

SOFÍA POLIVANOFF

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

# HISTORIA, OLVIDO Y PERDÓN

## NIETZSCHE Y RICOEUR: APERTURA DE LA MEMORIA Y EL OLVIDO A LA VIDA

\*El presente artículo fue seleccionado entre otros enviados por alumnos a lo largo del año.

Recibido: Septiembre 2011

Admitido: Octubre 2011

### RESUMEN

El presente trabajo gira en torno al problema de la memoria y el olvido, su relación recíproca y su influencia en la salud vital del hombre. Para eso, se apoya principalmente en las ideas que desarrolla Friedrich Nietzsche en sus obras *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* y *Genealogía de la Moral*, así como en la lectura de estos temas que realiza Ricoeur. En esta misma línea, desarrolla también el significado que tienen para ambos las nociones de *promesa* y *perdón* y las relaciones que guardan tanto con la dupla olvido-memoria como con la sana vitalidad del hombre y su relación con los demás.

### PALABRAS CLAVE

Historia. Memoria. Olvido. Perdón. Promesa. Nietzsche. Ricoeur.

### RESUMO

Este trabalho focaliza o problema da memória e do esquecimento, a sua interação e influência sobre a saúde vital do homem. Para esse propósito, baseia-se principalmente nas idéias desenvolvidas por Friedrich Nietzsche nas suas obras *Usos e Desvantagens da História para a Vida* e *Genealogia da Moral*, e na leitura destas questões que faz Ricoeur. Na mesma linha, desenvolve também o significado das noções de perdão e promessa nesses autores, e as relações que elas têm com a dupla esquecimento-memória; igualmente, com a sã vitalidade do homem.

### PALAVRAS-CHAVE

História. Memória. Olvido. Perdão. Promessa. Nietzsche. Ricoeur.

En la historia, la memoria y el olvido.  
En la memoria y el olvido, la vida.  
Pero escribir la vida es otra historia.  
Inconclusión.

Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se centrará, como indica su título, en un estudio sobre las nociones de memoria y olvido en torno a dos textos de Nietzsche: por un lado, la *Genealogía de la moral*, y por otro, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*. En ambos se puede observar el planteamiento de la necesidad de un equilibrio entre ambas nociones. Si bien el olvido suele ser objeto de una consideración más bien de tipo negativa, en Nietzsche se ve una valoración positiva del mismo, principalmente en cuanto favorece a la vida. Esta apreciación llamó mi atención y me condujo hacia una profundización en el problema del olvido y su relación con la memoria.

Considero que existe un profundo vínculo entre estas nociones y las de promesa y perdón, ambas también consideradas en la obra de Nietzsche. Es por eso que tras explorar los conceptos de memoria y olvido, y su relación, procederé a estudiar su relación y aplicación a la promesa y el perdón.

Para evaluar la postura de Friedrich Nietzsche en estos temas lo confrontaré con algunas tesis planteadas por Paul Ricoeur en su obra *La memoria, la historia, el olvido*. Viendo qué coincidencias y discrepancias pueden establecerse entre ambos autores en el estudio de dichos tópicos.

### 1. MEMORIA Y OLVIDO

Memoria y olvido están vinculados de manera tan íntima que resulta prácticamente imposible hablar de uno sin hablar también del otro. Eso no implica que no deba intentarse. Sin embargo, el hecho de que resulte tan ardua y difícil su desvinculación ya nos dice algo tanto del olvido como de la memoria; puede ser que más allá de su evidente rivalidad escondan un fin en común, a saber: el desarrollo y salud de la vida.

### 1.1 Memoria e historia

Ya al inicio del texto de Nietzsche, *Genealogía de la moral*, en la primera sección, aparece, si bien de manera implícita, la memoria como condición de posibilidad del desarrollo de la historia. Es ésta una de las más notables distinciones entre el hombre y el animal. Para ilustrar esta diferencia, Nietzsche recurre a la observación de un rebaño que

“ignora lo que es el ayer y el hoy, (...) come, descansa, digiere, vuelve a brincar, y así desde la mañana a la noche, de un día a otro, en una palabra: atado a la estaca del momento presente y, por esta razón, sin atisbo alguno de melancolía o hastío”.<sup>1</sup>

El hombre envidia la felicidad del animal, pues éste no está tensionado entre un pasado y un futuro, en un presente efímero y que se esfuma frente a él, dejando en la memoria una huella.

