuerpos políticos. En él, responde a la desconfianza, es donde: “habrá un yacimiento de lo duro, de lo cruel, de lo penoso”.⁴⁶ Se trata con la promesa de “hacer memoria” en una relación de acreedor y deudor.

La promesa en Arendt, por el contrario, apela a la fundación, no tiene jamás connotación de voluntad única, sino que está cimentada en un propósito acordado de manera plural. En este sentido, la promesa implica futuro y se constituye como “milagrosa ampliación del presente,” pues resulta un hecho asombroso: el poder perpetuar un poco más el precario momento que generó la acción. Es la verdadera ampliación de la dimensión donde el poder puede ser efectivo, porque supera el mero momento de la aparición.

El poder de la promesa iguala, lo mismo que en Nietzsche, pero aquí no remite a pérdida de individualidad, puesto que tiene un sentido ciudadano, porque se sustenta la *isonomía*, o igualdad ciudadana.

La *isonomía* tiene que reconocer sus límites:

Quando esta facultad se usa mal para cubrir todo el terreno del futuro y formar una senda segura en todas direcciones, pierde su poder vinculante.⁴⁷

Es necesario aceptar que la promesa sólo constituye una isla de seguridad dentro de un océano incierto. Aún

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ Nietzsche, *La genealogía de...*, cit, p. 73.

⁴⁷ Arendt, *De la historia...*, cit., p. 263.

frente a la mutabilidad e incertidumbre, la promesa constituye la única fuerza que mantiene la cohesión entre los individuos y sostiene la constante recreación del espacio público.

En Nietzsche, la promesa no vincula, sino que es consecuencia de la “eticidad de la costumbre” que permite hacer al género humano predecible y calculable, y que es consecuencia de su historicidad.⁴⁸

Al respecto, señala:

...la metódica histórica cuanto que, en el fondo, se opone al instinto y al gusto de época hoy dominantes, los cuales preferirían pactar incluso con la casualidad absoluta, más aún con el absurdo mecanicista de todo acontecer, antes que con la teoría de una voluntad de poder que se despliega en todo acontecer.⁴⁹

Recordemos que en Nietzsche, la autonomía es necesariamente supraética y encarna una conciencia de poder y libertad, que genera plenitud, que es el “individuo soberano,” al cual le es “lícito” hacer promesas. Esto remite a que Nietzsche acepta los vínculos que constituyen al mundo en su totalidad y los que arman las personas a partir de sus experiencias y actos.

En Arendt, la ausencia de cálculo de la acción y su carácter emergente e irruptivo llevan a un necesario puente entre quien tiene que entender el pasado y el actor que requiere recuperar los instantes de emergencia y darles continuidad. En tal sentido, la acción sólo es accesible al espectador, en la medida en que el propio actor nunca sabe a dónde va a concluir.

En Nietzsche, la posibilidad de continuar con la política descansa en la habilidad de la memoria, pero, principalmente, en el olvido.⁵⁰ Recordemos que la pre-

⁴⁸ Cf. Nietzsche, *La genealogía de...*, cit., p. 67.

⁴⁹ *Ibid*, p. 89.

⁵⁰ Al respecto, señala Nietzsche en *La genealogía*: “Tal vez no haya en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su *mnemotécnica*”, p. 69.

sencia de la memoria remite al dolor, es decir, a aquello que aunque lo deseemos no podemos eliminar de nuestra mente. El individuo que recuerda es el que sufre y no lo puede evitar. En este sentido es pasivo, mientras aquel que olvida ejerce la voluntad.

Lo anterior es explicado por Nietzsche de la siguiente forma:

Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios (...) todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica.⁵¹

Sí en Arendt la facultad de prometer es esencialmente un acto de memoria, que da a las personas la capacidad de “volver al inicio.” Para el autor, “cuanto peor ha estado de memoria la humanidad, más horroroso es el aspecto que ofrecen sus usos”.⁵²

La lucha contra la capacidad de olvido ha estado orientada a mantener presentes los hechos para lograr el control social. Uno promete y recurre a la memoria con el fin de gozar de las ventajas que ofrece la sociedad y “con ayuda de esa especie de memoria se acabó por llegar a la razón”,⁵³ dirá Nietzsche. Con este proceso de domesticación de los instintos se construye el ideal hegeliano que tan caro habrá de resultar para la libertad del individuo. Es en las relaciones contractuales donde se hacen promesas, igual que en Arendt, pero acá es donde “se trata de hacer una memoria a quien hace promesas”.⁵⁴ Al que promete se le genera una memoria, pero el costo es alto, porque subyace la crueldad y la pérdida.

Mientras que en Arendt, la memoria, ligada a la capacidad de prometer, es un recordatorio que sirve para

⁵¹ *Ibid.*, pp. 69-70.

⁵² *Ibid.*, p.70.

⁵³ *Ibid.*, p.71.

⁵⁴ *Ibid.*, p.73.

mantener unido al grupo, y cuyo lazo es la posibilidad de control sobre el futuro.

El futuro en Arendt aparece diseñado, o más bien determinado, desde el pasado y va hacia el flujo de tiempo. Es la posibilidad de dar continuidad de iniciar de nuevo y, por tanto, aparece ligado a la natalidad y es memoria y promesa colectiva.

Para Nietzsche la soberanía individual es “autónoma, supra- ética e individual”.⁵⁵ Tal soberanía tiene el “privilegio de hacer promesas” porque es libre de la moralidad de las costumbres. La soberanía individual olvida las normas morales y políticas sociales, en el nombre de sus propios valores.

Para nuestro autor, las instituciones de la época Moderna lo que dejan es un rastro de violencia, que sólo se evita con el poder de la promesa. Mientras para Arendt, la promesa surge para preservar la memoria y generarla para los herederos del cuerpo político. En Nietzsche, la promesa de la soberanía individual es una contra-promesa de la memoria de la voluntad, que protege a la acción humana del fardo del pasado y que lleva a lo que se ha denominado: “una política agonística de la responsabilidad”.⁵⁶

Se puede decir que en ambos autores la responsabilidad aparece en continua resistencia a la institucionalización de la libertad. Sí bien, Arendt compartiría esta posibilidad de que en sus términos la verdadera política y, por tanto, la manifestación de la libertad, pudiera darse sólo antes del momento institucional, lo que veremos, es una expectativa en términos de lo que la fundación puede ofrecer y, además, es siempre el momento privilegiado porque es común a todos.

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ Villa, D., “Democratizing the Agon. Nietzsche, Arendt and the agonistic tendency in recent political theory” en *Politics, Philosophy, Terror; Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 107-127.

Para Nietzsche, la promesa es la fuerza de la vida, y constituye la voluntad de poder que revela la promesa como ajena a toda forma de memoria. Pero cada promesa refleja un movimiento antagonístico de la memoria para y en contra del olvido.

Universidad Autónoma de Aguascalientes
Coordinación de Ciencias Políticas
cegalin@correo.uaa.mx