



**Historia, lenguaje y recreación de sí en Friedrich Nietzsche.
Una interpretación ético-política de la doctrina del Eterno Retorno a través de la
disyuntiva entre memoria y olvido**

Guillermo Vega*

Introducción

En la segunda de las *Consideraciones Intempestivas* el filósofo alemán Friedrich Nietzsche arremete contra la historiografía de cuño positivista arguyendo que ésta contribuye a “debilitar la vida” en tanto no fomenta la actividad y la acción. La exaltación de los hechos pasados munida de una pretendida objetividad y rigurosidad metódica, es decir, el predominio del punto de vista científico en los asuntos históricos, fomenta una velada violencia caracterizada por suprimir toda lectura de los acontecimientos pretéritos que no se ajuste a los postulados epistemológicos de la razón moderna.

Si la historia se presenta -de la mano de la ciencia- como un ejercicio abominable de la memoria, entonces el olvido se convierte en un recurso estratégico destinado a contrarrestarlo. En la segunda *Intempestiva*, la apelación al olvido se formula como capacidad de sentir ahistóricamente, es decir, como apropiación lúdica del pasado. De esta manera, el olvido se torna elemento necesario en una estrategia orientada a restablecer la salud del individuo, de la cultura o del pueblo.

En el tratado segundo de la *Genealogía de la moral*, la temática del olvido es retomada bajo la forma de una práctica activa consistente en evitar que lo vivido y experimentado por el sujeto se presente en su totalidad a la conciencia. Sin embargo, como contrapartida, Nietzsche denuncia que la cultura europea supo fijar en el hombre la presencia del pasado a través de una memoria activa capaz de actualizar constantemente las promesas realizadas. Con ello se normalizaba una práctica, la de memorar, al tiempo que se reificaban los presupuestos claves que la hacían posible. La conciencia moderna se engendra, de esta manera, en los límites del sentimiento de autonomía, la facultad de hacer promesas y la responsabilidad en su cumplimiento, volviéndose así la manifestación de un instinto dominante.

Para Nietzsche, el ejercicio constante y generalizado de actualizar el pasado, producto de una mnemotécnica centrada en la violencia ejercida sobre los cuerpos, permite pensar un significativo entrelazamiento entre memoria y conciencia. Ya en *La gaya scienza* Nietzsche define la conciencia como un espacio de signos que se ha ido moldeando a partir de la necesidad de comunicación de los miembros de una comunidad. De esta manera, desestima la

* gui_vega@argentina.com



tradicción cartesiana de la autoconciencia solipsista y hace virar el rumbo de algunas problemáticas filosóficas hacia el horizonte de lo social y de los signos que lo componen.

En tanto lenguaje “público”, la conciencia se encuentra supeditada a las mismas características que le son asignadas a la “verdad” en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*; es decir, un entramado de metáforas, metonimias y antropomorfismos. Esta aclaración acerca del estatuto de la verdad, de los conceptos y de las ideas, pone de manifiesto que lo que “dice” la conciencia -lo que narra- en referencia a un tiempo pretérito no se ajusta necesariamente a la realidad, dado que las palabras -el lenguaje- sólo permite una figuración de los hechos, en vez de posibilitar un acceso a su “verdadera naturaleza”.

De esta manera, el pasado que se actualiza en la conciencia como memoria no refleja “hechos” acontecidos, sino, más bien, explicita puntos de vista, aproximaciones “impropias” -metáforas-; en resumidas cuentas, interpretaciones acerca de lo que ha sucedido. Esto es resaltado en el tratado segundo de la *Genealogía de la moral*, donde Nietzsche señala el sentido provisorio que adquieren las palabras utilizadas para describir el mundo de lo social. Los significados de hechos y procesos no dependen de lo que estos “sean realmente”, sino, más bien, de los intereses desplegados por aquellos sectores sociales que los instituyen y los administran. Las diferencias y las ambiciones de poder que conforman el ámbito intersubjetivo inauguran así un espacio, estigmatizado por la tensión y la confrontación entre diversas facciones, en el cual los individuos son “sujetos” a las interpretaciones -metáforas oficiales- que sobre el mundo y la realidad ofrecen quienes se arrogan el poder.

Se hace evidente, de esta manera, una cierta tensión entre las nociones de lenguaje y subjetividad. Si las palabras (conceptos e ideas) no representan el mundo sino más bien los intereses de la facción dominante en una comunidad, entonces la realidad tendrá el sentido que una casta, estamento o clase social pretenda. En otros términos, si lo que existe son sólo interpretaciones, y ninguna posibilidad de conocimiento verdadero, una comunidad construirá sus códigos de nominación y de identificación sobre la base de criterios sectorizados y exigirá, además, convenir en la aceptación de los mismos a riesgo de disolver los lazos de socialidad. Esta situación conlleva a que una interpretación acerca del mundo, una “perspectiva”, sea absolutizada y convertida en criterio único para regir las prácticas sociales, explicitando así un poder (entendido como posibilidad) intrínseco a todo lenguaje: la confección de un determinado tipo de subjetividad a partir de la hegemonía de un discurso.

Al despotismo de una memoria configurada a través del lenguaje y sus vínculos con la conciencia, la sociedad y el poder, Nietzsche opone el olvido. Sin embargo, se gesta aquí un problema. La disyuntiva memoria-olvido parece no ofrecer grandes alternativas. Si se pretende vivir en sociedad, la memoria se convierte en requisito indispensable para hacer de los hombres sujetos calculables y, por ende, predecibles. Si lo que se anhela es la posibilidad de lo nuevo, que es al mismo tiempo sinónimo de salud, el olvido parece constituir la única solución.



Ahora bien, si el problema central de la filosofía nietzscheana consiste en liberarse de la subjetividad que se “es” por causa de los mecanismos individualizadores del discurso de la razón moderna, entonces es necesario pensar en la facultad de olvido desde otra perspectiva. Negar la memoria no significa prescindir del pasado, pues ello acarrearía el fin de la identidad; olvidar implicaría, entonces, relacionarse con el pasado de una manera diferente a la establecida por la cultura moderna.

El objetivo de este trabajo es establecer la función que tiene el olvido, para Nietzsche, en tanto modo de acceso al pasado que desestructura los discursos científicos y religiosos que lo configuran bajo un relato de memoria.

La relación que el individuo moderno mantiene con el pasado a través de la memoria sólo es factible por medio del discurso. El mismo, de carácter eminentemente social, constituye, a su vez, aquello que hace posible la identidad y que se denomina “conciencia”. Ésta es discurso instituido, aceptación acrítica de valores y categorías que hacen posible la comunicación y también la hegemonía de una forma cultural de vida. El “pasado” es una narración elaborada con palabras, conceptos y valores convenidos socialmente e introyectados en el individuo por medio de imposiciones más o menos sutiles. El pasado se erige, de esta manera, dentro del horizonte de aquellas prácticas vinculadas con la dominación y el autoritarismo.

Expuesto en estos términos, el problema de la liberación del pasado remite necesariamente a la doctrina del Eterno Retorno. Además, si la noción de olvido es redefinida como actividad creadora -no como negación del pasado-, entonces es posible entrever un sentido ético-político en la concepción del Retorno relacionado directamente con la temática de la liberación destacada más arriba.



CAPÍTULO I

MEMORIA Y OLVIDO EN DOS TRATADOS DEL PRIMER PERÍODO

1.1. El siglo de la Historia

En 1864 Nietzsche ingresa en la Universidad de Bonn donde estudia sólo dos semestres, tiempo suficiente para llamar la atención y ganarse la confianza del eminente filólogo Friedrich Ritschl, con quien realiza importantes trabajos dentro del campo de la filología científica.

¹ En 1865 se traslada a Leipzig junto con su maestro. Allí desarrolla una destacada tarea académica: funda la Sociedad Filológica, restablece textos, trabaja arduamente en manuscritos y publica trabajos propios junto con reseñas bibliográficas en la revista *Rheinisches Museum* fundada por Ritschl.²

Hacia finales de 1865 Nietzsche lee *El Mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, y tres años más tarde, en 1868, conoce personalmente a Richard Wagner. Es durante estos años que suceden simultáneamente dos fenómenos contradictorios. Por un lado, Nietzsche alcanza su cima intelectual dentro de los círculos filológicos, siempre ayudado por Ritschl, tanto que en el año 1869, promovido por éste, ingresará como profesor de Filología Clásica en la Universidad de Basilea. Por otro, comienza a replantearse la importancia de la filología como ciencia y su trascendencia para el desarrollo cultural de Alemania.

Las reflexiones epistemológicas de Nietzsche (piensa la filología a partir de la filosofía) lo llevan a plantearse el valor del conocimiento científico en relación con la vida. El objetivo de investigar la Antigüedad con exagerada precisión se encuentra contenido en la lección inaugural que brindó a su ingreso como profesor en Basilea. Dependiendo la manera en que se entienda, la filología clásica es ciencia, en el sentido en que la planteaban Wolf, Ritschl y Wilamowitz; por otro lado, es arte -estética-, reconocimiento de un modelo -canon- de existencia en el pasado, al estilo de Humboldt, Goethe y Schiller.³

¹ Ritschl, deudor de la concepción metodológica estrictamente científica desarrollada por Wolf, ve en Nietzsche un estudiante de talento y dedicación. Este es iniciado en el estudio científico de los textos de la antigüedad adquiriendo al poco tiempo finura en las lecturas y en el manejo del método científico y una gran versatilidad en el empleo de la crítica textual desarrollada por el propio Ritschl.

² Sobre Nietzsche señalaba Ritschl: "Entre tantas fuerzas juveniles que, desde casi treinta y nueve años, he visto desarrollarse ante mis ojos jamás había conocido un joven... que haya madurado tan pronto, y a edad tan juvenil, como este Nietzsche... Si vive mucho tiempo -¡Dios lo quiera!- profetizo que algún día ocupará el primer puesto de la filología alemana." Stroux, Johannes. *Nietzsches Professur in Basel*, Jena, 1925, p. 36, citado por Jaspers, Karl. *Nietzsche*, trad. Emilio Estiú, Bs. As., Sudamericana, 2003, p. 56.

³ Cfr., Girardot, R. G. *Nietzsche y la filología clásica*, Bs. As., Eudeba, 1966, pp. 48, 49.



Es en este sentido que Rafael Girardot sostiene que la filología cobra un nuevo significado para Nietzsche a partir de su contacto con la música wagneriana y con el concepto de *Voluntad* schopenhaueriano. Lejos del esquematismo cientificista de su maestro Ritschl los estudios clásicos adquieren una importancia pedagógica,⁴ en tanto son reinterpretados como instancias de transmisión crítica de los valores de una cultura y de una época. Nietzsche busca en la Antigüedad un modelo arquetípico, no para ser reproducido, a la manera del romanticismo tradicional, sino, más bien, para que sirva de guía en tiempos que considera culturalmente empobrecidos. Es por esto que la crítica cultural se convierte en uno de los momentos necesarios dentro del nuevo trabajo filológico. Al respecto sostiene Nietzsche: "...no sabría qué sentido tendría la filología clásica en nuestra época, si no el de actuar inactualmente -es decir, contra la época y por lo tanto sobre la época, y es de esperar que a favor de una época venidera."⁵

El distanciamiento iniciado frente al modelo cientificista de la filología clásica (que alcanzará su punto más polémico con la publicación de *El nacimiento de la tragedia* en el año 1872) implicó, por un lado, un pormenorizado análisis del estado de la cultura de la Europa finisecular; por otro, una crítica, de corte epistemológico, dirigida contra la ciencia de la Antigüedad⁶ y, por extensión, contra la historiografía científica (*Historie*).⁷ Ambos momentos se condensarán de manera interrelacionada en un texto singular, correspondiente al primer período: la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*, escrita y publicada entre 1873 y 1874.

En esta obra Nietzsche parte de la constatación de un exacerbado sentido histórico, al que considera una particularidad distintiva de su época (no en vano el siglo XIX alemán fue conocido como "el siglo de la historia"). Dicho aspecto se afianza en la cultura germana a partir del desarrollo de la filosofía de G. W. F. Hegel y de la consecuente reacción del "historicismo" frente al mismo, constituyendo, de esta manera, lo que será una de las características fundamentales del fin de siglo alemán: la disputa entre las escuelas "filosófica" e "histórica".

Hegel, para quien el devenir histórico no consiste en una acumulación irracional de acontecimientos, sino que se encuentra regido por una lógica determinada, instala en el

⁴ *Ibid.*, p. 58, "...para el artista que ve la realidad bajo la óptica de la vida, la filología clásica no podía ser la ciencia de los eruditos sin visión creadora, sino el arte de crear hombres, el hombre nuevo; no podía ser sino, en una palabra, pedagogía."

⁵ Nietzsche, F. *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, trad. Oscar Caeiro, Córdoba, Alción, 1996, p. 28.

⁶ Cfr., Girardot, R. G. *Nietzsche y la filología clásica*, ob. cit., p. 52, "La historicificación de la filología clásica acaba con las pretensiones de ciencia absoluta, con la limitación de sus tareas al texto y a sus problemas, en cuanto la hace relativa a la historia, a la actualidad misma, a la crítica de la época, al hombre en su distintiva humanidad."

⁷ Cuando sea necesario se discriminará entre *Historie*, conocimiento del pasado, y *Geschichte*, acontecer de la historia.



pensamiento filosófico la importancia de la historia⁸ (*Historie*) al postular la dependencia dialéctica del presente con los distintos momentos del pasado. El “saber absoluto”, meta del despliegue dialéctico del espíritu, se alcanza sólo a través del ejercicio de la memoria, del recuerdo sistematizado, es decir, “científico”, de las múltiples manifestaciones históricas del mismo.⁹ La razón se conoce -y se reconoce- conociendo las fases de su evolución histórica.¹⁰ La filosofía es filosofía de la historia e historia de la filosofía, al tiempo que la dimensión histórica deja entrever la necesaria historicidad de la filosofía.

El modelo hegeliano otorga al devenir histórico un sentido expresado bajo la forma de una meta a la cual se arriba cuando se consume el autoconocimiento del espíritu.¹¹ Este modelo implica un acontecer regido por una lógica específica, la dialéctica, y una necesidad intrínseca al proceso de la historia, la autoconciencia del espíritu como manifestación del final del recorrido (meta). Dice Hegel: “La historia universal es la exposición del proceso divino y absoluto del espíritu, en sus formas supremas; la exposición de las series de fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad, la conciencia de sí mismo.”¹²

Paralelamente a su desarrollo, esta concepción resulta injustificable para los representantes de la escuela histórica, puesto que atribuyen a la filosofía el no respetar los hechos históricos e intentar organizarlos en función de un sentido construido *a priori* y proyectado, luego, sobre los mismos.¹³ De esta manera, historiadores como Ranke, Droysen y

⁸ Cfr., Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Frost, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1984, p. 215. “La filosofía del siglo XIX se alojará en la distancia de la historia con respecto a la Historia, de los acontecimientos al Origen, de la evolución al primer desgarramiento de la fuente, del olvido al Retorno. No será, pues, metafísica sino en la medida en que será Memoria y, necesariamente, volverá a llevar el pensamiento a la cuestión de saber qué significa para el pensamiento el tener ya historia. Esta cuestión insoslayable presionará la filosofía de Hegel a Nietzsche y más allá.”

⁹ Cfr., Löwith, Karl. *De Hegel a Nietzsche*, trad. Emilio Estiú, Bs. As., Sudamericana, 1974, pp. 53, 54.

¹⁰ Foucault, en la introducción a *La arqueología del saber*, sostiene que es posible rastrear hasta Marx, pasando por Nietzsche, elementos germinales de una crítica profunda dirigida contra la ciencia histórica y las filosofías de la historia. Los objetivos de esta crítica, según el filósofo francés, no son otros que aquellos supuestos y metodologías que operan consolidando el “humanismo”, es decir, la función fundante y soberana del sujeto y la conciencia. Resulta claro advertir en las observaciones de Foucault una fuerte crítica al hegelianismo, aún presente en el campo intelectual francés de mediados del siglo XX, así como también elementos del debate sostenido con Jean Paul Sartre. Cfr., Foucault, M. *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Bs. As., Siglo XXI, 2005, pp. 19-26.

¹¹ Cfr., Löwith, Karl. *De Hegel a Nietzsche*, ob. cit., pp. 54, 55.

¹² Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Madrid, Altaya, 1994, vol. I, p. 76.

¹³ Al respecto señalaba Hegel: “A la filosofía, empero, le son atribuidos pensamientos *proprios*, que la especulación produce por sí misma, sin consideración a lo que existe; y con esos pensamientos se dirige a la historia, tratándola como un material, y no dejándola tal como es, sino *disponiéndola* con arreglo al pensamiento y *construyendo a priori una historia*.”, *Ibid.*, p. 41. Y también Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*, trad. Ana Aparicio y Rafael Agapito, Salamanca, Sígueme S.A., 1971, vol. I, p. 256. “Debe recordarse cómo la escuela histórica se delimita a sí misma frente a Hegel. De algún modo su carta de nacimiento es su repulsa de la construcción apriorista de la historia del mundo.”



Dilthey intentarán separar el conocimiento histórico de aquellas perspectivas, vinculadas a la filosofía hegeliana, que piensan la historia desde un punto de vista suprahistórico. Para lograrlo, sitúan el sentido de la historia en el mismo devenir, quitando toda finalidad que se encuentre localizada ya sea en el futuro o en el pasado. Los acontecimientos históricos se interrelacionan, entonces, a partir de nexos causales y resultan ser más o menos significativos dependiendo de los efectos que puedan generar sobre otros sucesos. De esta manera, el “éxito”, es decir, la “efectividad” de un acontecimiento, se convierte en criterio para determinar su valor histórico con referencia a otros eventos.¹⁴

La escuela histórica, tomando marcada distancia de la filosofía hegeliana, se repliega sobre el carácter “científico” del conocimiento histórico, estrechando lazos con la metodología de las ciencias naturales. Desligados de un devenir fatalmente orientado hacia un fin previamente determinado, los historiadores se concentran en el proceso histórico, en los nexos entre acontecimientos, y adoptan como modelo metodológico a la filología.¹⁵ Esta asociación del trabajo del historiador sobre el pasado a la actividad del filólogo sobre los textos permite evitar la clausura de la historia universal, tal como sucedía en la filosofía hegeliana una vez consumada la autoconciencia del espíritu. El historiador, puesto que como individuo forma parte del devenir histórico, conoce el pasado en un proceso que no finaliza nunca. La investigación científica es, de esta manera, y como pensaba Droysen, una tarea inacabable, dado que siempre se encuentra procurando reconstruir algo que, indefectiblemente, en el acto mismo de asirlo, se escapa de las manos.¹⁶

Gianni Vattimo señala que pensar la “infinitud de sentido” del hecho histórico es posible puesto que tal concepción descansa sobre el presupuesto de la verdad comprendida en tanto adecuación de la proposición al dato.¹⁷ Este modelo genera una situación paradójica, representada por un trabajo erudito proyectado hacia el infinito, en una relación asintótica con el -presupuesto- “verdadero sentido” de los hechos históricos. De aquí que la empresa del historiador adquiera cierto matiz teológico -especialmente en la obra de Ranke-, puesto que la investigación minuciosa del pasado, en tanto actividad inacabable, toma como referencia la existencia de un “entendimiento infinito” del sentido de los acontecimientos de la historia

¹⁴ Cfr., Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*, ob. cit., pp. 259, 260.

¹⁵ Cfr., *Ibid.*, pp. 254, 255.

¹⁶ Cfr., *Ibid.*, p. 274, “...a la investigación le conviene una infinitud distinta y cualitativa cuando lo investigado no ha de poder ser nunca contemplado por sí mismo... Para poder conocer, la investigación histórica sólo puede preguntar a otros, a la tradición, a una tradición siempre nueva, y preguntarle siempre de nuevo.”