Se destaca en esta primera instancia un aspecto negativo de la memoria: los recuerdos que al impregnarla atormentan al hombre, momentos que ya no son sino que han sido, pero que como fantasmas continuarán perturbando al hombre, incapacitándolo a su vez para vivir un presente tranquilo.<sup>2</sup> La memoria es entonces un obstáculo que no permite el pleno desarrollo de la vida presente; ata al hombre de manera involuntaria a su pasado; la memoria hace al hombre “depender siempre del pasado”.<sup>3</sup> Sin memoria no existiría melancolía en el hombre, no habría un anhelo por volver al pasado, cada instante se revelaría como único, un momento de riqueza inigualable, esperando ser aprendido en su plenitud por el hombre. Pero la insistencia de la memoria por volver la vista atrás impide que el hombre viva un presente pleno; quiere hacerse del instante, pero éste se escurre como agua entre sus manos y antes de *estar siendo* se convierte ya en un *haber sido*, un pasado al cual el hombre ya no tiene acceso más que a través de la memoria. Pero esta sólo se lo revela ya como pasado, se lo muestra a la distancia, haciendo patente que ya no podrá acceder a ese instante, ya no podrá vivirlo nunca más.

Otra imagen a la que recurre para ilustrar esta idea es la del niño jugando, ignorante de todo tiempo pasado o futuro, pendiente exclusivamente del ahora; “sin embargo, ese juego un día tendrá que ser perturbado, pues demasiado pronto será invocado por el pasado. En ese momento aprenderá la palabra ‘fue’”.<sup>4</sup> Esta conciencia, que trae consigo la memoria, de la imperfección del hombre que jamás logrará su plena realización, es otro rasgo trágico acarreado por la capacidad de recordar. El

hombre ve que a pesar de sus esfuerzos, sus sufrimientos e incluso sus pequeños logros, nunca realizará totalmente su existencia, perturbándolo hasta que con la muerte pierda toda memoria y conciencia de ello, hasta que el olvido reclame su lugar. El pasado lo llama, y al escuchar este llamado el hombre se convierte en su esclavo, atado siempre a las cadenas de la memoria. El pasado lo invoca, cual canto de sirena, irresistible y encantador en un principio para luego convertirse en un amo tiránico.

Si bien en esta primera sección Nietzsche, a mi criterio, sobrevalora la capacidad de olvido, me parece que a su vez subestima demasiado la memoria. Sólo el olvido es capaz de liberar al hombre de las cadenas de la memoria, de la historia, del pasado; si el hombre fuera capaz de olvidar todo el pasado, si gozara de un olvido perfecto y careciera en absoluto de memoria, se libraría de todo sufrimiento y dolor; incluso podría, según Nietzsche, vivir felizmente. Sería libre de todo sufrimiento y abierto a la felicidad.

Así, como el animal, estaría libre de todo pasado; pero no sería, a mi parecer, una liberación plena, pues estaría a su vez anclado en el presente. En el ejemplo del animal declara la posibilidad de vivir feliz sin memoria, pero a su vez afirma que “es completamente imposible vivir en general sin olvidar”.<sup>5</sup> Ahora bien, saliendo del caso de la oveja, el hombre es un animal particular, porque parece no ser capaz de eludirse de la memoria. El planteo entonces sería cuál es el punto, el equilibrio en que la memoria permite la dinamicidad y la vida, sin ser una constante mirada hacia atrás pero sin tampoco estacarlo en el presente.

“Para determinar (...) los límites en que el pasado ha de olvidarse para no convertirse en sepulturero del presente, se tendría que conocer exactamente el grado de fuerza plástica de un hombre (...); quiero decir: esa fuerza para crecer por sí misma, ese poder de transformar y asimilar lo pasado y extraño”.<sup>6</sup>

La armonía entre la memoria y el olvido permitiría vitalizar el recuerdo pasado, hacerlo propio y convertirlo en fermento para el desarrollo de la nueva vida.

El hombre debe entonces tener la capacidad de juzgar aquello digno de ser recordado y lo que debe ser olvidado. “Ésta es precisamente la tesis propuesta a la reflexión del lector: que lo ahistórico y lo histórico son en igual medida necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo o de una cultura”.<sup>7</sup>

Si bien al inicio de la sección parece que Nietzsche se encuentra en una postura totalmente negativa frente a la memoria, luego procede a establecer la necesidad tanto de la memoria como del olvido. Puede ser que ese radical pesimismo frente a la memoria haya sido exacerbado para contrastar su postura con la concepción que su época tenía acerca de la historia.

### 1.2 Historia como *pharmakon*

Ricoeur, conciente también del exceso presente en Nietzsche al plantear esta cuestión de la relación entre memoria e historia, lo vincula, de manera analógica, con lo que el mismo Ricoeur considera como un exceso semejante: el mito que aparece en el *Fedro* sobre el origen de la escritura.

Conciente de los límites de toda analogía, Ricoeur afirma que la historia para los modernos ocupa un lugar similar al que ocupaba la retórica en el mundo antiguo. Para continuar este estudio, parecería prudente recapitular el texto platónico. La invención de la escritura, aunque se la presenta como una ayuda para la memoria, termina por convertirse en una gran amenaza para la misma. Ricoeur se plantea, continuando con la línea nietzscheana de pensamiento, si la historiografía (vínculo entre la escritura del mito de *Fedro* y la historia en Nietzsche) es capaz de superar la ambigüedad del término que el dios ofrece al rey: *pharmakon*. Éste término significa simultáneamente cura y veneno; el tema será determinar cuál de las dos acepciones corresponde aplicar a la historia; o tal vez ambas sean aplicables.<sup>8</sup>

“Dijo Theuth: ‘Este conocimiento (...) se ha inventado como un remedio [pharmakon] de la sabiduría y de la memoria’. Y aquel replicó: ‘(...) Este invento dará origen en las almas de quienes lo aprendan al olvido, por descuido del cultivo de la memoria, ya que los hombres, por culpa de su confianza en la escritura, serán traídos al recuerdo desde afuera, (...) no desde dentro por su propio esfuerzo. Así que, no es un remedio para la memoria, sino para suscitar el recuerdo lo que es tu invento. Apariencia de sabiduría y no sabiduría verdadera procuras a tus discípulos’”<sup>9</sup>

Podríamos a su vez afirmar que, así como la escritura es una amenaza no sólo para la memoria sino también para la sabiduría misma, del mismo modo la historia puede no sólo ser un exceso de memoria sino también atentarse contra la vida. Platón habla del *cultivo de la memoria*. Esta noción de *cultivar* me parece estrechamente vinculada con la historia como

utilidad para la vida, donde la memoria sea una capacidad viva y dinámica, capaz de cultivar y cosechar lo que resulta útil para la vida, y capaz de dejar morir todo aquello que significa un obstáculo, un impedimento para la vitalidad del hombre. Ricoeur toma esta idea platónica, la aplica al pensamiento de Nietzsche, y afirma que “para la verdadera memoria, la inscripción es siembra, sus palabras verdaderas son ‘simientes’ (spermata). Ésta es, pese al parentesco entre logoi, la diferencia entre la memoria viva y el depósito muerto”.<sup>10</sup> Ambas memorias representan intentos por luchar contra el olvido, siempre al acecho. Ricoeur las considera hermanas, una legítima y la otra abusiva, en base a la utilidad de la una para con la vida y el perjuicio que la otra representa para el dinamismo de la vida.<sup>11</sup>

Como ya mencionamos, Nietzsche considera que tanto el elemento histórico como el no-histórico resultan necesarios para la salud de toda vida. Sin embargo, si bien afirma la necesidad de ambos, en la *Segunda intempestiva* tiende a enfatizar sobre todo la necesidad del elemento no-histórico, principalmente para contrastar con la fuerte impronta que tenían los estudios históricos en ese momento; por eso insiste en los peligros que acarrearían si no se considera también la necesidad de lo no-histórico. El exceso de cualquiera de los dos elementos resulta dañino para la salud de la vida.