¹⁷ Cfr., Vattimo, G. *Diálogo con Nietzsche*, trad. Carmen Revilla, Bs. As., Paidós, 2002, p. 90, “La mala infinitud del hecho, su nunca perfecta reproducibilidad, nos pone en guardia desde dentro, por decirlo así, contra la concepción de la verdad (por ahora historiográfica) como perfecta adecuación al dato.” Vattimo hace hincapié en este punto para explicar la crítica nietzscheana a la concepción adecuacionista de la verdad, así como también para señalar el punto de partida del filósofo alemán en su intento de forjar un nuevo concepto de verdad.



universal (Dios), al cual el historiador busca asemejarse a través de su tarea. Es en función de esto que Ranke puede señalar el parentesco que liga el historiador al sacerdote.¹⁸

En este contexto, caracterizado por la disputa entre las posiciones teóricas de las escuelas filosófica e histórica, la segunda obra de las *Consideraciones Intempestivas* puede ser comprendida, de manera amplia, como un ejercicio de crítica cultural que, planteado desde una cierta distancia, evita tomar partido por una posición o por otra, al tiempo que evalúa los presupuestos sobre los que descansan ambas perspectivas y las consecuencias prácticas que la aceptación de los mismos implica. Al mismo tiempo, la obra implica una redefinición del sentido del trabajo filológico, puesto que el mismo caracteriza, en gran medida, el modelo de la historiografía de fines del siglo XIX.¹⁹

1.2. Memoria y “enfermedad histórica”

Es en este marco de cosas que la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*, titulada *Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, se constituirá en un texto clave, dentro del desarrollo de la filosofía nietzscheana, a partir de dos sentidos muy claros explicitados en el proceso argumentativo: a) por un lado la obra representa una crítica epistemológica a la historiografía científica de fines del siglo XIX, así como también a la filosofía de la historia universal de Hegel; b) por otro, la posición adoptada por Nietzsche conlleva, como presupuesto, un ejercicio reflexivo que implica elementos de filosofía de la historia e, incluso, un intento de repensar la “experiencia del tiempo” que ha acuñado occidente y que encuentra clara expresión en las visiones hegeliana, positivista y, por supuesto, cristiana de la historia. Ahora bien, este análisis de los momentos fundamentales del texto en cuestión no estaría completo si los dos sentidos antes señalados no se enmarcan dentro de un objetivo principal que los reúne y anuda: la segunda de las *Consideraciones Intempestivas* es una crítica a la cultura imperante en la Europa finisecular.

Nietzsche comienza el prólogo de la obra mencionada con una cita de Goethe que prefigura de manera clara lo que se presenta como la cuestión principal del texto. La misma

¹⁸ Cfr., Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*, ob. cit., p. 268. También Nietzsche en la segunda de las *Consideraciones Intempestivas* señala el carácter “teológico” de la historiografía al vincular el trabajo del historiador con el del sacerdote. Así como éste, aquel ha llegado a convertirse, para la cultura moderna y, especialmente, para el lego, en el portavoz del sentido del acontecer histórico. Como el clero en su momento, la casta de los historiadores se vuelve, de esta manera, digna de una cierta veneración social. Cfr., Nietzsche, F. *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, ob. cit., pp. 103, 104.

¹⁹ Cfr., Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*, ob. cit., pp. 229, 230, “El nexo de la historia universal, en el marco del cual se muestran en su verdadero y relativo significado los objetos individuales de la investigación histórica... es a su vez un todo;... Y él a su vez sólo puede entenderse desde estos detalles: la historia universal es en cierto modo el gran libro oscuro... cuyo texto ha de ser entendido. La investigación histórica se comprende a sí misma según el modelo de la filología del que se sirve.”



dice: “Por lo demás me resulta odioso todo lo que sólo me instruye, sin aumentar o animar inmediatamente mi actividad.”²⁰ Aquí aparecen delineados dos elementos cuya oposición irreconciliable destaca el filósofo alemán como una de las características (síntoma) del siglo en el que vive. Por un lado el trabajo intelectual, representado especialmente por las ciencias de la historia, cuyas metodologías y pretensiones buscaban acercarse, de alguna manera, al paradigma ideal de cientificidad simbolizado por las ciencias naturales. Por otro lado, lo que Goethe pone bajo el nombre de “actividad”, y que Nietzsche llamará “acción”, elemento ligado a la vida y contrapuesto al intelectual.

El problema vertebral de este tratado se construye sobre el tipo de relación que es posible establecer entre estas dos categorías. El trabajo intelectual, que en palabras de Goethe aparecía bajo la amplia denominación de “instrucción” (*Belehrung*), se encuentra circunscrito en el texto del filósofo alemán a la dinámica de las ciencias históricas. La tesis central de la obra establece que la historia (*Historie*), comprendida únicamente al modo en que lo hace la historiografía científica, tal como es concebida en la época en que Nietzsche vive, destruye la vida, tanto la individual como la colectiva, y desarticula los motivos para la acción. Señala el filósofo alemán: “Sólo en la medida en que la historia sirva a la vida hemos de servirnos de ella; pero hay una *medida* de hacer historia y una *apreciación* de la misma que hacen que la vida se atrofie y degenera. He aquí un fenómeno que, ante extraños síntomas de nuestra época, es tan necesario investigar precisamente ahora, por doloroso que sea.”²¹

Las palabras del pasaje citado especifican aún más el problema del texto. Establece Nietzsche que existen una “medida”, una cantidad de “hacer historia” y una “apreciación” de la misma, es decir, una forma de comprenderla, que arruinan la vida. Sobre el primer punto se han hecho algunas referencias en los párrafos anteriores. La época en la que Nietzsche vive, e incluso el ámbito académico de la filología clásica en el que se halla inserto como un erudito más, le permiten percibir, como nota destacada de la cultura europea del momento, un giro vertiginoso hacia los estudios históricos. Tanto el hegelianismo como el positivismo habían logrado que el siglo XIX desarrollara sobre sí una mirada historicista, puesto que se comprendía como “momento final” del desarrollo de un proceso histórico que se estructuraba en función de fases o etapas ligadas necesariamente.²² De aquí que hubiera que dar perfecta cuenta del pasado en tanto trama de sucesos que permiten explicar y tazar el presente.²³

²⁰ Nietzsche, F. *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, ob. cit., p. 25.

²¹ *Ibid.*, p. 26. La cursiva del texto es agregada.

²² Esta concepción acerca del devenir de la historia empuja la conciencia de la época a considerarse un epígono frente a los grandes acontecimientos del pasado. La crítica formulada por Nietzsche contra la vigencia de este pensamiento, ampliamente extendido por las diversas ramas de la cultura alemana de fines del siglo XIX, se desarrolla con profundidad en la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*. En esta obra el filósofo alemán destaca la manera en que el epigonismo alienta la inactividad y, por ende, la decadencia de la vida, puesto que su aceptación vuelve difícil “innovar” ante los grandes momentos de la historia de la humanidad. Sin embargo, un tiempo antes del abordaje



El despliegue del punto de vista histórico se encontraba asociado, al mismo tiempo, a la forma en que se concebían y realizaban los estudios sobre el pretérito. La disputa entre la escuela filosófica y la histórica había tenido como resultado un corrimiento de esta última hacia el positivismo, al obtener el respaldo de la metodología de las ciencias físico-naturales a través de la incorporación del modelo de trabajo de la filología clásica. De esta manera, la historia podía ser valorada puesto que era “ciencia del pasado”; al mismo tiempo, este *status* especial permitía que se recurriese a ella con mayor asiduidad y confianza. Ahora bien, de acuerdo con la mirada crítica de Nietzsche, es justamente esta “cientificidad”, en tanto cualidad distintiva de los estudios históricos, la que socava la vida y enferma la cultura. Dicho carácter se encuentra definido por tres elementos que permiten elevar los estudios históricos al nivel encumbrado del conocimiento científico: a) la voluntad de verdad,²⁴ b) la creencia en la objetividad y c) el modelo de la representación.

El historiador anhela y busca la verdad; la posesión de ésta le posibilita dirigirse a los demás hombres desde una situación de autoridad, desde una distancia en la que se encuentra por sobre el resto, desde un lenguaje que se construye a partir de enunciados universales que no admiten disensos. La verdad convierte al hombre de ciencia en un juez imparcial que, a través de su sentencia, reparte justicia sobre los acontecimientos del pasado. Un juez amparado por la neutralidad de quien busca la justicia o el saber tan sólo por el propio valor que conllevan en sí mismos. Dice Nietzsche, con respecto al hombre del conocimiento histórico: “...quiere la verdad, pero no sólo como frío conocimiento sin consecuencias, sino como el juez que pone orden y castiga, verdad no como posesión egoísta del individuo sino como la santa justificación para mover todos los mojones de las posesiones egoístas, verdad, en una palabra, como juicio universal y no, acaso, como presa que se ha capturado y es placer de un cazador solo.”²⁵

Decir la verdad es una virtud imposible, puesto que detrás de la voluntad que empuja a ser veraz confluyen “...una gran cantidad de los más distintos impulsos, como la curiosidad, el deseo de evitar el aburrimiento, la envidia, la vanidad, la tendencia a jugar -todos impulsos que

específico realizado en el texto mencionado, en la primera de las *Consideraciones Intempestivas* Nietzsche se refería a este fenómeno cultural de la siguiente manera: “...excogitaron el concepto de *edad de epígonos* con el único fin de estar tranquilos y de poder disponer del recusador veredicto de *obra de epígonos* para oponerlo a toda innovación incómoda. Fueron precisamente estos comodones los que con ese mismo fin de garantizar su propia calma se apoderaron de la historia e intentaron transmutar en disciplinas históricas todas aquellas ciencias -ante todo la filología clásica y la filosofía- de las que acaso cupiera aguardar aún perturbaciones de la comodonería.” Nietzsche, F. *David Strauss, el confesor y el escritor*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Bs. As., Alianza, 1994, pp. 41, 42.

²³ Cfr., Vattimo, G. *Diálogo con Nietzsche*, ob. cit., p. 71.

²⁴ La “voluntad de verdad” es un tópico que Nietzsche retomará una y otra vez a lo largo de toda su obra y que resulta ser esencial para la comprensión de su filosofía. Aquí importará desde el momento en que dicha voluntad es condición necesaria para la constitución del “nihilismo”. Sobre este punto se volverá más adelante.

²⁵ Nietzsche, F. *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, ob. cit., p. 78.



nada tienen que ver con la verdad.”²⁶ Sin embargo, es improbable que la historia pueda convertirse en ciencia si la verdad de los enunciados no es aceptada por la mayoría. Ahora bien, es justamente por este motivo que los historiadores, que transforman la historia (*Geschichte*) en un producto de la fría labor científica, no se reconocen como hombres; es por la necesidad de hacer que la historia sea ciencia que deben olvidarse de sí mismos.²⁷ Obran, entonces, como un pintor que “...en medio de un paisaje tempestuoso, entre rayos y relámpagos, o en el mar agitado, contempla su imagen interior y se olvida de su persona.”²⁸ Este “olvido de sí”²⁹ es condición necesaria para establecer la ilusión -imprescindible dentro del campo científico- de la imparcialidad del historiador, expresada por Nietzsche en la segunda de las *Consideraciones Intempestivas* a través de la figura del “juez”. El historiador pretende ser tan neutral como un juez que, al referirse al pasado, imparte justicia, es decir, otorga a cada acontecimiento el valor que le corresponde “en sí” y “por sí”.³⁰

El conocimiento puro, sin consecuencias o, en otras palabras, la búsqueda de la verdad por la verdad misma, resulta ser la ilusión, la ficción, en la cual gusta creer una época que se encuentra profundamente despojada de vitalidad. Sostiene Nietzsche que existen “...muchas verdades indiferentes; hay problemas que, cuando se ha de juzgar correctamente sobre ellos, no cuestan ni siquiera esfuerzo, para qué decir sacrificio. En este ámbito indiferente y sin riesgo, cualquiera consigue transformarse en un frío demonio del conocimiento.”³¹ De esta manera, nada de lo acontecido en el pasado tiene un significado para el presente o el futuro que pueda mover a los hombres de ciencia a la acción. Los grandes acontecimientos de la historia se convierten en mera información, mientras que los especialistas, que los confisan del olvido, se deshumanizan en la tarea de administrar y acumular datos, sin tomar parte alguna del significado y la trascendencia de los mismos.³²

²⁶ Ibid., p. 79.

²⁷ En el prólogo a una obra muy posterior a la que aquí se hace referencia, la *Genealogía de la moral*, Nietzsche vuelve a tomar, como punto de partida y justificación del trabajo genealógico, el desconocimiento de sí por parte de los historiadores.

²⁸ Cfr., Nietzsche, F. *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, ob. cit., p. 82.

²⁹ El olvido de sí explicita una crítica al positivismo y a la concepción que esta posición tiene con respecto al sujeto de conocimiento. Ibid., p. 75, “Sólo que para los que están *históricamente formados* tiene que ser bastante indiferente que la historia sea lo uno o lo otro; pues ellos mismos no son ni varón ni mujer, sino siempre sólo neutros o, mejor dicho, los eternamente objetivos.” De esta forma se va perfilando uno de los sentidos -y funciones- del olvido.

³⁰ Esta impronta “jurídica” en el trabajo de los hombres de ciencia (historiadores) se encuentra ligada a la situación epigonal del fin de siglo alemán. Los que arriban últimos son los que se sienten con derecho a juzgar sobre los tiempos, los acontecimientos y los individuos pasados.

³¹ Nietzsche, F. *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, ob. cit., p. 80.

³² Cfr., Ibid., p. 75, “Una vez que las personalidades se han apagado de la manera descrita y han alcanzado la eterna falta de subjetividad o, como se dice, objetividad, ya no hay nada que pueda influir en ellas; puede ocurrir algo bueno y justo, como acción, como poesía, como música: enseguida el vacío hombre culto mira más allá de la obra y pregunta por la historia del autor. Una vez que éste ha hecho varias cosas, tiene que dejar entrever cómo supuestamente ha de



La crítica al historicismo, siempre en el orden de la tesis mantenida en la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*, se centra de manera clara en el rasgo positivista de las ciencias históricas. Esta vertiente reduce al sujeto de conocimiento a una función especular en relación con los “hechos” históricos o las “leyes” del devenir. De esta forma, se vuelven invisibles aspectos relevantes de las variables socio-históricas que operan condicionando al investigador en su labor. Aparece aquí la figura del hombre de ciencia como “eunuco”, es decir, como individuo incapaz de ser perturbado por aquello a lo cual se aproxima, más aún si se trata de la verdad, y todavía más si la verdad es una mujer.³³ Al referirse a esta clase de historiadores, sostiene Nietzsche: “...para el eunuco una mujer es como cualquier otra...”, y más adelante agrega, dirigiéndose al mismo sector: “...y como sois neutros tomáis también la historia como algo neutro.”³⁴

La inacción, la falta de vitalidad de la época enferma de sentido histórico, se explica en gran medida por el lugar de completa neutralidad asignado por el positivismo al sujeto de conocimiento. Los historiadores se limitan a reflejar el pasado hasta en sus detalles más ínfimos, pero son incapaces de servirse de la historia para seguir haciendo historia, dado que han puesto su “personalidad” entre paréntesis. Aquí reside una de las causas de la falta de acción vital y, por ende, uno de los blancos de la crítica de Nietzsche.

Otro de los aspectos constitutivos de la ciencia histórica es la creencia en la objetividad del conocimiento. Para Nietzsche, esta ficción se forja como un ejercicio autoritario en tanto se realiza como la absolutización del punto de vista, de la perspectiva, de los valores, desde los que se observan y se estudian los sucesos de otras épocas. “Esos historiadores ingenuos llaman “objetividad” al hecho de medir las opiniones y las acciones del pasado según lo que en el momento piensa todo el mundo: aquí encuentran el canon de todas las verdades; su trabajo consiste en adaptar el pasado a las trivialidades actuales. Llamen en cambio “subjetiva” a toda historiografía que no considera canónicas tales opiniones populares”³⁵

Aquí, la creencia en la “objetividad” de la ciencia disuelve la posibilidad de la interpretación. El trabajo objetivo del historiador no implica una labor interpretativa, se atiene a

proseguir su desarrollo; de inmediato es puesto junto a otros para la comparación, disecado según el asunto que ha elegido, según cómo lo ha tratado, desmenuzado y luego compuesto de nuevo con cuidado, y en general se lo exhorta y se lo reprende.”

³³ En el prólogo a una obra posterior a la tratada aquí, y siguiendo con la metáfora de la verdad como mujer, Nietzsche señala que los filósofos (aunque también valdría la misma afirmación para los hombres de ciencia) nunca han sabido cómo conquistarla. Cfr., Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000, p. 19.

³⁴ Nietzsche, F. *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, ob. cit., p. 75. También la comparación del historiador con el eunuco vuelve a aparecer en un aforismo del tratado tercero de la *Genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000, af. 26, p. 198, en el que Nietzsche carga contra la historiografía moderna en los mismos términos que en la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*.

³⁵ Nietzsche, F. *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, ob. cit., p. 82.



los “hechos”³⁶ y a la explicitación de las “leyes generales” que rigen el curso del devenir, puesto que lo único que importa es el “objeto” de la ciencia, no el “sujeto”. De esta manera, se oculta el factor condicionante de las valoraciones epocales que circunscriben miradas sobre el pasado, reconfigurando, incluso, los acontecimientos pretéritos en función de la clave de lectura desde la que se accede a partir de un determinado presente.³⁷

Voluntad de verdad y creencia en la objetividad se entrelazan mutuamente como dos ilusiones-ficciones que conllevan el dejar de lado las gravitaciones de la subjetividad y de la época en los estudios históricos. Ambos elementos se sustentan sobre el “modelo de la representación”. A través del mismo se presupone que las cosas del mundo, los “hechos”, imprimen su imagen y su significación en la mente de individuos que, de manera absolutamente pasiva, se dedican a contemplarlos.³⁸ Detrás de esta concepción se encuentra la aceptación indiscutida del principio de causalidad. Sólo a partir del mismo es posible pensar en la representación como un efecto, producido en el ámbito de la conciencia, de acontecimientos exteriores que operan en el orden de causas.³⁹

En esta crítica se perfilan ya, de manera explícita en algunos casos y germinal en otros, las temáticas que se volverán los “lugares comunes” de la filosofía nietzscheana y que se retomarán una y otra vez en las obras posteriores a la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*. El sujeto neutro del conocimiento científico y la creencia en la existencia de hechos cuya representación no es pasible de ser modificada por el contexto histórico, o por el factor subjetivo, constituyen los puntos clave de la crítica nietzscheana al historicismo científico.

³⁶ La creencia en la existencia de hechos independientes de la conciencia que los conoce tiene, para el Nietzsche maduro, todo el aspecto del pensamiento metafísico. Ahora bien, si se establece una relación entre esta creencia y la experiencia del tiempo lineal (propia de Occidente a partir del cristianismo), es factible pensar en una reificación del pasado que opera generando sobre el presente una cierta “violencia”. La misma estaría dada por la imposibilidad de modificarlo. De esta manera, la metafísica, pensada en el orden de la filosofía de la historia hegeliana, de la historiografía científica o, meramente, de la experiencia del tiempo occidental, adquiere un carácter autoritario. Esta es una de las hipótesis de lectura que sostiene Gianni Vattimo en *El sujeto y la máscara*, trad. Jorge Binaghi, Barcelona, Península, 1998.

³⁷ Cfr., Warren, Mark. *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge, The MIT Press, 1988, p. 85. “The objectivistic historian attempts to place himself outside of history, seeking a disinterested stance toward the facts of the past.”

³⁸ Cfr., Nietzsche, F. *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, ob. cit., p. 82. “Se exige también del historiador la contemplación artística y el quedar totalmente absorto por las cosas; pero es una superstición creer que la imagen que presentan las cosas en un hombre así predispuesto reproduce la esencia empírica de las cosas. ¿O acaso sería como si las cosas en esos momentos, por su propia actividad, se perfilaran, se retrataran, se fotografiaran sobre un puro pasivo?”

³⁹ David Hume había señalado, en el siglo XVIII, el carácter “ficcional” del principio de causalidad y su dependencia de hábitos psicológicos individuales. Nietzsche volverá sobre el planteo humeano y lo radicalizará al asignar a la creencia en dicho principio un importante grado de utilidad en relación con la conservación de la vida comunitaria. Cfr., Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 1998.