Nietzsche contrapone vida con conocimiento. Para él la sabiduría no equivale a una vida feliz. En este sentido, los hombres supra históricos, para quienes “el pasado y el presente son uno y el mismo, esto es, típicamente semejantes en toda su diversidad y, como omnipresencia de tipos eternos (...) así el pensador supra histórico ilumina toda la Historia de los pueblos y los individuos desde dentro”.<sup>12</sup> Este tipo de pensador es capaz de abstraerse de su condición histórica y verla desde fuera. Puede ser que estos hombres sean más sabios, pero carecen de vitalidad, no ponen sus conocimientos al servicio de la vida. Nietzsche halaga la ignorancia de quienes no son hombres supra-históricos pero sí son capaces de tomar los hechos históricos como algo vivo. Sostiene la tesis de que al reducir un conocimiento histórico a uno meramente cognoscitivo, privado de vitalidad, este conocimiento es, para el que lo conoce de este modo, un conocimiento muerto.<sup>13</sup>

Retomando esta distinción entre hombre no-histórico y supra-histórico, Ricoeur interpreta estas nociones nietzscheanas.

“No-histórico” está asociado al “arte y fuerza de olvidar” y de encerrarse en un horizonte limitado (...) En cuanto a lo “suprahistórico”, desvía la mirada

del devenir y la lleva hacia los poderes dispensadores de eternidad que son el arte y la religión. Desde ese momento, es la ciencia la que habla aquí de veneno, por lo que odia estos poderes, en la misma medida en que odia el olvido en el que sólo ve la muerte del saber”.<sup>14</sup>

El olvido del hombre no-histórico es un olvido *rumiante*, diferente del olvido histórico. En cambio, el hombre suprahistórico busca salirse del plano de lo temporal en el que se halla inmerso; el arte y la religión logran ubicarlo en un plano nuevo, el de la eternidad, y es desde ese nuevo lugar desde donde mira el correr de los tiempos, la historia.

### 1.3 Olvido e historia

En Nietzsche el olvido aparece esbozado no sólo como un defecto de la memoria, como una contracara pasiva de la misma, sino que el olvido aparece considerado más bien como una facultad por sí misma, una facultad activa que no es ya un desperfecto, una falla de la memoria sino que cumple una función propia y necesaria para la vida. Si bien, como vimos, resulta sumamente difícil hablar del olvido sin hablar de la memoria y viceversa, esta dificultad no se debe al hecho de que ambos sean aspectos de una misma realidad.

Ricoeur, viendo esta noción de olvido activo planteada por Nietzsche, profundiza en este aspecto. Si bien en una primera instancia resulta conveniente definir a la memoria como lucha contra el olvido, si se sigue en esta línea pronto se descubre que una memoria sin olvido resulta aberrante. Un ejemplo de lo terrible que resultaría una memoria perfecta, que no olvidara nada, lo vemos ilustrado en el cuento de Borges, *Funes el memorioso*.<sup>15</sup> Una memoria así haría que todo momento pasado sea recordado y vivido como presente; no habría una delimitación clara en la distancia que separa el hecho pasado del presente. El olvido parecería ser en parte responsable de este reconocimiento del hecho pasado como tal, es decir, pasado, distante, ausente.

En relación con esta ausencia, Ricoeur menciona dos tipos de olvido diferentes. La ausencia remite siempre a una huella. Ahora bien, hay una clase de olvido que es *destructor de huellas*, es un olvido definitivo, ya que la huella es la marca que había dejado el pasado, y sin huella que indique el paso por allí de algún hecho, el olvido es irreversible. Este olvido inexorable “no se limita a impedir o a reducir la evocación de los recuerdos (...) sino que trata de borrar la huella de lo que hemos aprendido o vivido”.<sup>16</sup> Este

olvido es una clara amenaza contra la memoria, pero puede justificarse su sacrificio si se lo hace con el objetivo de preservar la integridad y salud de la vida. En cambio, hay un segundo tipo de olvido, que denomina *olvido de reserva*; en éste la huella permanece latente, dejando abierta la posibilidad al recuerdo, es un olvido *reversible* que abre la posibilidad a las ideas inolvidables.<sup>17</sup>