La búsqueda de una respuesta a la cuestión de si la relación que las ciencias históricas establecen con el pasado -relación caracterizada por una “hipermemoria”- es la única posible se vuelve necesaria y urgente, puesto que la misma se construye sobre la constatación, que realiza Nietzsche en esta obra, de que la frialdad del conocimiento científico, expresado en los presupuestos metodológicos de las disciplinas históricas, no fomenta la vida, al contrario, contribuye a enfermarla.⁴⁰

1.3. Olvido y capacidad de sentir ahistóricamente

En la primera parte de la segunda de las *Consideraciones Intempestivas* Nietzsche señala que: “Una virtud hipertrofiada (como el sentido histórico de la época) puede contribuir a la ruina de un pueblo, tanto como un vicio hipertrofiado...”⁴¹ De esta manera, la vida y la acción se deterioran. En contraposición, tanto los animales como los niños evidencian un tipo de vida en donde la memoria del pasado no juega un papel decisivo, al contrario, ésta se encuentra desplazada por la constante posibilidad del olvido.⁴²

El olvido es considerado por Nietzsche como un elemento imprescindible para una forma de vida saludable. Es lo que permite al hombre actuar libremente y no verse encadenado a un pasado que, a través de cada una de sus etapas, lo condiciona y lo ciñe al lamento por una existencia imposible de completar.⁴³ De esta manera, el olvido se constituye en una posibilidad

⁴⁰ Cfr. Vattimo, G. *Diálogo con Nietzsche*, ob. cit., p. 37, “La enfermedad histórica es una especie de extenuación que se manifiesta en la civilización que, por exceso de estudios y de conocimiento del pasado, pierde toda capacidad creativa.”

⁴¹ Cfr., Nietzsche, F. *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, ob. cit., p. 27.

⁴² Cfr., *Ibid.*, pp. 29 y 30. En los próximos capítulos se volverá sobre la relación entre el olvido y la figura del niño que juega, puesto que la misma resulta sumamente importante para comprender el Eterno Retorno.

⁴³ La palabra “era” (el pasado, la memoria, la historia) le recuerda al hombre que su existencia es un imperfecto que nunca se completa. Cfr., *Ibid.*, p. 30. En este sentimiento, destacado por Nietzsche, confluyen posiciones, con respecto al devenir de la historia, que se distancian significativamente de un acontecer histórico regido teleológicamente, al estilo de la filosofía de la historia de Hegel. Si en este último el devenir afirmaba la conciencia de sí de un sujeto que se reconocía a través del curso de los acontecimientos históricos, en las posiciones historiográficas no finalistas la historia aparece como un continuo acaecer que no se interrumpe nunca. Se afianza entonces la sensación -la conciencia- de imperfección, de no completarse nunca, puesto que el hombre está siempre haciéndose y des-haciéndose, siempre deviniendo. Este estado de cosas lleva necesariamente, según la óptica de Nietzsche, a una completa ausencia de motivos para la acción. Cfr., *Ibid.*, p. 31, “Imaginaos un ejemplo extremo: un hombre que no tuviera en absoluto la capacidad de olvidar, que estuviera condenado a ver en todas partes un devenir; semejante persona ya no cree en su propio ser, ya no cree en sí mismo, ve que todo se desintegra en puntos móviles y se pierde en este torrente del devenir... apenas se atreverá a levantar un dedo.” Aparecen aquí explicitadas, de manera clara, las consecuencias de la reacción frente al hegelianismo. La supresión de un sentido de la historia arrastra consigo la posibilidad del reconocimiento de la estabilidad del sujeto en la serie de acontecimientos pretéritos; la conciencia del pasado se convierte, por esto, en una carga difícil de sobrellevar, puesto que todo el tiempo está ahí para mostrar al hombre su condición de imperfecto. Esta situación deriva en un “nihilismo negativo”, es decir, en una concepción donde no sólo el



de escapar al sentido histórico de la época (esa especie de memoria hipertrofiada que encarna en la figura de los historiadores), pero sólo si es comprendido como algo distinto a la pura negación del pasado, a la mera ausencia de memoria; es decir, si es tomado, como señala Nietzsche, en tanto capacidad de sentir ahistóricamente.⁴⁴

Lo ahistórico no se opone a la memoria, o sentido histórico, como una antítesis, ni siquiera establece una disyuntiva sobre la cual hubiera que elegir exclusivamente entre una u otra cosa, al contrario, señala la importancia de la presencia de ambos elementos en lo que respecta a la vitalidad de un individuo, pueblo o cultura.⁴⁵ Lo histórico y lo ahistórico se imbrican, de esta manera, como medida de la vida saludable. Al respecto sostiene Nietzsche: “La serenidad, la conciencia tranquila, la alegre acción, la confianza en lo venidero, todo ello depende, tanto en el individuo como en el pueblo, de que haya una línea que separe lo que se puede distinguir, lo claro, de lo confuso y oscuro; de que en su momento se sepa tan bien olvidar como acordarse cuando sea el momento; de que se sepa percibir con firme instinto cuándo es necesario sentir históricamente y cuando ahistóricamente.”⁴⁶

Saber olvidar y recordar en una “justa medida” implican un grado importante de arbitrariedad sobre los acontecimientos pasados (en términos de Nietzsche, de “injusticia”). Si las ciencias de la historia se habían centrado en la infinita descripción de los hechos históricos situándolos a todos en un plano de perfecta igualdad, a efectos de poder estudiarlos y percibirlos con mayor “objetividad”, el sentir ahistórico de Nietzsche propone la necesidad de realizar una selección sobre el pasado. No todo amerita ser recordado de la misma manera. En este sentido, el hombre que no se encuentra “enfermo de historia”, aquel que no padece la memoria como una virtud hipertrofiada, se vale del pasado en la medida en que éste le permita habitar el presente y configurar las acciones futuras. El pretérito es amoldado así a sus necesidades vitales. “El hombre de acción es injusto con respecto a lo que está detrás del él, y sólo conoce un derecho, el derecho de lo que tiene que llegar a ser.”⁴⁷

Para que el pasado no se convierta en un mero objeto de conocimiento histórico y pueda contribuir al desarrollo de la vida y la acción, Nietzsche establece tres maneras en que la historia puede, legítimamente, contribuir con la salud de un individuo o un pueblo. A estas tres formas de relacionarse con el pasado las llamará: a) historia monumental, b) historia anticuarial e c) historia crítica.⁴⁸

devenir de la historia no tiene sentido, sino que, justamente por ello, también todo lo que el individuo pretende hacer en él.

⁴⁴ Cfr., *Ibid.*, p. 31.

⁴⁵ Cfr., *Ibid.*, p. 33, “Lo histórico y lo ahistórico son igualmente necesarios para la salud de un individuo, pueblo o cultura...”

⁴⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁸ Cfr., *Ibid.*, p. 41.



La primera de ellas, la historia monumental, es la que destaca, de entre los acontecimientos pretéritos, aquellos grandes y épicos sucesos en los que son acentuadas la grandeza, la heroicidad y la lucha. De esta manera, en tiempos en los cuales la cultura se caracteriza por un cierto grado de empobrecimiento y debilidad, el pasado se convierte en un modelo a ser seguido e imitado, evitando así el escepticismo y la inacción.⁴⁹

El segundo de los tipos de historia es la historia anticuaria. La misma implica un componente netamente conservador. Se retorna a los acontecimientos del pasado a efectos de reforzar la identidad del presente, sea esta la de un pueblo o de un individuo. De manera general, este tipo de relación con los acontecimientos pretéritos opera evitando la disolución de las identidades colectivas, al tiempo que imprime cohesión entre los individuos de una sociedad.

El último modelo de historia es la historia crítica. Al respecto dice Nietzsche, acerca del hombre: “Tiene que tener la fuerza y de tanto en tanto emplearla, para despedazar y disolver un pasado a fin de poder vivir; ha de alcanzar esto sometiéndolo a juicio, indagándolo y, finalmente, pronunciando la sentencia. Pero todo pasado merece ser sentenciado; pues esto es lo que ocurre con las cosas humanas: siempre han adquirido fuerza en ellas el poder y la debilidad humanas.”⁵⁰

La historia crítica implica un avanzar sobre el futuro evitando los riesgos que traen consigo las historias monumental y anticuaria. Se hace necesario juzgar y sentenciar las analogías arbitrarias que el modelo monumental establece entre presente y pasado, así como también determinar lo que la historia anticuaria deja de lado al seleccionar, en medio de los acontecimientos pretéritos, aquellos sucesos que conservan la identidad.

Los tres tipos de historia, interrelacionados, plantean el establecimiento de un tipo de relación con el pasado, un ejercicio de la memoria, que se diferencia sustantivamente de la actividad científica o meramente especulativa. Sin embargo, no se constituyen a sí mismos en un nuevo paradigma que tenga por finalidad sustituir la historiografía positivista. Al contrario, las tres historias plantean hacer un “uso” del pasado en función del presente y del futuro; uso que, metodológicamente hablando, no se correspondería con los preceptos del conocimiento científico.

⁴⁹ Cfr., *Ibid.*, p. 44, “¿De qué le sirve entonces al hombre del presente la consideración monumental del pasado, la ocupación con lo clásico y raro de épocas pretéritas? Saca de ello la consecuencia de que lo grande que alguna vez existió fue en todo caso alguna vez posible y por lo tanto también será posible de nuevo alguna vez; puede proseguir con más ánimo su marcha, pues ahora la duda que lo atormenta en las horas de debilidad sobre si acaso no quiere lo imposible, ha quedado fuera de combate.”

⁵⁰ *Ibid.*, p. 56.



Nietzsche, incluso, es consciente de que estas tres formas de emplear lo acaecido (de servirse del pasado) implican, en muchos sentidos, riesgos importantes.⁵¹ Los mismos vienen provocados por la relevancia que cobra la noción de “interpretación”, ligada estrechamente al concepto de “uso”,⁵² frente al carácter descriptivo de la historiografía científica. Por supuesto que éste último se asentaba sobre la creencia en la existencia de “hechos” -independientes del sujeto de conocimiento- y de leyes que podían ser descritos, puestos en lenguaje, tal como son o como fueron. Todo lo contrario implica la noción de interpretación. Los acontecimientos del pasado no esconden una regularidad en sí; sólo quien se sirve de ellos lo hace reorganizando lo sucedido, jerarquizando eventos, seleccionando sucesos de manera arbitraria (“injusta”, como dice el autor), en suma, interpretando. En un pasaje relevante al respecto de lo que se viene sosteniendo, afirma Nietzsche, en referencia a la historia monumental: “Mientras el alma de la historiografía reside en el estímulo que un poderoso saca de ella, mientras el pasado tiene que ser descrito como digno de imitación, como imitable y por segunda vez posible, está sin duda en *peligro de ser modificado un poco, interpretado para embellecimiento y acercado a la libre ficción poética...*”⁵³

Ahora bien, el historicismo de fines del siglo XIX había recabado la mayor cantidad de información en torno de las épocas pasadas generando, en consecuencia, un extendido escepticismo en relación con la posibilidad de que algo nuevo pudiera nacer. Se expresa así el sentimiento epigónico de la época que se resuelve, inmediatamente, a los ojos de Nietzsche, en la decadencia de la cultura. No existen motivos para la acción o, mejor aún, existen buenos motivos para la inacción, y los mismos descansan sobre las concepciones del devenir de la historia y del conocimiento cimentadas por el hegelianismo y la historiografía científica.

⁵¹ Cfr., *Ibid.*, p. 49, “Cada una de las tres clases de historia tiene su razón de ser en un determinado suelo y bajo determinado clima; en cualquier otro crece y se transforma en destructiva cizaña. Si el hombre que quiere crear algo grande necesita del pasado, se apodera de él por medio de la historia monumental; quien en cambio prefiere permanecer en lo acostumbrado y venerado desde siempre, cultiva lo pasado como historiador anticuario, y sólo el que siente el pecho oprimido por una necesidad actual y que a cualquier precio quiere quitarse la carga de encima, tiene la necesidad de una historia crítica, es decir, que juzgue y que pronuncie sentencias.”

⁵² Si bien Nietzsche no emplea específicamente la noción de “uso”, la misma está sugerida por la lectura que realiza Michel Foucault sobre los tres tipos de historia. De todas formas, Nietzsche señala que la historia presta “servicios” a la vida, de aquí que la terminología de Foucault no fuerce demasiado el sentido del texto en cuestión, puesto que, si la vida se sirve de la historia, es posible sostener que hace un uso de la misma. En este sentido, el concepto de “uso” puede ser ampliado a partir de la definición que realiza Edgardo Castro al sostener: “*Usos* apunta, precisamente, a esa presencia que va más allá de la lectura, del comentario y de la interpretación; en una palabra, más allá de una recepción pasiva.” Ver Castro, E. “Los usos de Nietzsche: Foucault y Deleuze.”, en *Instante y Azares. Escrituras nietzscheanas*, Bs. As., Eudeba, Año 2, Nro. 2, Primavera de 2002, pp. 60, 61. Ver también Foucault, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. José Pérez, Valencia, Pre-Textos, 1997, pp. 62-75.

⁵³ Cfr., Nietzsche, F. *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, ob. cit., p. 47. Las cursivas del texto son agregadas.



Para “hacer historia”, y no sólo convertir a ésta en un objeto de estudio depositado sobre la mesa de disección del laboratorio, es necesario poder sentir ahistóricamente;⁵⁴ es decir, incorporar la capacidad de olvidar, de estrechar el horizonte del pasado, a efectos de que pueda contribuir a la acción concreta en el presente, con vistas al futuro. El sentimiento ahistórico conlleva el uso del pasado expresado a través de tres formas distintas, pero vinculadas entre sí, de mantener una relación con el mismo (las historias monumental, anticuaria y crítica). Estas formas de acceso a los acontecimientos históricos tienen su punto de referencia en el presente y ponen el pasado al servicio de la vida. Prima aquí la lógica de la interpretación que no busca reflejar los sucesos del pretérito “tal como fueron”, sino adueñarse de aquello que puede ser útil a la vida y descartar, olvidar, lo que no lo es.⁵⁵

Sin embargo, esta posición engendra el riesgo de que, inclusive, a través del sentimiento ahistórico la cultura no pueda librarse de las cadenas del pasado y se vea, por lo tanto, limitada para engendrar lo nuevo. Este peligro nace del hecho de que se requiere cierto instinto heroico y creador, que sea capaz de desafiar el presente para construir el futuro. Pero los tiempos en los que Nietzsche vive son pobres en relación con tales espíritus. Son épocas en las que el hombre se encuentra fijado a su puesto de trabajo⁵⁶ a efectos de alimentar una cultura que produce extrañezas que no extrañan a nadie, puesto que el único fin es comercializarlas. Al respecto afirma el filósofo alemán: “...perder cada vez más este sentimiento de extrañeza, no sorprenderse ya por nada desmedido, hacer finalmente que todo agrade, es lo que se llama entonces sentido histórico, cultura histórica.”⁵⁷

Esta experiencia de recuperación de la cultura decadente de la Europa finisecular⁵⁸ concluye, en la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*, con una suerte de apología del arte y del pensamiento religioso. Estos dos tipos de racionalidad, que se distinguen de la razón científica, son pensados por Nietzsche como claves que posibilitarían un punto de vista

⁵⁴ Cfr., *Ibid.*, p. 135, “Con la expresión “lo ahistórico” designo el arte y la virtud de poder olvidar y encerrarse en un horizonte limitado...”

⁵⁵ Cfr., *Ibid.*, p. 88, “...escribe historia el hombre experimentado y de superiores miras. Quien no ha experimentado algo con mayor grandeza y elevación que todos, no sabrá interpretar nada grande y elevado del pasado. El dicho del pasado es siempre un oráculo: sólo como artífices del futuro, como sabios del presente lo entenderéis.”

⁵⁶ Cfr., *Ibid.*, p. 95, “Esto significa no obstante sólo que los hombres deben ser adaptados a las metas de la época para dar una mano tan pronto como sea posible: deben trabajar en la fábrica de las utilidades generales antes de que maduren, para que ya no maduren... Porque esto sería un lujo que quitaría al “mercado laboral” una cantidad de mano de obra.”

⁵⁷ *Ibid.*, p. 95.

⁵⁸ Dice Nietzsche, en referencia a la cultura decadente de la Europa de fines del siglo XIX: “Con un centenar de personas educadas tan antimodernamente, es decir, maduras y acostumbradas a lo heroico, se logrará poner eterno silencio a toda la ruidosa seudocultura de esta época.” Cfr., *Ibid.*, p. 90.



suprahistórico,⁵⁹ es decir, una perspectiva que, desplazándose por sobre lo mudable, pueda recoger aquello que permanece inalterado en medio del devenir de los acontecimientos. “La ciencia... ve en esa virtud [en el olvido], en estos poderes [el arte y la religión], poderes y virtudes contrarios; pues ella tiene por verdadera y correcta, es decir, científica, sólo la consideración de las cosas que ve en todas partes algo que deviene, histórico, y nada que es, eterno; vive como con una contradicción interna, contra los poderes eternizadores del arte y de la religión, así como odia el olvido, la muerte del saber...”⁶⁰

Para la historiografía científica el olvido es negación de la memoria, ausencia total de las huellas del pasado; en otras palabras, el olvido implica la muerte del saber, puesto que éste no es más que una sistematización y organización racional de la memoria. Sin embargo, la ciencia histórica no sólo se opone a este tipo de olvido, sino que también lo hace con el arte y la religión, dado que ambos tipos de racionalidad -y de prácticas-, de acuerdo con la concepción de Nietzsche, conservan caracteres identitarios a lo largo del devenir de la historia.

La superación del escepticismo y la inacción, generados por la enfermedad histórica, implica, en la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*, recurrir a dos elementos -arte y religión- que, para este período, aún se hallan enmarcados dentro de la metafísica schopenhaueriana. Los mismos tienen por función reasegurar la vida⁶¹ frente a la decadencia generalizada promovida por la cultura histórica. Sin embargo, y aquí reside un problema acerca del cual Nietzsche tomará conciencia -y distancia- recién con *Humano, demasiado humano*, para enfrentarse al conocimiento científico ambos elementos, arte y religión, adquieren el mismo *status* de trascendencia que ostenta la ciencia cuando ésta vuelve superlativo el valor de la memoria frente a la posibilidad del olvido.

Los poderes eternizantes del arte y la religión se convierten, de esta manera, en ficciones que resultan útiles para la conservación de la vida. Sin embargo, en este período del desarrollo de su pensamiento, Nietzsche todavía no las considera tales y es por ello que aún se mueve dentro del horizonte de la filosofía de Schopenhauer. De todas maneras, la crítica al historicismo llevada a cabo en la segunda de las *Consideraciones Intempestivas* abre el camino a una redefinición de la noción de “verdad” empleada en el campo del saber científico. Las ciencias de la historia pretenden ser conocimiento verdadero, científicamente fundado, del pasado. La tesis de Nietzsche establece que tales verdades, más que afianzarse en hechos,

⁵⁹ Cfr., *Ibid.*, p. 135, “...llamo “suprahistórico” a los poderes que desvían la vista del devenir hacia lo que da a la existencia el carácter de lo eterno e idéntico, hacia el arte y la religión.”

⁶⁰ *Ibid.*, p. 135.

⁶¹ Cfr., *Ibid.*, p. 135, “Así como las ciudades se derrumban y quedan desiertas cuando hay un terremoto, y el hombre sólo temblando y transitoriamente levanta su casa sobre suelo volcánico, así también la vida se desploma, se debilita y desanima cuando el temblor conceptual provocado por la ciencia le quita al hombre el *fundamento de toda su seguridad y calma, la fe en lo persistente y eterno.*” Las cursivas del texto son agregadas.



resultan ser el producto de creencias⁶² compartidas por la época, especialmente por una cultura que, a través de las mismas, deja entrever un alto grado de decadencia en el orden de la vitalidad y de la acción. Estas reflexiones se conectarán con otras, contenidas en un ensayo de la misma época, posibilitando una configuración más acabada de los problemas que serán recurrentes en las obras del Nietzsche maduro.⁶³

3. Olvido del origen convencional de la verdad

Si en la segunda de las *Consideraciones Intempestivas* el olvido cumplía una función de ruptura, de selección, de arbitrariedad, de establecimiento de un horizonte recortado, con respecto a la pretendida infinitud del conocimiento del pasado que profesaba la historiografía científica, en el ensayo sobre la verdad y la mentira cumplirá un papel diferente, permitiendo que se replantee, incluso, el lugar de la memoria a través del sentido histórico.

En el año 1873, con la redacción del pequeño ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche se introducirá, con notable sutileza, en consideraciones más elaboradas referidas al lenguaje y a la verdad. Este escrito se inicia sosteniendo que el conocimiento, expresado a través del lenguaje, debe ser comprendido no como una facultad inherente a la “naturaleza” del hombre,⁶⁴ sino como una “invención” producto de menesterosidades vitales. El conocimiento no estuvo siempre ahí, pero un buen día hizo su aparición cuando su presencia fue necesaria. El comienzo de la obra mencionada deja en claro este punto: “...hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”: pero, al fin de cuentas, sólo un minuto.”⁶⁵

Así como fue arrancado a la existencia por medio de la invención, un día desaparecerá. La fragilidad y contingencia del conocimiento humano es asumida como tal ante la presencia del tiempo y del devenir de la historia, que exponen crudamente su escasa importancia para el ritmo milenario y la infinita vastedad del Universo. La facultad del conocimiento carece de la importancia que la historia de la humanidad le ha atribuido. Sólo constituye un “recurso”, efímero y contingente, para mantener en la existencia a aquellos seres que hacen uso del mismo.

⁶² Una buena investigación sobre la importancia del concepto de “creencia” en el joven Nietzsche resulta ser el trabajo de Sánchez, Sergio. *Lógica, verdad y creencia. Algunas consideraciones sobre la relación Nietzsche-Spir*, Córdoba, Universitas, 2003.

⁶³ Cfr., Vattimo, G. *Diálogo con Nietzsche*, ob. cit., p. 87, “En relación con esta problemática de la búsqueda de un modo, que podríamos llamar auténtico, o en todo caso no decadente, de situarse respecto al pasado es donde la reflexión sobre la verdad madura y se desarrolla, inicialmente en Nietzsche. La historia, de hecho, es también historiografía; plantear el problema del modo correcto de relacionarse con el pasado significa plantear el problema del significado de la noción de verdad en las ciencias históricas.”

⁶⁴ El conocimiento se presentaba como constitutivo de la “esencia humana” desde que Aristóteles había señalado que los hombres, por naturaleza, desean saber.

⁶⁵ Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ob.cit., p. 17.



Aclara Nietzsche que la naturaleza no ha dotado a los hombres de garras, cuernos y grandes dientes para valerse en un medio hostil a la vida, por ello, el ser humano se ha visto en la necesidad de utilizar el intelecto para fingir, para engañar, para tejer ardides. Pero es por necesidad que el hombre, al fin de cuentas, necesita vivir en conjunto con otros individuos en grandes comunidades, a los efectos de poder valerse de la ayuda de sus pares a la hora de alimentarse o defenderse. Surge aquí la necesidad de comunicarse y comprenderse, es decir, la necesidad de compartir un código, un lenguaje.

Este paso de un “estado de naturaleza”, en el que el intelecto es usado para fraguar solamente las más diversas farsas que permitan extender un minuto más la vida, a un “estado de sociedad”, en el que el conocimiento es empleado a los efectos de la comunicación inter-pares, está caracterizado por un “tratado de paz”. En dicho “tratado”, sostiene el filósofo alemán: “...se fija lo que a partir de entonces ha de ser “verdad”, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira.”⁶⁶

Determinadas palabras designan sólo ciertas cosas, y eso es algo que todos los individuos deben aceptar si pretenden seguir viviendo unos con otros. Ahora bien, en tanto y en cuanto el vínculo que liga a los miembros de una comunidad entre sí es la aceptación de un mismo código de comunicación, es menester resguardarlo convenientemente ante la posibilidad de que sea violentado y, junto con él, se disuelva la cohesión social. Señala Nietzsche que para distinguir lo que no concuerda con lo convenido se utiliza la denominación “mentira”. El “mentiroso” es quien “...utiliza las designaciones válidas, las palabras, para hacer aparecer lo irreal como real... Abusa de las convenciones consolidadas haciendo cambios discrecionales... Si hace esto de manera interesada y que además ocasione perjuicios, la sociedad no confiará más en él y, por este motivo, lo expulsará de su seno.”⁶⁷

El motivo de la aparición del sujeto “mentiroso” en el interior de una sociedad es el miedo que sienten los individuos como miembros de una comunidad. Miedo a perecer, al dolor, al sufrimiento, al fatal aislamiento por causa de la incomunicación, en pocas palabras, a volver al estado de naturaleza en donde la regla es la guerra de todos contra todos. Por lo tanto, la verdad no es algo que se pretenda de manera desinteresada. Sólo hace falta prestar atención al grado de peligrosidad que representa la mentira en una comunidad de individuos para advertir el interés que existe por detrás de la conservación de la verdad.

Qué sea la verdad en su fuero más íntimo no es algo que importe demasiado a los hombres; ahora bien, distinto es el caso de la cuestión acerca de cuáles son los “efectos” que

⁶⁶ Ibid., p. 20.

⁶⁷ Ibid., pp. 20, 21.



produce tal creencia en la verdad.⁶⁸ Por eso “...los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño;... El hombre... ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos.”⁶⁹

Ante la posibilidad de que la mentira perjudique, la verdad debe ser afianzada y garantizada. Para lograr este objetivo se produce un doble movimiento que en la concepción nietzscheana se retomará una y otra vez: nacen, vinculadas entre sí, la ciencia y la moral. Por un lado, aquella se encarga de garantizar la verdad a través de los presupuestos sobre los que se estructura el conocimiento científico; por otro, la moral castiga la mentira y establece como valor social el “deber ser” verídico en las referencias al mundo.

Ahora bien, ¿cómo se ha llegado a institucionalizar este sistema de creencias que configura buena parte de la matriz cultural de la modernidad? Aquí es donde el olvido opera de una forma significativa. De acuerdo con lo que sostiene Nietzsche, la convicción de que un determinado conocimiento acerca del mundo es “verdadero” se asienta en la certeza, extendida socialmente, de que las palabras designan lo que las cosas son realmente. Para que una seguridad de estas características sea posible es necesario que no quede ningún rastro de aquel primigenio “tratado de paz” a partir del cual se convino llamar a las cosas bajo un mismo nombre. Es, pues, el olvido el que, a través del paso del tiempo, borra las marcas de la convención y acentúa, convirtiéndola en un presupuesto indiscutible, la creencia en que las palabras designan efectivamente las cosas del mundo.⁷⁰ De esta manera, se hacen posibles (funcionalmente posibles) la instalación e institucionalización de la concepción que ve en el lenguaje el reflejo fiel de las cosas del mundo, de la realidad, y en el conocimiento la facultad humana que, a través del manejo de lenguaje, puede aprenderlas. Ambas ficciones conspiran juntas contra el peligro de la mentira.

Es en este punto donde Nietzsche se pregunta si la verdad, cuyo origen -como se ha señalado- es fruto de la necesidad de sobrevivir a las inclemencias de la naturaleza, designa

⁶⁸ Este tema merecería un planteamiento aparte. Si bien la creencia en la verdad genera “efectos”, dicha creencia es hija de las consecuencias, favorables a la vida, que ofrece el compartirla entre los miembros de una comunidad. De aquí que Nietzsche sostenga que las verdades no se prueban lógicamente; y en caso de que así suceda, dichas pruebas no demuestran más que la fuerza que se oculta tras la necesidad de conservarlas como tales. Cfr., Nietzsche, F. “Fragmentos de la época de la composición de la primera *Intempestiva* (primavera-verano de 1873)”, en *David Strauss, el confesor y el escritor*, ob. cit., af. 12, pp. 158, 159. “La vida necesita creer en la verdad, pero luego es suficiente la ilusión, es decir, las “verdades” dan pruebas de sí por sus efectos, no por pruebas lógicas; las pruebas de las “verdades” son las pruebas de la fuerza.”

⁶⁹ Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ob. cit., p. 21.

⁷⁰ Cfr., *Ibid.*, p. 21, “Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una verdad...”



realmente el mundo acerca del cual habla. En otras palabras, el interrogante se dirige a probar si es posible mantener este concepto “fuerte” de verdad (adecuación entre la cosa y el intelecto) fruto del olvido, después de saber que su origen reside en una convención y que la misma se instituye bajo los móviles psico-biológicos del miedo y de la indefensión física. Se pregunta Nietzsche: “...¿qué sucede con estas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Concuerdan las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?”⁷¹

Nietzsche comenzará a responderse cada una de estas preguntas a partir del análisis de la “palabra”. Dirá, en la misma obra, que la palabra no es más que un impulso nervioso bajo la forma del sonido.⁷² Aclara también que nada existe que nos asegure ciento por ciento que aquel impulso nervioso es “efecto” de una “causa” que se encontraría fuera, en el exterior, de nuestro organismo. Pensar que la palabra (impulso nervioso) es efecto de una causa que reside en el afuera del cuerpo es incorporar acriticamente un principio de razón (el de causa y efecto) para desenmascarar el funcionamiento de la razón.⁷³ Nietzsche se separa, en este sentido, de Kant, a quien acusará de haber sentado a la razón en el banquillo de los acusados, frente a un tribunal formado, paradójicamente, por la misma razón.

A partir de esta salvedad, Nietzsche desliga al mundo de las palabras que lo designan y aclara, seguidamente, que la conversión del impulso nervioso en una palabra (sonido) implica un proceso que no concuerda con la claridad y la distinción cartesianas. “¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora.”⁷⁴

El origen de las palabras que conforman el lenguaje con el que nos referimos al mundo no sigue un proceso lógico de causas y efectos, al contrario, el proceso mismo está definido por elementos que constantemente se desplazan en el orden del sentido; de aquí el carácter metafórico de las palabras. Éstas no transmiten lo que son las cosas en su más profunda y secreta mismidad, sólo se refieren al mundo de manera arbitraria y parcial.⁷⁵ En otras palabras, si se acepta que los enunciados acerca del mundo, que se pretenden verdaderos, están formados por palabras, y que las mismas tienen un carácter metafórico, en el sentido antes mencionado. “¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos...”⁷⁶

⁷¹ Ibid., p. 21.

⁷² Ibid., p. 21.

⁷³ Cfr., Ibid., p. 21.

⁷⁴ Ibid., p. 22. Aquí es posible advertir ya la relación entre “cuerpo” y “lenguaje” que, en las obras posteriores, será troncal para todo el desarrollo de la filosofía de Nietzsche y, especialmente, de su crítica a la metafísica.

⁷⁵ Cfr., Ibid., p. 23, “Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas.”

⁷⁶ Ibid., p. 25.



Como tal, la verdad no da cuenta del mundo; a pesar de ello, los hombres no son conscientes de la dimensión ficcional de la verdad. Están convencidos de que lo que se enuncia como verdadero debe tener un sentido literal, anclado en la referencia a las cosas del mundo. Es aquí donde opera el olvido como condición de posibilidad de tal creencia. Sostiene Nietzsche que "...las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal."⁷⁷

El tiempo transcurrido se torna, en el marco de la argumentación sostenida en *Sobre verdad y mentira...*, un factor decisivo. Con el constante uso y repetición las verdades-metáfora terminan por sedimentarse en verdades de hecho, y su carácter metafórico se pierde con el transcurrir de la historia. Se ha olvidado que la verdad es una ilusión y se cree ciegamente en ella, como si fuese un fiel reflejo del mundo. Es aquí cuando se hace necesario proteger a la verdad sedimentada dado que ello significa, al mismo tiempo, proteger a la comunidad que hace uso de ella. Se instala entonces la mentira como lo no deseable y, junto con ella, la valoración moral del acto de mentir. La presencia del mentiroso representa un principio de disolución para una comunidad que establece su seguridad en torno de la posibilidad de la comprensión entre unos y otros. El mentir es un acto reprobable, pero no basta únicamente con condenar moralmente al mentiroso para mantener la seguridad de la comunidad, es necesario apuntalar y dar solidez a la verdad. Este es el comienzo de la ciencia.

Para combatir la posibilidad de la mentira, las verdades y los conceptos se hacen fuertes mediante la fría abstracción y se incorporan a esquemas rígidos por relaciones de necesidad lógica. "En el ámbito de esos esquemas es posible algo que jamás podría conseguirse bajo las primitivas impresiones intuitivas [metáforas]: construir un orden piramidal por castas y grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones..."⁷⁸

Nacen los grandes sistemas teóricos que explican el mundo, plenos de abstracciones y de relaciones de necesidad lógica. Pero la verdad que estos sistemas enuncian no tiene un correlato en el mundo acerca del cual los mismos hablan, sino que la verdad se ha institucionalizado en el lenguaje gracias a sus mismas reglas. En otras palabras, la verdad de los conceptos es posible no porque el contraste con el "mundo real" así lo señale, sino porque el lenguaje mismo y sus reglas así lo quieren.⁷⁹

⁷⁷ Ibid., p. 25. El olvido al que Nietzsche alude en este pasaje no es un olvido voluntario. Sobre este punto se volverá en los próximos dos capítulos.

⁷⁸ Ibid., p. 26.

⁷⁹ Cfr., Ibid., p. 27, "Ahora bien, dentro de ese juego de dados de los conceptos se denomina "verdad" al uso de cada dado según su designación; contar exactamente sus puntos, formar las clasificaciones correctas y no violar en ningún caso el orden de las castas ni la sucesión jerárquica."



En síntesis, en el tratado *Sobre verdad y mentira...* Nietzsche pone en crisis la concepción clásica de verdad estableciendo que ésta no es más que un conjunto de metáforas que se refieren al mundo pero que nunca lo describen tal cual es, puesto que esto último es imposible. La descripción del mundo y la veracidad de esta descripción no son buscadas por causa de una voluntad desinteresada de conocimiento, sino que, más bien, responden a los fines prácticos de un grupo de hombres que para sobrevivir al rigor de la naturaleza necesitan entenderse y comunicarse. A medida que el tiempo transcurre, las verdades que han emergido dentro de una comunidad cualquiera de hombres, como metáforas, se transforman en conceptos abstractos y se vinculan entre sí por medio de relaciones lógicas de necesidad. Estos esquemas jerárquicos de verdades y conceptos permiten señalar con precisión el lugar de la no-verdad, es decir, de la mentira, cuyo efecto podría poner en riesgo a la comunidad toda. En pocas palabras, la verdad se construye, e instituye, en función de intereses prácticos.

Los planteos del ensayo *Sobre verdad y mentira...* acerca del valor ficcional de la verdad se conectan con la crítica al historicismo cientificista de la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*. Los hombres que estudian la historia con el rigor de la ciencia creen que pueden reflejar, a través de proposiciones universales, los hechos del pasado. En esta creencia el carácter metafórico de la verdad de la historia se encuentra oculto o, más bien, “olvidado”, por el “uso” que se hace de palabras y conceptos.⁸⁰ El trabajo de Nietzsche, en consecuencia, se dirige a ponerlo al descubierto e, incluso, señalar que es la debilidad y el temor frente a los avatares del mundo lo que lleva a los hombres a querer creer en tales verdades. En otras palabras, la “enfermedad histórica”, de fines del siglo XIX, es el síntoma de una cultura decadente.

La labor emprendida por Nietzsche en estas dos obras del primer período se orientará a desenmascarar⁸¹ los presupuestos sobre los que se asienta la cultura europea, pero, especialmente, la ciencia de la historia. El tipo de relación que se mantiene con el pasado resulta determinante para la permanencia o salida del “inmovilismo” que fomenta la

⁸⁰ Cfr., Sánchez, Sergio. *El problema del conocimiento en la filosofía del joven Nietzsche. Los póstumos del período 1867-1873*, Córdoba, Universitas, 2003, p. 60, “El olvido del que se trata en *Wahrheit und Lüge* ha de entenderse en el mismo sentido: no somos concientes de la génesis arbitraria de nuestras palabras y conceptos, “olvidamos”, en este sentido, que son metáforas e ilusiones y las tomamos como nombres de las cosas en sí. Así, la veracidad no puede ser en este contexto la virtud de quien dice la verdad en el sentido correspondentista del término, sino la virtud social de quien miente consistentemente de acuerdo con cánones lingüísticos arbitrarios fijados por convención.”

⁸¹ Es G. Vattimo quien, en *El sujeto y la máscara*, trad. Jorge Binaghi, Barcelona, Península, 1998, ensayará una lectura de la obra nietzscheana a partir de la categoría de “desenmascaramiento”.



decadencia, a través de una historiografía -y de una filosofía de la historia- que ubica al hombre como epígono de un proceso sobre el que no tiene control.⁸²

⁸² Cfr., Nietzsche, F. *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, ob. cit., p. 107, “Creo que en este siglo no ha habido ninguna peligrosa vacilación o modificación de la cultura alemana que no se haya vuelto más peligrosa por la enorme influencia... que esta filosofía: la hegeliana. Realmente: la convicción de que se es un fruto tardío de las épocas paraliza y pone de mal humor; pero tiene que aparecer como algo tremendo y destructivo cuando dicha convicción un día se invierte atrevidamente y endiosa a este fruto tardío como el verdadero sentido y fin de todo lo ocurrido antes, cuando su mísero conocimiento es equiparado a una consumación de la historia universal.”



CAPÍTULO II

LA GENEALOGÍA. MEMORIA Y VIOLENCIA

I. La “facultad de olvido”

El prólogo de *La genealogía de la moral* se inicia con una frase, si se quiere, enigmática. La misma dice así: “Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos...”⁸³ Es necesario destacar dos elementos que quizá contribuyan a echar un poco de luz sobre el problema. El primero está definido por el momento histórico en el cual es enunciada esta afirmación. La Europa de fines del siglo XIX es la época del furor de la historia. No sólo de la historiografía científica, sino también de las grandes concepciones filosóficas sobre la historia, como el hegelianismo, el positivismo y el marxismo. Tal es la enfermedad de fin de siglo que Nietzsche había descrito y criticado en la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*.

El segundo elemento concierne a la obra en la que aparece la afirmación antes citada. *La Genealogía de la moral* es, como el propio Nietzsche lo señala, un intento de destacar las condiciones y circunstancias, bajas y abyectas, en las que se originaron los valores morales que rigen el presente. Se requiere para ello un trabajo meticuloso, serio, fundado en documentos.⁸⁴ Es decir, un trabajo semejante al del historiador.

Dado que la genealogía no puede ser comparada con el modelo de la historiografía que Nietzsche critica, el “nosotros” de la sentencia del prólogo designa, más bien, a la clase de los historiadores científicos. Son ellos los que conocen y se desconocen al mismo tiempo. Este desconocimiento es producto de la falta de “espíritu histórico”,⁸⁵ de la carencia de deseos de conocer “la verdad”⁸⁶ (incluso la más terrible y repugnante); en suma, de cierta holgura alimentada por un conocimiento histórico que, más que dar cuenta de las condiciones en las que se originaron los grandes valores del occidente cristiano, los oculta en pos de la afirmación de una ficticia estabilidad y pureza.

De esta manera, la genealogía no sólo representa una radiografía de la época en la que Nietzsche vive, sino también un análisis de la relación que los hombres mantienen con su modo de ser y una denuncia de cómo han llegado a ser lo que son. La genealogía es, por esto, crítica

⁸³ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000, p. 21

⁸⁴ Cfr., *Ibid.*, p. 29.

⁸⁵ Cfr., *Ibid.*, p. 37.

⁸⁶ Aquí el término “verdad” no alude a un trasfondo esencial de las cosas del mundo, sino más bien a aquellas perspectivas, o puntos de vista, que son socialmente dejadas de lado porque producen efectos desagradables, provocan angustia y promueven la intranquilidad.



de la situación histórica del presente y, por ende, del tipo de vínculo que se mantiene con el pasado.