Según este autor, sólo hay olvido donde hubo huella, donde un hecho logró calar profundo y dejar una impresión, una marca en el sujeto. Así, cuando el olvido por destrucción de huellas es una amenaza para la historia y la memoria, su hermano, el olvido de reserva, constituye una herramienta tanto para la historia como para la memoria. El olvido es por un lado *el emblema de la vulnerabilidad de toda condición histórica*, pero también es a su vez remedio, pues como ya mencionamos una memoria sin olvido sería atroz y perjudicial para la vida. El olvido atenta contra la fidelidad del pasado que es objeto de la memoria, pero hay ocasiones en que la fidelidad histórica se debe sacrificar en virtud de la conservación de la salud del hombre inserto en el tiempo, en la historia.<sup>18</sup>

Distingue Ricoeur distintos estratos de olvido. Por un lado vemos lo que el psicoanálisis denomina *represión*, que es un olvido pasivo que intenta ocultar un hecho, remitiéndolo al inconciente, recubriéndolo con otra cosa puesta en su lugar. Hay también un olvido ubicado entre el totalmente pasivo y el totalmente activo, el *olvido evasivo*. Consiste en un no querer recordar, en una voluntad de no querer saber; es pasivo en cuanto implica un déficit en el trabajo del recuerdo, pero es también activo, en cuanto implica un no querer saber. Resulta así que es entonces sujeto de responsabilidad, pues ignora algo que sabe que debería saber, es negligente, es una ignorancia culpable. Por último, encontramos el *olvido selectivo*, que es puramente activo: no podemos recordar todo, y es por ello que se hace una selección de aquello que consideramos que debe ser recordado; no toda huella debe ser seguida.<sup>19</sup>

Al igual que Nietzsche, Ricoeur llega a la conclusión de que, frente a la imposibilidad de recordarlo todo, “la ‘escritura de la historia’ (...) debería caracterizarse por un *uso razonado del olvido* implicado en el trabajo del recuerdo”.<sup>20</sup>



#### 1.4 Memoria y olvido en la historia monumental, anticuaria y crítica

Siguiendo el planteo de Ricoeur, podemos analizar las tres posturas que plantea Nietzsche a la hora de hacer historia a la luz de esta relación íntima entre memoria y olvido, y el equilibrio entre ambas, necesario para que la historia resulte útil para la vida. Si bien Nietzsche afirma que un exceso de historia es perjudicial para la vida, establece también la necesidad de la historia para la misma. Menciona tres sentidos en los que la historia pertenece al ser vivo: “le pertenece como alguien que necesita actuar y esforzarse, como alguien que necesita conservar y venerar, y, finalmente, como alguien que sufre y necesita liberarse”.<sup>21</sup> El primer sentido puede identificarse con la historia que denomina como *monumental*, el segundo con la historia *anticuaria*, y el tercero con la historia *crítica*. No son tres tipos diferentes de historia, totalmente incompatibles entre sí, sino que cada uno cumple una función propia. De hecho, el absolutizar cualquier de ellos siempre resulta dañino para la vida.

Tenemos por un lado la historia *monumental*. En esta historia, lo que la memoria conserva y atesora son los recuerdos de los grandes hombres y sus hazañas; dejando en el olvido los pequeños hechos y también los pequeños hombres. En la medida en que esta historia sirva de inspiración y fomente la creencia de que si las grandes hazañas han sido posibles en el pasado pueden volver a serlo en el futuro, mantiene su utilidad para la vida. Así, promueve la actividad y el esfuerzo, y en este sentido es vitalizadora. Este es el aspecto positivo de esta visión de la historia, la historia de los grandes hombres, y debe adoptarse en la medida en que cumpla esta función útil, que promueve la vida. Puede suceder que un exceso de historia monumental, en la que sólo logra pervivir lo grande desligado de todas las causas que condujeron a ese hecho loable, sin considerar todos los sufrimientos, sacrificios y pérdidas que éste significó, y considerando así el efecto de manera independiente de sus causas, conlleve a un daño para la vida. Puede conducir a la búsqueda de resultados inmediatos, y quien no logra ver que sus acciones repercuten de manera inmediata puede percibir deterioros en su personalidad.<sup>22</sup> Si se llama a esta imitación se debe tener en cuenta que los grandes hombres llegaron a serlo siendo ellos mismos, no tratando de imitar a otros hasta el punto de que su propia identidad se perdiera.