El segundo tratado de esta obra se inicia con una sencilla constatación histórica: en el hombre ha sido inhibida la “capacidad de olvido” a través de la creación de una “memoria de la voluntad”. Pronto, sin embargo, este acontecimiento se revela preñado de perversiones tras las sentencias del aforismo tercero, especialmente cuando Nietzsche declara que “...sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria”.⁸⁷ El dolor queda instituido, de esta manera, como condición de posibilidad de la retención del pasado.⁸⁸

La finalidad de esta mnemotécnica centrada en la laceración de la carne se desenmascara a partir del tipo de voluntad que trata de perpetuar. Esta no es otra que la de un sujeto ligado a la responsabilidad de cumplir las promesas que realiza, condición indispensable para formar parte de la sociedad burguesa.⁸⁹ Para lograr este cometido, es menester que los hombres puedan pensar sus acciones en el orden de la causalidad, calculando los medios necesarios para arribar a fines preestablecidos.⁹⁰ De esta manera, los individuos que se vuelven calculables, regulares y necesarios en su accionar pueden denominarse, con justeza, “racionales”.⁹¹ Queda aquí, puesta en evidencia, una ligazón bastante cara a la filosofía toda: razón y violencia se implican mutuamente a través del sutil nexo de una memoria forjada por medio de brutales prácticas punitivas.⁹²

En este punto el trabajo genealógico adquiere su sentido más pleno. La genealogía no sólo da cuenta de las condiciones y circunstancias en que surgieron los valores morales y los ideales de Occidente, sino que, además, -y esto quizá sea lo más importante- hace emerger la sistemática funcionalidad de la ausencia de deseos de conocer. Sostiene Nietzsche: “...finalmente se deja oír una nueva exigencia. Enunciémosla: necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores -y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron... un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera deseado.”⁹³

⁸⁷ Cfr., Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, ob. cit., af. 3, p. 79.

⁸⁸ Vale la pena aclarar que aquí no se trata de una “memoria del dolor”, sino del mismo como condición de posibilidad de la fijación de los recuerdos. Cfr., *Ibid.*, af. 3, p. 80, “Cuando el hombre consideró 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.”

⁸⁹ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano I*, trad. Carlos Vergara, Madrid, Edaf, 1998, af. 59, p. 83, “Hay que tener una buena memoria para ser capaz de mantener las promesas que se han hecho...”

⁹⁰ Cfr., Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, ob. cit., af. 1, p. 77.

⁹¹ Cfr., *ibid.*, af. 1, p. 77.

⁹² Cfr., *ibid.*, af. 3, p. 81, “...¡con ayuda de esa especie de memoria se acabó por llegar a la razón!”

⁹³ *Ibid.*, af. 6, p. 28.



Pero, entonces, ¿cuál ha sido la condición de su inexistencia? y ¿en qué acontecimientos se localiza la funcionalidad de la misma?

La imposibilidad de formular la pregunta sobre el valor de los valores morales -matriz constitutiva del programa genealógico nietzscheano- radica en la presencia de un elemento que, al igual que la “memoria de la voluntad”, ha sido inculcado en los individuos por la “camisa de fuerza social”: la facultad de olvido.

Memoria y olvido desempeñan, dentro del marco cultural de la modernidad, funciones específicas, pero a la vez complementarias. Confeccionada por medio de suplicios, torturas y castigos, la memoria vuelve al individuo calculable, hace del hombre un “ser racional”. De este proceso, violento y prolongado, se obtiene por resultado un sujeto en el que las sensaciones de libertad y soberanía (dominio sobre sí y sobre las variables del entorno) se han “hecho carne”; se han establecido como instinto dominante.⁹⁴ Hacer promesas será lícito sólo para aquellos en los que palpiten tales pulsiones. El resto, los débiles de palabras y los mentirosos, serán excluidos del juego social y comercial. Por su parte, la facultad de olvido encubre lo que la misma genealogía denuncia, es decir, la maceración del cuerpo como medio para lograr en el hombre el predominio del instinto de soberanía. El olvido no sólo enmascara, sino que también tergiversa las condiciones del origen de las instituciones morales, refiriéndolas siempre al orden de la pulcritud.⁹⁵

Ya en *Humano, demasiado humano* es posible encontrar afirmaciones que explicitan la eficacia de esta “facultad”. Allí, sostiene Nietzsche: “¡Qué poco moral sería el aspecto del mundo sin la facultad de olvido; un poeta podría decir que Dios ha instalado el olvido como hujier en el umbral del templo de la dignidad humana.”⁹⁶

Aquí es posible establecer una relación de continuidad con el planteo sostenido en el tratado de 1873, en el que Nietzsche sostiene que el olvido es la condición de la creencia de que a través del conocimiento es factible arribar a la verdad. Para que una convicción de estas características sea instituida, es necesario que no quede ningún rastro del primigenio “tratado de paz” a partir del cual se convino en llamar a las cosas bajo un mismo nombre. Es, pues, el “olvido” el que, a través del paso del tiempo, borra las marcas de la convención y acentúa la creencia en que las palabras designan efectivamente las cosas del mundo.⁹⁷

⁹⁴ Cfr., af. 2, p. 78

⁹⁵ Al respecto, sostiene M. Cragnolini: “La metafísica es historia del olvido”, en *Nietzsche, camino y demora*, Bs. As., Biblos, 2003, p. 78.

⁹⁶ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano I*, ob. cit., af. 92, p. 93. También resulta relevante el af. 96 de la mencionada obra, en el que se sostiene que “...toda tradición se hace constantemente más respetable a medida que su origen es más remoto y se olvida ya...”

⁹⁷ Cfr., Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ob. cit., p. 21.



Contraponiéndose a esta “facultad”, la genealogía nietzscheana representa, por un lado, la expresión del deseo de conocer⁹⁸ llevado al límite de la tolerancia, al poner en descubierto las relaciones de fuerzas que se encuentran en los orígenes de los valores morales y de las grandes verdades de la modernidad. Esta tarea es seria y precisa; atiende los grises de la historia a través del estudio de documentos y del desciframiento de los jeroglíficos del pasado.⁹⁹ A la altura del conocimiento erudito, la labor genealógica denuncia los mecanismos que han tallado la conciencia y, por ende, la identidad de los individuos modernos.

Así, la práctica, que tiene su momento más altivo con la aparición del hombre soberano y libre, organizada a partir de la fijación de una memoria por medio del dolor de los cuerpos, termina dando forma a una identidad que se impone a través de la violencia de los métodos utilizados. El hombre al que le es lícito hacer promesas, debe, ante todo, “...poder responderse a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de sí como futuro, a la manera como lo hace quien promete.”¹⁰⁰

Por otro lado, y comprendida como práctica discursiva que pretende establecer otro punto de vista sobre el pasado,¹⁰¹ la genealogía es un contradiscurso histórico que tiene como objeto desarticular la eficacia de la facultad de olvido. Esta, y como si se tratara de un “Velo de Maya”, oculta la procedencia subterránea de los valores que se profesan en el “templo de la dignidad humana”. Puesto que, al decir del poeta del aforismo de *Humano, demasiado humano*, Dios designó al olvido guardián de dicho templo, su función consiste en impedir el ingreso y desarrollo de cualquier perspectiva histórica que desenmascare los medios poco nobles a partir de los cuales se han canonizado determinados valores a nivel social.

Procediendo de esta manera, la facultad de olvido garantiza que un único sentido acerca del devenir histórico prevalezca sobre cualquier otro, normalizando las interrelaciones sociales y convirtiéndose, en los individuos, en un “hábito” de interpretación,¹⁰² es decir, condicionando los acontecimientos a una única lectura posible. Es éste precisamente el peligro que Nietzsche denuncia en la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*. La historiografía científica

⁹⁸ En este sentido la genealogía responde a la misma voluntad de verdad que moviliza a la ciencia y, por lo tanto, se encuentra regida por una cierta moralidad: el deber de decir la verdad, aunque tal verdad sea no-moral.

⁹⁹ Cfr., Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, ob. cit., af. 7, p. 29. También Foucault, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, ob. cit., pp. 11 y 12.

¹⁰⁰ *Ibid.*, af. 1, p. 77.

¹⁰¹ Cfr., Nehamas, A. *Nietzsche. La vida como literatura*, trad. Ramón García, Madrid, Turner-FCE, 2002, p. 141, “La genealogía no es, pese a que a veces lo parece, un nuevo método para hacer historia a partir de sus propias normas y principios; es más bien una invitación a tomarse la historia muy en serio y a localizarla donde menos se esperaba.”

¹⁰² Cfr., Nietzsche, F. *Aurora*, trad. Eduardo Knörr, Madrid, Edaf, 1996, af. 117, p. 168, “Los hábitos de nuestros sentidos nos han enredado en la mentira y el engaño de la percepción: y ellos son a su vez los principios de nuestros juicios y conocimientos, ¡no hay escapatoria, no hay escondrijos ni vericuetos hacia el mundo real! Estamos en nuestra tela, nosotros arañas; y todo cuanto en ella capturamos, no podemos en realidad capturar nada que no sea apto para ser capturado precisamente en nuestra tela.”



“oficializa” una única interpretación sobre el pasado anulando la posibilidad de que otras, diferentes, se desarrollen.

Ahora bien, como concepción diferenciada acerca de la historia y su devenir, la genealogía opera, en el interior de los discursos y las prácticas instituidos, como una contra-memoria,¹⁰³ denunciando las perspectivas que se han naturalizado y asumiendo, al mismo tiempo, su propia condición perspectivista. Al respecto señala Nehamas: “Como resultado, la genealogía implica consecuencias directas sobre la praxis, ya que, al demostrar el carácter contingente de las instituciones que la historia tradicional presenta como inamovibles, genera la posibilidad de alterarlas.”¹⁰⁴

Pensar en la modificación de los valores institucionalizados por la sociedad burguesa implica ejercer una contra-memoria, pero al mismo tiempo redefinir el sentido y la función del olvido. En este orden de cosas resulta sugerente establecer una relación entre la noción de “sentimiento ahistórico”, perteneciente a la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*, y la mención, realizada en la primera parte del tratado segundo de *La genealogía de la moral*, sobre la “capacidad de olvido”, en tanto concepto diferenciado del de “facultad de olvido”. De alguna manera, el tratado segundo de *La genealogía de la moral* hace converger los dos sentidos del término “olvido” que se encontraban, en las obras analizadas del primer periodo, claramente distinguidos.

2. El pasado en la conciencia y la conciencia del pasado

Nietzsche inicia, a través de sus obras, una crítica pormenorizada al substantialismo y al trascendentalismo del sujeto moderno que tendrá, entre otras consecuencias, la transformación de la función del lenguaje. Este pasa de ser el medio indiscutido a través del cual se expresa el pensamiento, a ser objeto de estudio de la filología, de la filosofía, de la lógica; a ser el lugar de la exégesis y a constituir las piezas del juego de la literatura.¹⁰⁵

Precisamente, es desde la misma filología que Nietzsche decreta el carácter figurativo (retórico) de todo lenguaje. Con él no es posible desplegar ninguna *espistème*, a lo sumo transmitir una *dóxa*.¹⁰⁶ La esencia del mundo es inasible. Las palabras despliegan un sinnúmero de tropos (designaciones impropias) que se utilizan como denominaciones válidas a partir del gusto de la mayoría (*usus*). La creencia en un sujeto substancial (como el *ego* cartestiano),

¹⁰³ Cfr., Foucault, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, ob. cit., p. 63, “...se trata de hacer de la historia un uso que la libere para siempre del modelo, a la vez metafísico y antropológico, de la memoria. Se trata de hacer de la historia una contra-memoria, -y como consecuencia, desplegar en ella una forma completamente distinta del tiempo-.”

¹⁰⁴ Nehamas, A. *Nietzsche. La vida como literatura*, ob. cit., p. 142.

¹⁰⁵ Cfr., Foucault, M. *Las palabras y las cosas*, ob. cit., p. 289.

¹⁰⁶ Cfr., Nietzsche, F. “Curso de Retórica”, en *El libro del Filósofo*, trad. Fernando Savater, Madrid, Taurus, 2000, pp. 140 y 141.



idéntico a sí mismo, atemporal e inespacial (como lo plantea el trascendentalismo kantiano), no tiene ningún correlato con la realidad, tan sólo es el resultado del empleo inconsciente de las estructuras gramaticales del lenguaje.

El léxico que hablamos crea el mundo que conocemos e instala en la conciencia individual una determinada cosmovisión, construida en medio de intereses facciosos y luchas por el poder. De esta manera, la creencia en el sujeto moderno resulta ser fruto de un acto de imposición social.

Ahora bien, si se ha podido construir en el hombre una determinada identidad sobre sí mismo es porque el individuo ofrece un espacio que es condición de posibilidad para tal construcción: la conciencia. Esta se estructura en el intersticio tensional que media entre el cuerpo biológico y el mundo de los signos culturales. La cultura signica opera domesticando individuos al imponerles formas de comprenderse y de comprender el mundo.

En el af. 354 de *La Gaya Ciencia*, Nietzsche define la conciencia como una “red de conexiones entre el hombre y el hombre”¹⁰⁷ que se ha ido moldeando a partir de la necesidad de comunicación que poseen los miembros de una comunidad. De esta manera, desestima la tradición cartesiana de la autoconciencia individual y hace virar el rumbo de algunas problemáticas filosóficas hacia el horizonte de lo social y de los signos que lo componen. Para Nietzsche, el hecho de que conciencia y lenguaje se desarrollen conjuntamente¹⁰⁸ en el espacio público excluye categóricamente cualquier posibilidad de autoconocimiento individual. No podemos construirnos una identidad si no es a través de nuestras relaciones intersubjetivas.

El lenguaje público se vuelve determinante al momento de comprendernos a nosotros mismos y comprender el mundo. Dice Nietzsche: “...la conciencia no pertenece propiamente a la naturaleza individual del hombre, sino más bien a lo que en él es naturaleza comunitaria y de rebaño; que, como se desprende de allí, sólo se desarrolla sutilmente en relación con la utilidad de la comunidad y del rebaño, y que, por consiguiente, el comprenderse cada uno de nosotros a sí mismo tan individualmente como sea posible... siempre traerá a la conciencia sólo lo que en sí mismo es no-individual...”¹⁰⁹

Puesto que la naturaleza no ha dotado a los hombres con elementos para protegerse en un medio hostil a la vida, éstos se han valido de la ayuda de sus pares al momento de alimentarse o defenderse. El animal humano se vio impelido a compartir su vida formando comunidades de individuos, dando origen a la exigencia de comunicarse y comprenderse, a la necesidad de compartir un código común, un lenguaje.

Tal como sostenía Nietzsche en el tratado *Sobre verdad y mentira...* el paso del “estado de naturaleza” al “estado social”, del cual el lenguaje es constitutivo, pues representa la condición

¹⁰⁷ Nietzsche, F. *La Ciencia Jovial*. “*La gaya scienza*”, trad, José Jara, Caracas, Monte Avila Ed., 1992, p. 218.

¹⁰⁸ Cfr., *Ibid.*, p. 218, “...el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la conciencia... van tomados de la mano.”

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 218.



de posibilidad de la comunicación inter-pares, está mediatizado por un pacto a través del cual se fijan las denominaciones de las cosas y, por ende, lo que será verdad. La conformidad semántica evita la confusión y conjura la mentira, imponiendo sanciones morales a quienes violen las leyes de verdad. Las palabras sirven para nombrar cosas y acciones, de esta manera, ordenan y estructuran la sociedad.

Esta convención, a través de la cual los individuos hacen posible una vida gregaria, tiene un doble sentido. Por un lado es un “contrato” de carácter lingüístico, pues a partir de él determinadas palabras se asocian a ciertos significados. Por otro, cobra un sentido político desde el momento en que la noción de comunidad no simboliza un ámbito armónico. Diferentes individuos bregan por imponer sus intereses sobre otros y éstas prácticas se encuentran ligadas directamente con el lenguaje.

La verdad resulta ser fruto tanto de una convención como de una imposición, con lo cual su dimensión política queda claramente explicitada.¹¹⁰ “El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen “esto es esto y aquello”, imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo.”¹¹¹

Todo concepto que ha cristalizado bajo la forma de una verdad responde a una intención que, actuando previamente, permitió instalarlo en el léxico oficial y hacerlo partícipe de sus reglas. El que habla un lenguaje, ya sea un individuo o una comunidad, pretende algo con su hablar. Sus palabras se cargan de sentido en función de sus deseos y de sus intenciones. Dice al respecto Deleuze: “...una palabra únicamente quiere decir algo en la medida en que quien la dice quiere algo al decirla.”¹¹² Para el Nietzsche de los escritos del periodo medio y del último periodo¹¹³ es muy claro que detrás de todo acto de verbalización del mundo se esconde una “voluntad de poder” que carga de sentido las palabras; que les permite cobrar un significado en función del “querer” del sujeto que las emplea en su hablar, sea éste concebido individualmente o como casta, estamento o clase social.

Si retomamos el planteo en torno de la conciencia se hace posible observar que, para Nietzsche, el individuo, en un marco comunitario o social, mantiene una relación compleja

¹¹⁰ El Tratado Primero de *La genealogía de la moral*, puede considerarse un buen ejemplo de lo hasta aquí desarrollado. En él es posible detectar los elementos que hicieron posible la transvaloración (*Umwertung*) y la instalación de nuevas verdades llevadas a cabo por los esclavos.

¹¹¹ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, ob. cit., p. 38.

¹¹² Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 107.

¹¹³ Los dos periodos a los que me refiero se extienden desde 1876 a 1888. El primero (1876 a 1882) comprende las obras: *Humano, demasiado humano*; *El viajero y su sombra*; *Aurora* y *La gaya ciencia*. El segundo (1882 a 1888) reúne las últimas obras del filósofo alemán, en las cuales ya se puede apreciar la madurez de su pensamiento. Nos encontramos en este periodo con: *Así habló Zaratustra*; *Más allá del bien y del mal*; *La genealogía de la moral*; *El Anticristo*; *Ecce homo*; *Crepúsculo de los ídolos*; *Ditirambos de Dioniso*; *Nietzsche contra Wagner*.



respecto del lenguaje. Ciertos sentidos y determinados conceptos son instalados en el seno de una colectividad sin mediar acuerdo igualitario alguno. El grupo de individuos más fuerte o más numeroso ostenta el privilegio de establecer el sentido de las palabras y las leyes de verdad. La dinámica social hace el resto, constriñendo bajo el peso de la gramática oficial las conciencias de quienes están en desacuerdo. Pensamiento conciente e identidad se estructuran entonces a partir del lenguaje público estatuido como resultado de tal imposición.¹¹⁴

En la concepción del lenguaje y de la subjetividad que Nietzsche desarrolla se hace evidente una cierta violencia que es remarcada todo el tiempo. Si los conceptos no representan el mundo sino más bien los intereses de la facción dominante en una comunidad, entonces la realidad tendrá el sentido que una casta, estamento o clase social pretenda. En otras palabras, si lo que existe son sólo interpretaciones, y ninguna posibilidad de conocimiento verdadero, una comunidad construirá sus códigos de nominación y de identificación sobre la base de criterios sectorizados y exigirá, además, convenir en la aceptación de los mismos a riesgo de volver al “estado de naturaleza”. El resultado de ello es que una interpretación acerca del mundo, una “perspectiva”,¹¹⁵ es absolutizada y convertida en criterio único para regir las prácticas sociales, en otras palabras, los discursos instituidos operan constituyendo subjetividades.

A partir de Nietzsche se vuelve difícil pensar en un sujeto fundacional, con características únicas. El estudio de la historia y sus discursos (la genealogía) manifiesta que el lenguaje y las prácticas sociales constituyen la matriz de la subjetividad. De esta manera la esencia del hombre no se corresponde con el conocimiento, ni con el trabajo, ni con la maldad o la solidaridad, sencillamente tal esencia no existe. La identidad del sujeto es construida todo el tiempo a partir de enunciados y de comportamientos repetitivos en función de relaciones de poder que atraviesan la sociedad. Se está, como menciona M. Foucault siguiendo de cerca las tesis nietzscheanas, doblemente “sujeto”, a la identidad y a un “otro” que la impone de diferentes

¹¹⁴ El lenguaje no sólo hace posible subjetividades sino también patrones de conducta. Un léxico articulado sobre la distinción “sujeto-predicado” tornará viable una concepción mecanicista del universo basada en la ley de causa-efecto; permitirá hablar de un sujeto autónomo que es capaz de convertir en actos los deseos de su voluntad, volviéndose de esta manera responsable por sus prácticas y, por lo tanto, punible. En otros términos, mientras aceptemos las reglas del lenguaje que hablamos, la gramática de éste estructurará nuestra concepción del mundo y nuestras prácticas sociales en función de sus alcances y posibilidades. Al respecto, Cfr., Nehamas, A. *Nietzsche. La vida como literatura*, ob. cit., p. 112, “Anticipándose a uno de los principios básicos de la filosofía analítica del siglo XX, arguye que nuestras ideas metafísicas son producto de la estructura gramatical del lenguaje, que nos obliga a hablar, como hemos hecho a lo largo de todo este análisis, no sólo de efectos sino también, necesariamente, de cosas que son efecto, de sujetos de propiedades así como también de esas propiedades.”