“Cuando la consideración monumental del pasado domina sobre las otras maneras de considerar la historia (...) sufre el pasado ese mismo daño:

grandes partes de éste se olvidan, se desprecian, constituyéndose algo parecido a una corriente gris continua en la que solo hechos particulares previamente adornados se alzan como archipiélagos aislados”.<sup>23</sup>

Cuando el único criterio para determinar qué es digno de recuerdo y qué debe perderse en el olvido es el de la historia monumental, vemos que se condenan al olvido hechos que tal vez eran demasiado pequeños, irrelevantes para esta historia, pero que contribuían al fluir histórico. La memoria parece no ser fiel a la historia cuando prescinde de ellos y erige monumentos, pues estos grandes monumentos se apoyan muchas veces en hechos que ella misma exilió a las oscuras profundidades del olvido.

Una segunda manera de considerar la historia es la *anticuaria*. Esta forma de hacer historia parece girar en torno a la búsqueda de documentación, a la conservación de todo el pasado. El mismo Nietzsche resalta entre sus cualidades “una capacidad de olfatear huellas casi extinguidas”.<sup>24</sup> Se ve cómo, al igual que en el olvido de reserva, esta historia va detrás de aquellas huellas latentes e intenta traerlas de vuelta al ámbito de la memoria. Esta búsqueda parecería corregir el defecto de una historia monumental en exceso, donde sólo permanece aquello cuya huella es evidente. Sin embargo, al igual que con la historia monumental, un exceso de historia anticuaria se revela también como una amenaza para la vida. Se convierte en un exceso de memoria, en el que se considera todo dato de manera idéntica, sin destacar aquellos hechos que resulten más relevantes. Es tan intensa la búsqueda de las huellas, que termina por ahogar todo instinto vital, volcándose enteramente al pasado. Nietzsche denomina a este vicio como *insaciable curiosidad*, opuesto a la estudiosidad. Es un afán por la obtención de meros datos históricos. Conserva el pasado, pero termina considerándolo como digno de veneración en su totalidad, conduciendo a un rechazo de lo nuevo y cambiante. Congela la vida en el pasado.

“Cuando la historia sirve a la vida pasada socavando la vida posterior y suprema, cuando el sentido histórico no conserva ya la vida, sino que la momifica, entonces muere el árbol de manera antinatural: pereciendo lentamente de la copa a las raíces, para, finalmente, atacar a la misma raíz”.<sup>25</sup>

En su afán por conservar la vida, conserva todo el pasado de la vida, pero no engendra vida nueva. Al rechazar todo lo nuevo y cambiante, la copa del árbol, va de a poco matando al árbol por completo, pues lo antiguo sólo es vital si permite iluminar y fomentar lo nuevo; así, al negarle al pasado esta función de vitalidad termina muriendo también la raíz antigua

del árbol. Se inmortaliza lo viejo por el simple hecho de ser viejo, y así ya no sólo son inmortales las grandes figuras de la historia monumental, sino todo hecho pasado.

Este exceso de memoria constituye el peligro que subyace latente en toda historia anticuaria. Sin embargo, Ricoeur afirma que existen algunas cosas que aunque queramos olvidarlas no podemos porque quedaron abiertas, es decir, vinculadas a otro, no depende ya totalmente de nosotros. Esta dependencia obedece no sólo al vínculo con el otro, sino también, según Nietzsche, a la fuerza de la personalidad de cada uno. Es a partir de este punto donde luego introduciremos las nociones de promesa y perdón, y su vínculo con la memoria y el olvido.

Por último, Nietzsche menciona la historia *crítica*. A diferencia de las otras dos maneras de hacer historia, ésta posee una objetividad que la caracteriza: contextualiza las grandes figuras y hechos de la historia monumental y juzga qué elementos de la anticuaria son útiles para la vida y deben ser conservados. Parecería haber entonces un equilibrio entre memoria y olvido en esta tercera manera de presentar la historia. Así, la historia crítica conserva el pasado útil para la vida y desecha todo aquel pasado que la amenace; aparece como una síntesis equilibrada entre el exceso de olvido de la monumental y el excesivo recuerdo de la anticuaria.

Nuevamente podemos ubicar aquí también cosas que queremos olvidar porque se presentan como amenazas para la vida, pero por más que uno tenga la fuerza necesaria, ésta parece no bastar, pues es un olvido que ya no depende solamente de las propias fuerzas.

“En la medida en que somos el resultado de generaciones anteriores, también somos el resultado de sus aberraciones, pasiones y errores; no es posible liberarnos completamente de esta cadena. Pese a juzgar estas aberraciones y estimarnos emancipados de ellas, el hecho es que no puede eliminarse que también procedemos de ellas”.<sup>26</sup>

El mayor atentado contra la vitalidad que intenta fomentar este tipo de historia se encuentra en una excesiva objetividad. Tal objetividad, capaz de juzgar todo hecho histórico como mero fenómeno histórico, termina convirtiéndose en dañina para la vida, pues, por más que lo intente el hombre es parte de la historia; no puede colocarse por fuera y juzgarla fríamente porque es algo que lo involucra a él mismo, y en la medida en que lo involucra puede juzgar sobre su utilidad para la vida. Este exceso conduce

a una condena de todo el pasado, también de aquél que es fuente de vitalidad.

## 2. PROMESA Y PERDÓN

La historia crítica condena todo el pasado. Es necesario para la vida, para su dinámica y su fuerza, en muchas ocasiones, olvidar una falta cometida, perdonar. Sin injusticia no habría necesidad de perdón. Implica un desligarse de algo, librarse de las ataduras que impiden, detienen o demoran el desarrollo de la vida.

Por otro lado, la promesa parece tender a la ligadura, a un atarse voluntariamente. Está volcada hacia el futuro. Es por esta tendencia al futuro que encontramos la promesa, y que la vinculamos con la capacidad de memoria.

Si bien considero que Ricoeur coincide en gran medida con Nietzsche en cuanto a su concepción de la promesa y el perdón, creo que hay también grandes diferencias en cuanto a la valoración de estas nociones en ambos autores.

### 2.1 Falta, culpa, responsabilidad

En la *Genealogía de la moral* Nietzsche trata el tema del origen de la culpa. Según su estudio, “el capital concepto moral ‘culpa’ (*Schuld*) procede del muy material concepto ‘tener deudas’ (*Schulden*)”.<sup>27</sup> Así, se remonta a la relación entre acreedor y deudor, resaltando las situaciones en las que el acreedor no es capaz de saldar su deuda. Era en esas situaciones, afirma, en que se reemplazaba la deuda material por una sensación de bienestar que producía en el acreedor el dolor del otro; es en esta relación entre deudor y acreedor donde por primera vez se miden los hombres entre sí. En la medida en que hacer sufrir produce esta sensación de bienestar parece que el sufrimiento es compensación de la deuda. De esta manera, al relacionar todo con un precio, surgió para Nietzsche una escala de valores, que después sería transportada al campo moral.<sup>28</sup>

La falta, la culpabilidad, son imputadas a alguien; se hace a esa persona responsable de dicha falta. De lo contrario, si la falta permaneciera desvinculada de un agente, no habría compensación de la deuda, compensación por la falta.<sup>29</sup>

Parece que una primera distanciación se produce entre Nietzsche y Ricoeur: este último, si bien en cierta medida toma la noción de falta en relación a una deuda, la considera más bien la transgresión de una regla. El hacer sufrir que produce bienestar en Nietzsche no es tomado en cambio por Ricoeur, quien ve en esto un signo de venganza y no de perdón, de deuda saldada. La pena parece ser para Nietzsche la única salida. Si en alguna situación un acreedor hace la vista gorda y deja pasar alguna deuda es porque ésta no significa para él ninguna amenaza; su capital es tan grande que resulta hasta inconveniente ir detrás del deudor, y por eso ‘perdona’ la deuda. Ésta es la única acepción de perdón valorada por Nietzsche, la única que no es signo de debilidad sino de fortaleza.<sup>30</sup>

Aunque Ricoeur comparte terreno con Nietzsche, creo que su valoración positiva del perdón supera a la de Nietzsche. Por este motivo, al analizar la cuestión del perdón, lo haré siguiendo la concepción de Ricoeur y sólo de manera tangencial y como punto de comparación intervendrá la visión de Nietzsche.