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 63, “El perspectivismo de Nietzsche se fundamenta en dos ideas sorprendentes: la primera está ligada a su exégesis vitriólica de los conceptos “verdad” y “conocimiento”; la segunda está expresada en su famosa sentencia: “Hechos son precisamente lo que no existe, sólo interpretaciones” (VP, 481).”



maneras.¹¹⁶ Lo trágico resulta ser el tomar conciencia que el discurso que oficia de condición de posibilidad de nuestra identidad es tan circunstancial como cualquiera, y que su aparente superioridad y “corrección” sólo es fruto de una determinada relación de fuerzas en el medio social. El “Yo” individual no sólo es contingente, sino que también es fruto de una contingencia, pues en la disposición histórica de las fuerzas y en la estructura de las relaciones de poder no existe ni existirá nunca ninguna necesidad.

Ahora bien, como Nietzsche señalara en la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*, lo que caracteriza a la cultura europea de fines del siglo XIX es la decadencia de la vida, tanto colectiva como individual. Esta especie de “corrupción” de lo viviente se manifiesta a través de diversas formaciones culturales;¹¹⁷ un ejemplo de esto es la creencia en el valor de la historiografía científica, precisamente el centro de la crítica en la obra antes mencionada. Allí Nietzsche denunciaba la historia de cuño positivista por promover un tipo de relación con el pasado que operaba favoreciendo la inacción y la falta de vitalidad de los individuos. La historia -así concebida- no es útil para la vida, genera hombres infectados de “enfermedad histórica”.

Una de las creencias más firmes postuladas por el historicismo es aquella que establece que el pasado está constituido por “hechos” que poseen un sentido único e inamovible. De esta manera, el pretérito se vuelve irrevocable, mientras que el presente se transforma en el momento obligado a “pagar” las consecuencias de las acciones antecedentes, tanto en el sentido positivo de contemplar lo bueno, puesto que es irrepetible, como en el sentido negativo de tener que cargar con lo malo.¹¹⁸ Esta concepción acerca del tiempo es posible sobre la base de la creencia, instalada en occidente por el judaísmo y el cristianismo -y secularizada por el hegelianismo-, de una historia que deviene en forma lineal y progresiva.¹¹⁹ Esto genera que el

¹¹⁶ Cfr., Foucault, M. “El sujeto y el poder”, trad. de Luis Rossi, en Dreyfus, H. y Rabinow, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, s/f, p. 170.

¹¹⁷ Desde la aparición de Sócrates Nietzsche piensa que la cultura de Occidente dio un giro hacia la decadencia. Para graficar algunos de los elementos más importantes habría que mencionar los nombres de Platón, Descartes, Kant, como representantes de la metafísica, al cristianismo y al protestantismo en lo que respecta a las religiones y, finalmente, al endiosamiento de la razón científica.

¹¹⁸ Cfr., Nietzsche, F. *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, ob. cit., p. 108, “...de tal modo que para Hegel la cúspide y la meta del proceso universal han coincidido con su propia existencia berlinesa. Sí, él habría tenido que decir que todas las cosas que han venido después de él han de ser consideradas sólo como una cosa musical del rondó de la historia universal, más propiamente: superfluas. Pero no ha dicho esto; ha sembrado, en cambio, en las generaciones que han recibido su fermento, esa admiración ante el “poder de la historia” que prácticamente, en todo momento, pasa a ser una cruda admiración del éxito y conduce a la idolatría de los hechos.”

¹¹⁹ Cfr., Agamben, G. *Infancia e historia*, trad. Silvio Mattoni, Bs. As., Adriana Hidalgo, 2001, p. 139, “La concepción del tiempo de la edad moderna es una laicización del tiempo cristiano rectilíneo e irreversible, al que sin embargo se le ha sustraído toda idea de un fin y se lo ha vaciado de cualquier otro sentido que no sea el de un proceso estructurado conforme al antes y al después.”



presente no tenga sentido en sí mismo, sino que dicho sentido se encuentra desplazado al tipo de relación que se mantiene con el pasado y el futuro. Es entonces que, siguiendo a Nietzsche, G. Vattimo afirma: “Este pasado tiene siempre una doble configuración: es una presencia autoritaria, en tanto que hecho que, como ya-sido, no puede ser deshecho ni anulado; y también es, en el plano del contenido, una historia de autoritarismo que pesa sobre el devenir de la conciencia de la humanidad que nos ha precedido. El pasado es dominio; pero el dominio, a fin de cuentas, no es más que el pasado mismo, como el hecho que pretende imponerse en toda la perentoriedad de lo ya-sido...”¹²⁰

De aquí que, para Vattimo, el carácter metafísico del pasado, es decir, la fijación de un sentido “originario” bajo la égida de la noción de “hecho”, opere, dentro de una concepción lineal del tiempo, como una estructura violenta. Si a esto sumamos la “facultad de olvido”, descrita en *La genealogía de la moral*, como facultad perteneciente al mundo de la *ratio* occidental -en términos de Vattimo-, es posible advertir el grado de “estabilización de sentidos” que se logra cuando se suprimen las condiciones históricas, bajas y abyectas, del origen. Los “hechos” del pretérito no aluden a ninguna realidad; siguiendo lo señalado en el tratado *Sobre verdad y mentira...*, son metáforas sedimentadas, “literalizadas”, puesto que su origen arbitrario y retórico se ha borrado del horizonte de comprensión por causa de la facultad de olvido.

Es por este carácter violento de la metafísica de los hechos incorporada a la historia que los hombres caen en la inacción; sin embargo, también se genera en ellos una pulsión de venganza que se emplaza como una reacción casi lógica a un tiempo que en su fluir es inmodificable.¹²¹ La pulsión o instinto de venganza se erige sobre otro instinto, cuya lógica consiste en buscar culpables-responsables de una determinada situación. A su vez, esta concepción sobre la responsabilidad está alimentada por el querer castigar. Al respecto sostiene Nietzsche que: “Nadie acusa sin tener la intención de castigar y de vengarse, y lo mismo sucede cuando acusamos a nuestro destino o nos acusamos a nosotros mismos. Toda queja es una acusación, toda alegría es una alabanza; hagamos una u otra cosa siempre buscamos un responsable.”¹²²

Ahora bien, planteado el problema en estos términos parecería que no hay salida al maquiavélico juego por el cual las condiciones histórico-políticas de dominación, estructuradas sobre la metafísica del positivismo, el olvido de las condiciones del origen y la concepción lineal del tiempo, condicionan a ser lo que se es (hombres reactivos, con instinto de venganza). Sin embargo, desde la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*, existe la formulación de una alternativa a la estructura violenta del mundo de la *ratio*, caracterizada por el mencionado

¹²⁰ Cfr., G. Vattimo. *El sujeto y la máscara*, ob. cit., pp. 230, 231.

¹²¹ Cfr., *Ibid.*, p. 231, “El espíritu de venganza es la reacción de la voluntad contra la imposición de lo ya-sido como lo que no se puede modificar y reducir al propio poder.”

¹²² Nietzsche, F. *El viajero y su sombra*, trad. Carlos Vergara, Madrid, Edaf, 1999, af. 78, p. 42.



sentimiento “ahistórico”. Al respecto, G. Vattimo señala: “En definitiva, el modo adecuado de afrontar y comprender los hechos históricos... es el de encontrarlos de manera viva: esto significa para Nietzsche... encontrarlos abiertos y sometidos a un acto de interpretación y organización por nuestra parte.”¹²³

Aquí el sentimiento “ahistórico” es asociado a un acto interpretativo; esto lo distancia considerablemente del historicismo, que se situaba en el lugar del espejo, anhelando reflejar todo lo que había acontecido en el pasado. Sin embargo, Nietzsche asociaba, en la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*, el sentido ahistórico con el olvido. Surge entonces la pregunta acerca de cómo comprender este olvido, pero conviene reparar en algunas consideraciones sobre la relación de la memoria con el pasado a través de la interpretación.

En *La Gaya Ciencia* Nietzsche afirma: “Para nosotros no hay ninguna realidad”...¹²⁴ Y, más adelante agrega: “Nosotros... somos los que real y continuamente hacemos algo que aún no está allí...”¹²⁵ El valor de las cosas no reside en las cosas mismas, son los hombres quienes lo instalan allí. En estos términos, la figura nietzscheana por excelencia es la del “genuino poeta”, es decir, quien lleva consigo la “fuerza creadora” y sabe que el mundo es una obra de arte, su propia obra de arte. Si, como establece la filosofía nietzscheana, sujeto y conciencia no pueden concebirse como substancias, es decir, no gozan de la propiedad de la estabilidad, sino que devienen tanto como devienen sus condiciones históricas de posibilidad, entonces resulta sugerente promover acciones orientadas a resistir los discursos institucionalizados que “sujetan” a los individuos y que los clasifican en el orden de lo social. Una nueva lucha “contra lo que sujeta al individuo a su propia identidad, y de ese modo lo somete a otros, es decir, una guerra contra la sujeción, contra formas de subjetividad y sumisión...”¹²⁶ se vuelve necesaria. La identidad presente, esa identidad que se construyó en el marco de asimétricas relaciones de poder, debe ponerse en cuestión y revisarse. El escenario de las nuevas luchas por la resistencia y la libertad se estructurará, entonces, alrededor de la memoria, pues es a partir de ella que los sujetos se reconocen como lo que son; es ella el “lugar” donde se reproduce el discurso instituido y, a su vez, posibilita la conciencia que tenemos de nosotros mismos y las acciones que llevamos a cabo.

Para Nietzsche la conciencia individual es pública por causa del lenguaje compartido. Paralelamente, la memoria mucho debe también a lo colectivo si se tiene presente que lo que es designado bajo este término no es un cúmulo de recuerdos estables, sino un “texto” sobre el que son ensayadas diferentes interpretaciones a medida que los individuos se resitúan en perspectivas distintas durante el transcurso de la vida. Como estas interpretaciones son la base

¹²³ Cfr., Vattimo, G. *Diálogo con Nietzsche*, ob. cit., p. 93.

¹²⁴ Nietzsche, F. *La Gaya Ciencia*, ob. cit., p. 57.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 175.

¹²⁶ Foucault, M. *El sujeto y el poder*, en Dreyfus, H. y Rabinow, P., ob. cit., p. 170.



para la confección de la identidad, muchas de ellas se encuentran “direccionadas” por discursos y prácticas sociales que impregnan, en distintos niveles, el espacio de lo público. En pocas palabras, la memoria es una narración que cuenta una historia y, de esta manera, va configurando un “Yo” determinado, el que cada uno dice ser.¹²⁷

Recrear la identidad que se posee por causa de una memoria del pasado implica volver a narrarse, pero de una manera distinta; exige confeccionar otro “Yo” que no se encuentre ligado a la operatividad de los discursos económicos y políticos imperantes. Se torna necesario entonces desfondar la narrativa oficial a partir de la cual es posible el reconocimiento, lo que no implica disolverla, sino restarle pretensión de verdad, contemplarla como una posibilidad más entre otras y poner en duda su exigencia dogmática de verdad absoluta ubicando sus comienzos en las contingentes relaciones de poder trazadas en la sociedad.¹²⁸

Si la creación de uno mismo a partir de la revisión genealógica del pasado y de la propia identidad constituye una forma de resistencia, entonces ésta tendrá su lugar de ejercicio en el ámbito de lo que Alexander Nehamas llama “autobiografía”. La práctica de este género literario conlleva la revisión de nuestra identidad a partir de una nueva narración que resignifica el pasado en función del presente y, en ese mismo acto, recrea el “Yo” que uno es. En contra de lo que el sentido común puede dictar al respecto, el texto autobiográfico construye un nuevo sujeto en su discurrir. En ningún momento describe una realidad o narra una historia “verdadera”, pasible de ser verificada, pues para Nietzsche el lenguaje nada representa, en tanto no sabemos de algo que se pueda representar. El lenguaje, recordémoslo, es esencialmente metafórico y el uso que los individuos hacen de él es generativo, *poiético*.¹²⁹

Nehamas sostiene que la creación de sí mismo encuentra en el propio Nietzsche uno de los ejemplos más acabados a través de su autobiografía bibliográfica: *Ecce homo*.¹³⁰ Si se conviene

¹²⁷ Cfr., Nehamas, A. *Nietzsche. La vida como literatura*, ob. cit., pp. 193, 194, “...no es fácil, para empezar, definir qué es el pasado. Las situaciones del pasado se hilvanan necesariamente a través del marco de unas narraciones, y diferentes narraciones pueden generar situaciones absolutamente diferentes... El pasado nos es “narrado” por nuestra memoria. Nuestra memoria es una narración del pasado, producto de una interpretación que en base a la experiencia (y a los valores) del presente, realizamos de un texto (nuestra memoria) que se va, de esta manera, re-escribiendo continuamente.”

¹²⁸ *Ibid.*, p. 128, “El punto crucial es que para Nietzsche no existe la narrativa única más apropiada, y en consecuencia tampoco el agrupamiento único más apropiado. Lo que resulta más apropiado se determina siempre a la luz de un trasfondo de diferentes suposiciones, intereses y valores; y ninguno de ellos puede sustentar una pretensión exclusiva de ser perfecta y objetivamente válido –válido para todos-.”

¹²⁹ Pozuelo Yvancos, José M. *Poética de la Ficción*, Madrid, Síntesis, 1993, p. 192, “El “yo autobiográfico” no remite a una categoría hecha, conocida. Por el contrario, el género autobiográfico ha tenido singular importancia en Occidente en los últimos siglos en la medida en que a su través ha podido plantearse el problema crucial de la constitución de la idea de sujeto y la construcción lingüística, textual de tal identidad.”

¹³⁰ Nehamas, A. *Nietzsche. La vida como literatura*, ob. cit., p. 234, “Una forma de llegar a ser una cosa, el propio personaje de uno mismo, lo que uno es, consiste, pues, en escribir, tras haber escrito todos los restantes libros, *Ecce homo*, y darle incluso el subtítulo “Cómo se llega a ser lo que se es”. Consiste en escribir este libro autorreferencial del



en que la identidad del sujeto reside en la memoria, entonces a partir del relato de su vida el individuo vuelve a interpretarse a sí mismo desde el presente y, por ende, a instituir una nueva identidad por medio de la recreación de su Yo histórico. De esta manera, lo que se dio en llamar procesos de “resistencia” o de “liberación” de las identidades conferidas consistiría, siguiendo la lectura de Nehamas, en la posibilidad de re-escribirse, en el doble sentido de la expresión, es decir: a) en el acto mismo de volver a narrarse a través de la autobiografía; y b) en el hecho de instalarse de manera distinta en lo social en función de la nueva subjetividad-identidad que se pueda haber confeccionado.

Crearse a uno mismo a partir de la revisión del pasado, de la memoria y de la historia que ésta narra, es ejercicio de la soberanía individual; es echar a andar un juego de resistencias y liberaciones frente a disciplinas y discursos públicos que ligan a los sujetos violentamente a prácticas e identidades funcionales a una minoría. De esta manera, es posible afirmar lícitamente que el carácter ficcional y *poiético* de la autobiografía pasa de ser un mero género literario a convertirse en una estrategia política encaminada a la constitución de nuevas subjetividades e identidades, sean estas de carácter individual o colectivo.

Sin embargo, la óptica de Nehamas parece reducir el problema de la liberación del pasado (pasado que aparece bajo la estructura metafísica del tiempo lineal) a una dimensión intratextual de escritura-lectura. De esta manera, la narración autobiográfica cobraría una importancia clave en el proceso de liberación-creación de uno mismo y la acción vital, que Nietzsche reclamaba en la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*, no sería más que un ejercicio de pluma y papel. Es por esto que la salida al problema de la relación con el pasado debe buscarse, más que en la autobiografía del *Ecce homo*, en la formulación del Eterno Retorno contenida en *Así habló Zaratustra*.

que puede decirse con similar justicia que en él Nietzsche se inventa o se descubre a sí mismo, y en el que el personaje que nos habla es el autor que lo ha creado y que es a su vez un personaje creado o implícito en todos los libros que fueron escritos por el autor que está escribiendo ese libro.”



CAPÍTULO III

EL ETERNO RETORNO

La temática del Eterno Retorno ha sido trabajada por todos los intérpretes de Nietzsche. Desde las primeras lecturas realizadas en Alemania por Heidegger y Jaspers -que sirvieron para introducir a Nietzsche en la Academia-, hasta las interpretaciones francesas, los conceptos fundamentales de la filosofía nietzscheana han ido mudando de sentido una y otra vez, sin permitir un consenso mínimo entre los especialistas. Particularmente, la doctrina del Retorno, esbozada por primera vez en *La gaya scienza* y retomada luego, no sólo en *Así habló Zaratustra*, sino también en los fragmentos que componen la obra nunca terminada ni publicada de Nietzsche, *La voluntad de poder*, fue objeto de los más diversos análisis e interpretaciones.

Si se realiza una mirada retrospectiva sobre la recuperación que se hizo de Nietzsche durante el siglo XX, es posible advertir que las dos interpretaciones más importantes del Eterno Retorno son las que ven en él una doctrina cosmológica, emparentada con los enunciados de las ciencias de la naturaleza, y, por otro lado, aquellas que perciben, en la declaración del tiempo curvo, la existencia de un imperativo de carácter ético que funcionaría seleccionando a aquellos sujetos que tengan la suficiente fortaleza anímica para poder soportar la idea de “fatalismo” (*fatum*) que conlleva el Retorno. Dentro de la primera línea de lectura se encuadran los trabajos de los norteamericanos Walter Kaufmann y Arthur Danto. También es necesario mencionar a quienes fueran los iniciadores de las lecturas alemanas sobre Nietzsche, Martin Heidegger y Eugen Fink. Mientras que dentro del segundo foco interpretativo es posible destacar a Karl Jaspers y a los autores de la filosofía francesa postfenomenológica, es decir, George Bataille, Pierre Klossowski, Gilles Deleuze, Jacques Derrida y Michel Foucault. Sin embargo, aquí resultan significativos dos autores, deudores de las mencionadas tradiciones y críticos, especialmente con la primera.

Siguiendo la relación de continuidad existente entre *Así habló Zaratustra* y *La genealogía de la moral*, Gianni Vattimo defiende una tesis que resulta relevante de acuerdo con lo planteado en el presente proyecto. Si el objeto de la obra *Así habló Zaratustra* es -en pocas palabras- dar cuenta de las características del Ultrahombre (*Übermensch*) y de la necesidad de liberarse de los valores de la cultura moderna, entonces el pasado asume, en la lectura de Vattimo, la sofisticación y el carácter de una autoridad a través de la cual se ejerce la dominación.¹³¹ De esta manera, el filósofo italiano comprende que para hacer efectiva la liberación del pasado se vuelve necesario el espíritu genealógico, expresado por Nietzsche en

¹³¹ Esta tesis se encuentra trabajada especialmente en la obra *El sujeto y la máscara*, ya citada.



La genealogía de la moral, pues es únicamente de esta manera cómo el pasado puede perder el atributo de autoridad y abrirse a las posibles nuevas interpretaciones.

Si bien la tesis de Vattimo resulta sugerente porque relaciona el pasado con la dominación, no recupera las nociones de memoria y olvido para hacer más clara la forma en que la aceptación del Eterno Retorno implica una nueva manera de ser y de conducirse. En este sentido, el filósofo estadounidense, de origen griego, Alexander Nehamas, incorpora el concepto de memoria en su análisis del Eterno Retorno y lo vincula con el problema de la identidad del sujeto. La memoria es concebida como una narración -un relato- que, de acuerdo con la propia postura que Nietzsche sostiene frente a las concepciones tradicionales del conocimiento, no transmite ninguna verdad ni realidad, tan sólo interpretaciones que son realizadas sobre la misma de idéntica forma a cómo un individuo lee un libro y lo comprende de formas disímiles, dependiendo del momento o etapa de la vida en que lo haga.¹³²

Esta lectura del Eterno Retorno permite a Nehamas sostener que la recreación de sí, como liberación de la subjetividad a la que se estaba aferrado (que se era) por una nueva, que es necesario crearse, acontece sólo como una experiencia de escritura. Es decir, el Nietzsche que conocemos es el ejemplo mismo de un sujeto -Nietzsche- que se recrea en su propia escritura, a través de sus giros estilísticos, de su lenguaje fragmentario, de sus imprecaciones, etc. Esta perspectiva de interpretación termina por circunscribir la ética nietzscheana a los márgenes de la literatura.

Para evitar el reduccionismo literario en el cual cae Nehamas es necesario incorporar el factor político que Vattimo subraya en relación con la figura del pasado como opresión. Aún así, la posibilidad de abordaje de la problemática no queda completa, pues la tesis de Vattimo, centrada en el espíritu genealógico, nada dice acerca del carácter del “olvido”, noción que es retomada precisamente por Nietzsche en *La genealogía de la moral* y que tiene su origen en la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*.

1.- El gran peso. Primer sentido del Eterno Retorno

La primera formulación del Eterno Retorno se realiza en el aforismo 341 de *La Gaya Ciencia*.¹³³ Allí Nietzsche plantea la posibilidad de que el tiempo sea curvo y que, en consecuencia, todos los acontecimientos del pasado retornen en el futuro. Vale la pena señalar que la formulación tiene un carácter hipotético; sin embargo, lo que interesa a Nietzsche no es tanto establecer si el tiempo es curvo, al estilo de una teoría cosmológica, sino cómo reaccionaría el hombre ante una posibilidad de esta índole. Al respecto sostiene el filósofo alemán: “¿No te arrojarías al suelo y rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te

¹³² Ver el Cap. V de Nehamas, A. *Nietzsche, la vida como literatura*, ob. cit., p. 173.

¹³³ Cfr., Nietzsche, F. *La ciencia jovial. “La gaya scienza”*, ob. cit., p. 200.



habla? ¿O has tenido la vivencia alguna vez de un instante terrible en que le responderías: “¡Eres un Dios y nunca escuché nada más divino!” Si aquel pensamiento llegara a tener poder sobre ti, así como eres, te transformaría y tal vez te trituraría...”¹³⁴

Las posibles reacciones frente a la hipotética circularidad del tiempo, planteada por el demonio del aforismo de *La Gaya Ciencia*, son dos: a) la desesperación y angustia por el retorno del pasado en los mismos términos, o bien b) la felicidad de la aceptación. Por supuesto, aclara Nietzsche, la hipótesis del tiempo cíclico no es indiferente para quien la escucha, al contrario, tiene el poder de transformar al sujeto tanto en el orden de la desesperación como en el de la jovialidad.

Ahora bien, volver a retomar la antigua concepción del tiempo cíclico en pleno siglo XIX, cuando el cristianismo ha logrado, a través de siglos, imponer la experiencia de un tiempo lineal, debe conllevar un sentido que esté más allá de la simple pretensión de recuperar el modelo griego. Para abordar este interrogante y establecer, a la vez, el significado de la formulación del Eterno Retorno en la obra de Nietzsche, es necesario volver brevemente sobre los problemas que se mencionaban en los dos capítulos anteriores.

Recordemos que desde la segunda de las *Consideraciones Intempestivas* Nietzsche establecía que el tipo de relación con el pasado conllevaba un cierto grado de problematicidad, puesto que, al decir de G. Vattimo: “La relación con el pasado... es, sin embargo, constitutiva del hombre: éste se distingue de los animales justamente en cuanto que, en un cierto momento, aprende a decir “es war” (así fue), y se reconoce un pasado con el que ha de entrar en relación”.¹³⁵ Así, la hipertrofia de la memoria, representada por el historicismo, tenía consecuencias importantes para la cultura de un pueblo, puesto que no permitía el surgimiento de nada nuevo. En *La genealogía de la moral* la función del pasado es aún más compleja. Éste es el depositario de los valores vertebrales de la cosmovisión occidental, así como también de la concepción que el sujeto tiene sobre sí mismo (libre, responsable, etc.). En este escenario, el pasado se convierte en la autoridad referencial sobre el sentido del presente, más aún cuando es reforzado por el olvido de otras consideraciones sobre los acontecimientos pretéritos y se vuelve única interpretación válida para una forma cultural de vida. Por esto, dentro de la concepción de un tiempo lineal, la fijación de un sentido -inmodificable- a los eventos pasados (la consideración de los mismos como “hechos”) opera generando una “violencia” sobre el presente (el individuo pierde poder de decisión sobre lo acontecido, dado que el sentido que porta el pasado es, de acuerdo con esta perspectiva, el único posible) y, como lo muestra *La*

¹³⁴ *Ibid.*, p. 200.

¹³⁵ Vattimo, G. *Diálogo con Nietzsche*, ob. cit., p. 38.



genealogía de la moral, favorece instancias de dominación,¹³⁶ además de fomentar el desarrollo del “espíritu de venganza”.

Ahora bien, pensar en la modificación de los valores institucionalizados por la sociedad burguesa de la Europa decimonónica, incluso la concepción misma del tiempo como “estructura violenta”,¹³⁷ implica ejercer una contra-memoria, pero al mismo tiempo redefinir el sentido y la función que posee el olvido dentro del mundo de la *ratio*.¹³⁸

El trabajo de contra-memoria está representado por la genealogía, dado que, en su implementación como modo de aproximarse a la historia, hace posible otras lecturas sobre los acontecimientos pretéritos, desplegando interpretaciones que ponen en evidencia que el origen de las verdades, que occidente ha asumido en el orden de la moral y de la ciencia, tienen un carácter contingente. Este primer movimiento genealógico está orientado a disolver las interpretaciones sobre el pasado que albergan pretensiones hegemónicas, puesto que, al concebirse a sí mismas bajo la perspectiva de la “objetividad” imposibilitan, por lo mismo, la circulación de otras lecturas de diferente talante.

Las filosofías de la historia, especialmente durante el siglo XIX, reforzaron la identidad de un sujeto que se reconocía a sí mismo al final del recorrido de un largo camino, luego de atravesar los sucesos de las distintas épocas. El conocimiento histórico ha contribuido a consolidar la figura del hombre, omitiendo cualquier tipo de problematización en el orden de los acontecimientos que forjan la identidad subjetiva y, por ende, de las interpretaciones, en el orden del conocimiento, que son posibles desde determinadas condiciones históricas de posibilidad. De ahí la aseveración de Nietzsche acerca del desconocimiento de sí que portan quienes conocen.¹³⁹ De ahí la necesidad de la genealogía. Y de ahí también la siguiente afirmación de Foucault, sobre el espíritu histórico-genealógico del cual hablaba Nietzsche: “[la genealogía es una] ...especie de mirada disociante, capaz de disociarse ella misma, y de borrar la unidad de ese ser humano capaz de llevarla soberanamente hacia su pasado”.¹⁴⁰

La genealogía nietzscheana da cuenta de que la relación que el individuo moderno mantiene con el pasado a través de la memoria sólo es factible por medio del discurso. El mismo, de carácter eminentemente social, constituye, a su vez, aquello que hace posible la identidad del Yo, la “conciencia”. Ésta es la *vox populi, vox Dei* que resuena en el interior y configura deseos y acciones. Como tal es discurso instituido, aceptación acrítica de valores y

¹³⁶ Especialmente a través de la instauración de la pena como modo de mantener la cohesión social. Cfr., Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, ob. cit., pp. 80-85.

¹³⁷ Particularmente, ésta es una de las tesis de lectura que sostiene G. Vattimo en *El sujeto y la máscara*.

¹³⁸ En el mundo de la metafísica occidental, sentido y función del olvido giran en torno de la negación del origen convencional (arbitrario) de la verdad, así como también del ocultamiento de las condiciones violentas en las que emergieron los valores morales de la modernidad.

¹³⁹ Cfr., Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, ob. cit., p. 21.

¹⁴⁰ Cfr., Foucault, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, ob. cit., p. 44.



categorías que posibilitan la comunicación y también la hegemonía de una forma cultural de vida. El “pasado” es una narración elaborada con palabras, conceptos y valores convenidos socialmente e introyectados en los hombres por medio de imposiciones más o menos sutiles. Liberarse de esta tipología de memoria, de este tipo de relación con el pasado que forja una subjetividad decadente y sierva, es el problema hacia el que se orientará la formulación del Eterno Retorno.

Entre la segunda y la tercera parte de *Así habló Zaratustra*¹⁴¹ Nietzsche vuelve a hacer mención al Eterno Retorno, pero esta vez de una manera más hermética que la escogida para hablar acerca del mismo en *La gaya ciencia*. Recordemos que la doctrina del Eterno Retorno plantea la posibilidad de que el tiempo sea curvo¹⁴² y que, por ende, el pasado vuelva a manifestarse de la misma manera en el futuro.

Ahora bien, es importante tener presente que el planteo del tiempo cíclico se realiza sobre el diagnóstico -formulado en las obras anteriores a *Así habló Zaratustra*- de la “enfermedad histórica”. De aquí se infiere la importancia de dos capítulos en los que Nietzsche sugiere que la hipótesis del tiempo circular, tal como es planteada por el demonio del aforismo 341 de *La gaya ciencia*, sólo puede acarrear desazón y rechinar de dientes a quien la escuche.

Esto queda claro a partir del capítulo *De la redención*,¹⁴³ en el que Nietzsche destaca como la mayor “enfermedad” de la voluntad la imposibilidad de “querer hacia atrás”. Nietzsche pone en palabras de Zaratustra lo siguiente: “El querer hace libres; pero ¿cómo se llama aquello que mantiene todavía encadenado al libertador? “Fue”: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho -es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado. La voluntad no puede querer hacia atrás: el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo -ésa es la más solitaria tribulación de la voluntad.”¹⁴⁴

Si todo acontecimiento se presenta a la conciencia como un “hecho”, tal como lo sostienen las ciencias de la historia, entonces el pretérito adquiere una cierta inmunidad frente a cualquier intento de distorsión.¹⁴⁵ El pasado se convierte, en esta concepción, en algo permanente e irrevocable que, a través de su evocación, condiciona fuertemente los estados corporales del presente. Agrega Zaratustra: “¡Ay, un necio hácese todo prisionero! Neciamente se redime también a sí misma la voluntad prisionera. Que el tiempo no camine hacia atrás es su

¹⁴¹ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Altaya, 1993.

¹⁴² No lineal, como lo concibe la tradición judeo-cristiana.

¹⁴³ Cfr., Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, ob. cit., pp. 202-207.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 204, 205.

¹⁴⁵ Este pasaje de *Así habló Zaratustra* retoma la crítica desplegada en la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*. Es la hegemonía de la epistemología positivista, en la historiografía, la que permite considerar que los hechos son el criterio último en materia de conocimiento, forman parte de una realidad extra-subjetiva y no están influidos por el observador (sujeto).



secreta rabia. 'Lo que fue, fue' - así se llama la piedra que ella no puede remover. Y así ella remueve piedras por rabia y mal humor, y se venga de aquello que no siente, igual que ella, rabia y mal humor."¹⁴⁶

El origen del "espíritu de venganza" se halla en la necesidad de buscar responsables por la condición de irrevocabilidad que posee el tiempo pasado y que, de alguna manera, ha contribuido a constituir el presente. La venganza, percibida de ésta manera, se ejerce en todos los sentidos. Es vengativo el socialismo, puesto que considera que los burgueses han situado a los obreros en las condiciones en las que se encuentran. Es vengativa la religión, dado que supone que el hombre, su cuerpo, sus apetitos, son la fuente de todo mal y perdición.¹⁴⁷ De esta manera, el espíritu de venganza se constituye en el modelo de subjetividad paradigmático de una cultura erigida sobre una concepción lineal del tiempo.¹⁴⁸

En una visión cíclica del tiempo, como la planteada por el Eterno Retorno, el pasado, que no puede ser modificado, retorna, una y otra vez, exactamente igual. Los hechos acontecidos se vuelven a hacer presentes en el futuro tal como sucedieron en el pretérito. Aquí reside una de las primeras consecuencias de la doctrina del Círculo: frente a una interpretación del pasado como la criticada por Nietzsche, el Eterno Retorno conduce a la inacción expresada en la noción de "nihilismo negativo".¹⁴⁹ En el capítulo *El convaleciente*, el mismo Zaratustra es quien se lamenta ante la posibilidad de que los hombres de las fuerzas reactivas¹⁵⁰ vuelvan con el Gran Ciclo y, de esta manera, resten sentido a su misión: la de profetizar la llegada del Ultrahombre: "Eternamente retorna él, el hombre del que estás cansado, el hombre pequeño -así bostezaba mi tristeza y arrastraba el pie y no podía adormecerse... ¡Ay, el hombre retorna siempre! ¡El hombre pequeño retorna siempre!"¹⁵¹

¹⁴⁶ Cfr., Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, ob. cit., p. 205.

¹⁴⁷ Cfr., Nietzsche, F. *El Anticristo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1999, p. 112, "¿Quién es a quien yo más odio, entre la chusma de hoy? A la chusma de los socialistas, a los apóstoles de los chandalas, que con su pequeño ser socavan el instinto, el placer, el sentimiento de satisfacción del trabajador -que lo hacen envidioso, que le enseñan la venganza... La injusticia no está nunca en los derechos desiguales, sino en el reclamar derechos "iguales"... ¿Qué es malo? Pero si ya lo he dicho: todo lo que procede de la debilidad, de la envidia, de la venganza. -El anarquista y el cristiano son de la misma procedencia..."

¹⁴⁸ Cfr., Vattimo, G. *Diálogo con Nietzsche*, ob. cit., p. 52, "Se puede decir que el intento de querer hacia atrás y la imposibilidad frente a la que la voluntad se encuentra son, más que el origen, el arquetipo del espíritu de venganza, su primer acto: en esta experiencia, de hecho, la voluntad se encuentra frente a efectos cuya causa no puede dominar, al ser efecto ella misma de algo que ya está ahí como fundamento y origen de lo que acontece ser y hacer."

¹⁴⁹ Para Nietzsche, el nihilista negativo es aquel que piensa que el mundo no posee ningún sentido. Más que una posición teórica es una manera de estar arrojado al mundo. De sentir, sentir-se y comprender las cosas.

¹⁵⁰ Con el término "hombres de fuerzas reactivas" Nietzsche alude a los individuos fisiológicamente debilitados. En especial, al europeo medio (el burgués) del siglo XIX.

¹⁵¹ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, ob. cit., pp. 301, 302.



Zaratustra se encuentra aún ligado a la concepción del pasado como “es war” (así fue), es decir, a la concepción del pasado como aquello que, en tanto “hecho”, no puede ser “re-hecho”. Si el pretérito no es pasible de modificaciones, entonces, frente a la hipótesis de un tiempo circular, retorna idéntico a sí mismo. De aquí la convalecencia de Zaratustra, puesto que encuentra en la doctrina del ciclo la lógica falta de sentido de su misión. Este hastío, fundado en el sinsentido de la vida y de la acción, se expresa en *Así habló Zaratustra* con una imagen sumamente dramática. En el capítulo *De la visión y del enigma*. Dice Zaratustra: “Y, en verdad, lo que vi no lo había visto nunca. Vi un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto, de cuya boca colgaba una pesada serpiente negra”.¹⁵² Tras la figura de la serpiente es posible entrever la representación del círculo que, en una primera consideración, angustia y desespera (ahoga) a quien lo concibe.

2.- La liberación. Segundo sentido del Eterno Retorno

El acontecimiento de la serpiente ahogando al pastor, en el capítulo *De la visión y del enigma*, finaliza cuando Zaratustra grita: “¡Muerde! ¡Muerde! ¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde!... -Pero el pastor mordió, tal como se lo aconsejó mi grito; ¡dio un buen mordisco! Lejos de sí escupió la cabeza de la serpiente... Ya no pastor, ya no hombre, -¡un transfigurado, iluminado, que reía!”¹⁵³

El desenlace, a través de la mordida del pastor, exige repensar el carácter angustiante de la doctrina del tiempo cíclico, puesto que, en la alegoría a la que se hace referencia, la sensación de ahogo se transforma en risa. Ahora bien, una clave para la comprensión de esta “transformación” es posible encontrarla en el capítulo *El convaleciente*. Allí Zaratustra mantiene un diálogo con sus animales; éstos le “recitan” la doctrina del retorno y Zaratustra los reprende.¹⁵⁴ Pero, identificándose con la figura del pastor, agrega: “-¡Y cómo aquel monstruo se deslizó en mi garganta y me estranguló! Pero yo le mordí la cabeza y la escupí lejos de mí... Mas ahora estoy aquí tendido, fatigado aún de ese morder y escupir lejos, enfermo todavía de la propia redención.”¹⁵⁵

En este pasaje la “mordida” que da el pastor a la serpiente se asocia directamente con la redención de la concepción circular del tiempo. Este acto de liberación implica superar aquello que causa hastío y angustia, es decir, la posibilidad de que lo mismo (el pasado como acontecimientos fijados en hechos) retorne. Dice Zaratustra: “El gran hastío del hombre -él era

¹⁵² Ibid., p. 227.

¹⁵³ Ibid., p. 228.

¹⁵⁴ Cfr., Ibid., p. 300, “-¡Oh truhanes y organillos de manubrio!, respondió Zaratustra y de nuevo sonrió, qué bien sabéis lo que tuvo que cumplirse durante siete días.-”

¹⁵⁵ Ibid., p. 300.



el que me estrangulaba y el que se me había deslizado en la garganta...”¹⁵⁶ Sin embargo, dicho hastío estaba producido por la concepción de un Eterno Retorno de lo mismo. Cuando el pastor muerde la serpiente y la escupe, se libera de la gravedad de la doctrina, lo cual no significa que se desvanezca la posibilidad de la circularidad del tiempo, sino que la actitud hacia la misma resulta ser otra. Esto genera la transfiguración y la risa.

En el capítulo *De la Redención* se plantea la posibilidad de la liberación bajo el concepto de “redención de la voluntad”. Si el pasado se instituye como aquello que oprime y “encadena”, es decir, si todo lo acontecido ejerce un efecto de dominio y sometimiento sobre los estados anímicos del presente,¹⁵⁷ entonces la liberación consistirá en afirmar, por medio de la voluntad, todo lo acontecido. En “querer hacia atrás”. Dice Zaratustra: “Redimir a los que han pasado, y transformar todo “fue” en un “así lo quise” -¡sólo eso sería para mí redención!”¹⁵⁸

Esta nueva actitud hacia el pasado podría implicar una superación del nihilismo negativo, expresado a través de la “enfermedad histórica”, y del espíritu de venganza, sin embargo, requiere, antes, de la consideración de algunos elementos. En principio, quien quiere hacia atrás es la “voluntad de poder”, lo que implica tener presente la definición que se realiza de esta noción en el capítulo *De la superación de sí mismo*. Allí, la voluntad de poder es considerada como voluntad de vida,¹⁵⁹ pero esto nada aclara si no se toman en cuenta las palabras que Nietzsche pone en boca de la vida personificada. Dice Zaratustra: “Y este misterio me ha confiado la vida misma. Mira, dijo, yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo”.¹⁶⁰ De esta manera, y bajo la forma de una tensión permanente hacia algo -desconocido- que aún no se es, se formula el sentido de la voluntad de poder como voluntad de vida.

Superarse a sí mismo implica un doble juego. Por una parte, destrucción de todo lo que se “es” -la propia identidad y los valores que la sustentan-, por otra, creación de lo nuevo, de aquello a lo que se pretende arribar.¹⁶¹ Esta actividad genera dolor por lo que se pierde, pero se compensa con el anhelo y el “sentimiento de poder” que ofrece la actividad de crear. Superarse significa liberarse de las valoraciones establecidas por la cultura y por la época, de las metáforas oficiales que dan sentido al mundo y que permiten a los sujetos identificarse de una manera determinada en relación con ellas.

¹⁵⁶ Ibid., p. 301.

¹⁵⁷ Cfr., Vattimo, G. *El sujeto y la máscara*, ob. cit., p. 233, “El pasado... aparece bajo el signo de la obediencia, de la sumisión... es la historia de “sujetos” también en cuanto sometidos, sujetados, incluidos dentro de las relaciones de dominio que determinan todo su modo de reaccionar al mundo.”

¹⁵⁸ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, ob. cit., p. 204.

¹⁵⁹ Cfr., ibid., p. 170.

¹⁶⁰ Cfr., ibid., p. 171.

¹⁶¹ Cfr., ibid., p. 171, “Sea cual sea lo que yo crea, y el modo como lo ame, -pronto tengo que ser adversario de ello y de mi amor: así lo quiere mi voluntad.”



La superación de sí mismo, en tanto pérdida y liberación de los viejos sentidos y valores, implica la adquisición de nuevos, por ello, el sujeto que acomete la empresa de la liberación se transforma en un creador de nuevos valores. Para superarse a sí mismo es necesario crear y, para ser un creador, inevitable querer-crear. Dice Zaratustra: “El querer hace libres: tal es la doctrina verdadera acerca de la voluntad y de la libertad.”¹⁶² Querer crear, pretender llegar a ser un creador de nuevos sentidos, en esto consiste la liberación para Nietzsche. Pero, para liberarse el hombre primero tiene que destruir aquello que lo aprisiona, es decir, el sentido del pasado actualizado constantemente por la memoria. Entre esto último se encuentra el “sentimiento de culpa”, comprendiendo el término “culpa” como “deuda” (*Schuld*), es decir, como algo que necesariamente se debe saldar.¹⁶³ El pasado debe ser redimido para que el peso de la culpa desaparezca, y esto sólo es posible afirmando la voluntad, queriendo lo acontecido.¹⁶⁴

El concepto de voluntad de poder en el marco de la doctrina del Eterno Retorno pone en evidencia el estrecho vínculo que existe entre “querer” y “crear”.¹⁶⁵ En otras palabras, afirmar la voluntad para redimir el pasado significa querer lo acontecido, lo cual no conlleva una aceptación acrítica de los contenidos actualizados por la memoria, sino, más bien, una “creación” -o mejor, una recreación- de los mismos. El pasado se yergue ya no como un texto cerrado, sino como una narración que ofrece más de una interpretación. Vuelven a hacerse presentes las disquisiciones del tratado de 1873 en torno del carácter metafórico del lenguaje. Lo que la memoria recrea no es más que una metáfora sedimentada que no puede considerarse en sentido literal. Pero este aspecto ficcional de verdades y hechos, es decir, su status de “interpretaciones”, es puesto en relieve gracias al trabajo genealógico, que revela el sesgo perspectivista, así como el entramado de relaciones de poder, que se encuentran detrás de determinadas pretensiones (universalidad, objetividad, positividad de los hechos, etc.). Esta ruptura abre el juego a la creación de nuevas metáforas y, por lo tanto, permite reinterpretar los acontecimientos pretéritos desde la situación presente.

Aquí es donde adquiere relevancia la noción de “olvido”. En la segunda de las *Consideraciones Intempestivas* el olvido es la forma del sentimiento ahistórico que se opone a la virtud hipertrofiada del historicismo (la memoria). Sin embargo, este olvido no implica una “negación” lisa y llana de los acontecimientos pasados, sino, más bien, una actitud selectiva, arbitraria, injusta, organizadora, que permita poner el pasado al servicio de la vida y de la

¹⁶² Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, ob. cit., p. 133.

¹⁶³ El tratado segundo de *La genealogía de la moral* es un largo análisis sobre el concepto de culpa como deuda, a partir del término alemán *Schuld* que significa, al mismo tiempo, ambas cosas.

¹⁶⁴ Cfr., Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, ob. cit., p. 206, “Todo fue es un fragmento, un enigma, un espantoso azar - hasta que la voluntad creadora añada: ‘¡pero yo lo quise así!’”

¹⁶⁵ Cfr., Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, ob. cit., pp. 99-100.



acción.¹⁶⁶ De aquí que Nietzsche asocie la idea de “injusticia”¹⁶⁷ -como arbitrariedad en el orden del conocimiento- con la noción de “perspectiva”. A partir del empleo del concepto de “sentimiento ahistórico”, el pasado debe comprenderse como fruto de una perspectiva, de un ejercicio creativo,¹⁶⁸ y por ello arbitrario y selectivo, y ya no como un conjunto de hechos inmodificables que sólo son pasibles de ser conocidos desde la ciencia.

En una obra posterior a la segunda de las *Consideraciones Intempestivas* sostiene Nietzsche al respecto de lo que se venía afirmando: “Tenías que aprender a percibir el elemento de perspectiva de toda apreciación: la deformación, la distorsión y la aparente teleología de los horizontes y todo lo que concierne a la perspectiva... Tenías que aprender a percibir lo que hay de injusticia necesaria en todo Pro y Contra, la injusticia como inseparable de la vida, la vida misma como condicionada por la perspectiva y su injusticia.”¹⁶⁹

El olvido, comprendido como capacidad creativa, pone el pasado al servicio de la vida¹⁷⁰ y se liga, de esta manera, con el “querer hacia atrás”, es decir, con el ejercicio de liberación de la voluntad. Si el pasado se constituye en relación con la perspectiva desde la cual se lo asume, y si, incluso, se es conciente del carácter no objetivo, no verdadero (al modo de las ciencias de la historia), de esta apropiación, entonces la doctrina del Eterno Retorno debe asumir otro significado, diferente al del gran hastío caracterizado por el pastor ahogado con la serpiente.

Este segundo sentido del Retorno es el de la risa transfiguradora, risa que profiere el pastor cuando muerde la serpiente y se redime del peso del pasado. La transición del ahogo a la risa da cuenta de la transfiguración, de la recreación de sí, posibilitada por la conciencia del pasado -y del olvido del mismo; olvido que es, al mismo tiempo, “memoria creativa”- como interpretación, como perspectiva.

La aceptación jovial del tiempo cíclico transfigura al sujeto, -lo recrea- liberándolo del sentimiento de venganza, propio de la concepción lineal y evolucionista de la historia. Aquí es posible reparar en el capítulo de *Así habló Zaratustra* intitulado *Las tres transformaciones*. Señala Zaratustra que existen tres transformaciones que sufre el espíritu. La primera es en

¹⁶⁶ Nietzsche, F. *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, ob. cit., p. 32, “A medida que sean más fuertes las raíces de la naturaleza íntima de un hombre, tanto más se adueñará él del pasado o lo conquistará... atraerá e incorporará en sí mismo todo lo pasado, lo propio y hasta la más extraño... lo que no se puede vencer, dicho hombre sabría olvidarlo...”

¹⁶⁷ Cfr., *Ibid.*, p. 35, “El hombre de acción es injusto con respecto a lo que está detrás de él, y sólo conoce un derecho, el derecho de lo que tiene que llegar a ser.”

¹⁶⁸ Cfr., Nietzsche, F. *La ciencia jovial*. “*La gaya scienza*”, ob. cit., p. 6, “Los que sabemos, sabemos ahora demasiado bien algunas cosas: ¡oh, cuán bien aprendemos ahora a olvidar, a no saber bien, como artistas!”

¹⁶⁹ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano I*, ob. cit., p. 39.

¹⁷⁰ Cfr., Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, ob. cit., p. 76, “...con lo cual resulta visible en seguida que sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, ningún presente.”



“camello”. Animal paciente, que gusta de cargar cosas pesadas. “¿Qué es pesado? Así pregunta el espíritu paciente, y se arrodilla, igual que el camello, y quiere que se le cargue bien.”¹⁷¹ Si bien Nietzsche alude aquí al hombre de la moral kantiana que porta sobre su espalda el peso del deber, bien se podría vincular la figura del camello con el espíritu historicista de fines del siglo XIX. El pasado de la humanidad, y de cada vida en particular, es el peso que porta el hombre enfermo de historia, descrito, tempranamente, en la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*.

La segunda transformación del espíritu es en león. Esta figura representa la fuerza de la voluntad, especialmente, de la voluntad de verdad. La ciencia, con su irreprimible ansia por establecer la verdad, ha dado de bruces con la verdad más terrible, la que establece que no existen verdades. También el león es la figura del hombre del trabajo genealógico, es decir, de aquél que destrona la moral porque establece su contingencia tras develar las condiciones históricas en las que fueron fraguados los valores morales. Pero, el león se encuentra con un límite claro: Dice Zaratustra: “Crear valores nuevos -tampoco el león es aún capaz de hacerlo: mas crearse libertad para un nuevo crear -eso sí es capaz de hacerlo el poder del león.”¹⁷²

Si el león es quien puede crearse libertad, como condición de posibilidad para la creación de nuevos valores, sólo será el espíritu del niño el que pueda acceder a esta tarea. La figura del niño es representativa del trabajo transvalorativo, y ello porque: “Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.”¹⁷³

El niño, creador de valores, es quien puede olvidar y por lo tanto no verse condicionado por la carga del pasado, al modo del camello. Este olvido es un olvido creativo, puesto que el pasado no desaparece ya que no se lo niega. Aquí la voluntad dice “sí”, se afirma, y en su afirmarse quiere el pasado. El olvido es creativo, opera reconstruyendo, recreando a quien vive como el niño, ya no camello, ya no espíritu de venganza.

De esta manera, el tiempo cíclico del Retorno se torna condición de posibilidad para el surgimiento de nuevas subjetividades, pues la recreación del pasado implica, al mismo tiempo, una recreación de sí mismo, en tanto y en cuanto la memoria (el discurso sobre lo acontecido) gobierna la identidad del individuo. La doctrina del tiempo cíclico se convierte entonces en el Eterno Retorno de la diferencia, diluyendo así la posibilidad del nihilismo negativo, asociado a una concepción substancialista del pasado (o, para decirlo en otros términos, a una comprensión literal de las metáforas que dan sentido a la memoria y a la identidad del sujeto). De esta manera, olvidar el pasado no significa negarlo, sino, más bien, resignificarlo.

¹⁷¹ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, ob. cit., p 49.

¹⁷² *Ibid.*, p. 50.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 51.



CONCLUSIÓN

El Eterno Retorno representa, dentro de la obra nietzscheana, uno de los conceptos más enigmáticos forjados por el filósofo alemán. Su principal exposición se encuentra en *Así habló Zaratustra*, pero el estilo de esta obra (profundamente literario) vuelve compleja una interpretación inequívoca del verdadero sentido de la doctrina.

Estos problemas de lectura obligan a acceder a la noción de Eterno Retorno desde una cierta distancia y sin perder de vista las temáticas que se desarrollan en textos anteriores y posteriores a la obra antes mencionada. Es de esta manera como, en tanto ejercicio de interpretación, se decidió tomar uno de los temas más importantes del trabajo filosófico de Nietzsche, el problema del conocimiento histórico, para ligarlo al análisis de un posible sentido de la doctrina del retorno, conectado a lo anterior por señalar éste una reformulación del carácter del tiempo.

El desarrollo argumental ha abordado, en primera instancia, la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*, puesto que en ella se plantea tempranamente la cuestión del tipo de relación con el pasado que forjan el conocimiento científico y las filosofías de la historia. Es en esta obra que Nietzsche utiliza la categoría de “ahistoricidad”, estrechamente ligada a la de “olvido”, como un curso de acción necesario para devolver al presente la vitalidad que el historicismo cientificista le había restado. El sentimiento ahistórico es olvido, pero no en tanto negación del pasado, sino como actitud creativa de selección de aquellos acontecimientos pretéritos que resultan relevantes para la acción en el presente.

El ensayo sobre la verdad y la mentira, contemporáneo a la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*, permite a Nietzsche desmontar aún más los presupuestos del conocimiento científico empleados por el historicismo de su época. En esta obra la verdad aparece como una convención social, una arbitrariedad, en el orden de las designaciones de las cosas, que permite a los hombres vivir en comunidad. Sin embargo, para que la verdad tenga valor, a efectos de cohesionar a la sociedad, debe olvidarse su origen convencional. Aquí aparece el olvido con un sentido negativo, es decir, como recorte, anulación, de un aspecto del pasado para favorecer una determinada institución en el presente.

Contra este carácter de los discursos instituidos como verdaderos es que Nietzsche desarrollará el trabajo genealógico. El mismo está orientado, como señala Michel Foucault, a ejercer una “contra-memoria”, es decir, a echar luz sobre las condiciones que dieron origen a los valores morales y a las grandes verdades de occidente, y que, sin embargo, se ocultaron por medio del olvido, en tanto negación de las mismas. La genealogía reafirma la importancia de establecer el contexto de emergencia de los discursos instituidos como verdaderos para mostrar, de esta manera, que dichos discursos son el resultado de luchas e imposiciones entre facciones sociales. No existen los comienzos prístinos, todo está marcado por la necesidad de unos hombres de mandar sobre otros.



Una vez establecido que sólo existen interpretaciones y no verdades objetivas, el conocimiento científico de la historia queda deslegitimado y pasa a constituirse como una perspectiva más, pero con el aditivo de que se pretende a sí misma como la única posible. Es en éste sentido que el pasado, narrado por la historia y también por la religión, se instituye en tanto autoridad sobre el presente. Aquí es donde la lectura de G. Vattimo aporta el carácter político sobre el problema del tiempo en la filosofía de Nietzsche. Una relación con el pasado, regulada por la historiografía y por la religión, condenan al presente a asumir lo que fue como algo inmodificable.

Aquí tiene su origen el tratamiento, en la mayor parte de la obra de Nietzsche, del sentimiento de venganza. Este es una forma en la que se expresa la subjetividad moderna, caracterizada por la necesidad de encontrar responsables frente a un pasado que ata todos los sentidos del presente a lo sucedido-inmodificable. De esta manera surge el problema de la liberación, no del pasado, sino del tipo de relación que occidente ha impuesto, a través de la ciencia y de la religión, mantener con el pasado.

Justamente, la vivencia del Eterno Retorno como posibilidad de la circularidad del tiempo, posibilita la superación del “es war” (así fue), es decir, del gran peso que soporta el hombre consistente en no poder querer hacia atrás, no poder reformar el pasado. Sin embargo, en una primera instancia la concepción del tiempo circular se presenta como un gran hastío, puesto que, si se sigue manteniendo la perspectiva de que el pasado es algo inmodificable, el retorno no produce otra cosa que la angustia de quien sabe que volverá exactamente lo mismo que ha acontecido. En este sentido, el eterno retorno, a través de la circularidad del tiempo, proyecta al futuro el hastío del pasado. Este primer sentido del círculo conduce inexorablemente a reforzar el nihilismo, es decir, la sensación, propia de la época, de la falta de sentidos estables en el mundo. Este es el significado de la imagen, que aparece en *Así habló Zaratustra*, del pastor ahogado por la serpiente.

Por otro lado, un segundo sentido del Eterno Retorno queda sugerido cuando Nietzsche grafica la liberación del pastor a través del mordisco que éste asesta a la serpiente. Dicha liberación se produce cuando se afirma, se quiere, lo acontecido. La voluntad que quiere hacia atrás es, por sobre todas las cosas, voluntad creadora de nuevos sentidos; de esta manera, querer y crear se ligan entre sí. Aquí es donde la noción de olvido, contemplada en la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*, se vuelve coherente con el desarrollo de la experiencia del tiempo que trae aparejada el círculo. El olvido, como capacidad de sentir ahistóricamente, es actitud creativa y selectiva con respecto al pasado. Esta actitud, favorecida por el desarrollo de la genealogía como trabajo de contra-memoria y, por ende, como conciencia de la contingencia del discurso instituido sobre el pretérito, implica una resignificación de sí mismo. Si lo que se redefine son contenidos de conciencia -el pasado es una narración- a partir de los cuales se teje la identidad del sujeto, entonces la recreación de dichos relatos conlleva una recreación del sujeto que la opera.



La risa del pastor, luego de haber mordido la serpiente, explicita la transfiguración operada. “Ya no hombre”, señala Zaratustra, puesto que el pastor ha escapado al sentimiento de venganza, constituido en el modelo de subjetividad labrado en los márgenes de la cultura occidental. De esta manera, el Eterno Retorno adquiere una funcionalidad política, en tanto libera de estructuras de dominio, plasmadas en la concepción del pretérito como algo inalterable, a través de la ciencia y de la religión. El Eterno Retorno augura jovialmente, dentro de esta perspectiva, la vuelta de lo diferente, puesto que lo que retorna en el futuro no es más que el pasado ya siempre reformulado.



BIBLIOGRAFIA

- NIETZSCHE, Federico. *Más allá del Bien y del Mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.-
- *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.-
- *Crepúsculo de los Ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.-
- *Consideraciones Intempestivas I*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Bs. As., Alianza, 1994.-
- *El Anticristo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.-
- *Ecce homo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1996.-
- *Aurora*, trad. Eduardo Ovejero y Maury, Bs. As., Aguilar, 1956.-
- *Aurora*, trad. Eduardo Knörr, Madrid, Edaf, 1996.-
- *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 1998.-
- *Así habló Zarathustra*, trad. Juan Carlos García Borrón, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1992.-
- *Humano, demasiado humano*, trad. Carlos Vergara, Madrid, Edaf, 1998.-
- *La ciencia jovial. La gaya scienza*, trad. José Jara, Venezuela, Monte Avila Editores, 1992.-
- *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, trad. Oscar Caeiro, Córdoba, Alción Editora, 1998.-
- *La creencia en el "yo". El sujeto*, trad. Andrés Sánchez Pascual, en: "Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura", Madrid, Editorial Archipiélago, 1995, N° 23, pp. 88 - 93.-
- *El origen de la tragedia y obras póstumas. De 1869 a 1873*, Eduardo Ovejero y Maury, Aguilar, 1951.-
- *La voluntad de dominio*, trad. Eduardo Ovejero y Maury, Bs. As., Aguilar, 1951.-
- *Der Wille zur Macht*, Stuttgart, Kröner, 1996.-



Bibliografía Complementaria

- APPEL, Fredrick. *Nietzsche contra Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1999.-
- ASTRADA, Carlos. *Nietzsche*, Bs. As., Almagesto, 1961.-
- BARBOSA, Marcelo Giglio. *Crítica ao conceito de consciência no pensamento de Nietzsche*. São Paulo, Beca, 2000.-
- BRINTON, Grane. *Nietzsche*, Bs. As., Losada, 1947.-
- BRUUM, G. *La Europa del siglo XIX, 1815-1914*, México, F.C.E., 1964.-
- CACCIARI, Massimo. *Desde Nietzsche, tiempo, arte y política*, trad. Mónica Cragolini y Ana Paternosto, Bs. As., Biblos, 1994.-
- CANDAU, Joël. *Antropología de la memoria*, Bs. As., Nueva Visión, 2002.-
- *Memoria e Identidad*, trad. Eduardo Rinesi, Bs. As., Del Sol, 2001.-
- CONWAY, Daniel. *Nietzsche & the Political*, London, Routledge, 1997.-
- DANTO, Arthur. *Nietzsche as Philosopher*, New York, Macmillan, 1965.-
- DE BARRENECHEA, Miguel Angel. *Nietzsche e a liberdade*, Rio de Janeiro, 7 Letras, 2000.-
- DE MELO, Romeu. *Considerações sobre Frederico Nietzsche*, Coimbra, s/e, 1961.-
- DELGADO, José Rosso. *Nietzsche, la moral y la vida*, Perú, P.T.C.M., 1948.-
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1998.-
- FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1976.-
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 1997.-
- GIRARDOT, Rafael G. *Nietzsche y la filología clásica*, Bs. As., EUDEBA, 1966.-
- HABERMAS, Jürgen. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Bs. As., Editorial Rei Argentina, 1982.-
- HOBSBAWM, Eric. *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 1995.-
- *La era de la revolución, 1789 - 1848*, trad. Felipe X. de Sandobal, Bs. As., Crítica, 1997.-
- JASPERS, Karl. *Nietzsche*, trad. Emilio Estiú, Bs. As., Sudamericana, 1963.-
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1974.
- KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*, trad. Roxana Páez, Bs. As., Grupo Editor Altamira, 2000.-
- MAC INTYRE, A. *Tras la Virtud*, trad. Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1987.-
- NOLTE, Ernst. *Nietzsche y el nietzscheanismo*, trad. Teresa Barco, Madrid, Alianza, 1995.-
- NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche. La vida como literatura*, trad. Ramón García, Madrid, Turner-FCE, 2002.-
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 2001.-



VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara*, trad. Jorge Binagui, Barcelona, Ediciones Península, 1989.-

----- *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, trad. Juan Carlos Gentile, Barcelona, Ediciones Península, 1990.-

VERMAL, Juan L. *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987.-

WARREN, Mark. *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 1988.-