## 2.2 *Olvido y perdón*

El perdón aparece allí donde hay una falta que no puede ser olvidada y que paraliza la vitalidad del hombre. Como ya mencionamos, se vincula un “qué” del recuerdo (falta) con un “quién” de la memoria, el sujeto responsable, el agente.<sup>31</sup>

La falta tiene como consecuencia un daño al otro; es, en este sentido de dañino, un acto malo, una experiencia negativa. Hay así una relación según Ricoeur entre falta y mal, afirmando a su vez que es la posibilidad de evitar ese mal lo que hace en última instancia a un sujeto responsable, pues si bien existe un mal siempre presente en la experiencia, parecería que esto no fue siempre así, sino que hubo un orden primordial en el que el mal se mostraba como fundamentalmente contingente. El perdón entraría como secuela de un estado ordenado primordial.<sup>32</sup>

El perdón es para Ricoeur símbolo de la grandeza del hombre, del orden originario de su naturaleza. Para Nietzsche es debilidad, es invención del débil disfrazada bajo el rótulo de virtudes como magnanimidad y clemencia.

Ricoeur considera la *culpabilidad moral en relación con lo imprescriptible, la culpabilidad política y la moral*. Es ésta última en la que

vamos a detener nuestra atención. En el plano moral, ubica la raíz de la culpabilidad en una voluntad mala, una voluntad que es personal. En este plano encontramos la voluntad de no querer saber, de no querer ver; en ellas juega un rol fundamental el olvido, que intenta impedir que ingresen al ámbito de la memoria.<sup>33</sup>

Para poder perdonar es necesario *desligar al agente de su acto*. Mediante la confesión, el culpable toma sobre sí su falta, esa falta que es un peso del que no puede librarse por su cuenta. Queda así vinculado el agente a su acto, y ambos quedan vinculados con la persona que dispensa el perdón. Si se logra esa desvinculación entre el sujeto y su acto, se perdonaría así al culpable pero se condenaría su falta. Esta disociación parece imposible para Derrida, para quien significaría “perdonar a un sujeto totalmente distinto del que cometió el acto”.<sup>34</sup> Para Ricoeur, en cambio, a pesar de sus actos, la capacidad de compromiso del hombre parece mantenerse. Esta separación implica un acto de fe, una confianza puesta en que una vez perdonado el sujeto, éste podrá comprometerse a una *regeneración del sí*, continuando con el desarrollo de su vida que se había cruzado con el obstáculo de la culpa. Implica por parte del sujeto perdonado un arrepentimiento.<sup>35</sup> Ya no nos encontramos en el nivel de acreedor-deudor planteado por Nietzsche.

Siguiendo a Kant, Ricoeur afirma que “por muy radical que sea el mal (...) no es originario. Radical es la ‘inclinación’ al mal; originaria es la ‘disposición’ para el bien”.<sup>36</sup> Al tratarse de un hecho originario, en la disposición al bien reside la posibilidad de su *restablecimiento de fuerza*; así, por la profundidad de esta disposición, en la lucha contra la radical inclinación al mal, esa fuerza originaria que no muere restablece sus fuerzas a través de la posibilidad del perdón.

A la luz de los estudios de Ricoeur, veamos brevemente algunas consideraciones nietzscheanas acerca del olvido y el perdón. Por un lado, en la activa fuerza del olvido encuentra Nietzsche la posibilidad de hallar un poco de silencio, de *tabula rasa* de la conciencia, dando lugar al crecimiento de la vida. Más aún, afirma que “sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*”.<sup>37</sup> Ya lo habíamos visto en relación a la historia: tanto la memoria, de manera evidente, como el olvido, tal vez de una forma menos manifiesta, son necesarios para la vida. Creo que si bien él no lo entiende quizá de esta manera, el olvido del que está hablando está muy vinculado al

perdón, como veíamos en Ricoeur, como una renovada confianza, como un nuevo inicio.

Otro elemento a considerar es la noción de “pena”, muy presente en la *Genealogía de la moral*. Aquí la pena tiene, entre otras múltiples funciones, la de erigirse como fuente y origen del sentimiento de culpabilidad; no surge la culpa de un reconocimiento del mal cometido sino frente a la posibilidad de la pena que conlleva. A diferencia del perdón según Ricoeur, la pena en Nietzsche genera rencor que conduce con frecuencia a sentimientos y deseos de venganza; nada más alejado del perdón que propone Ricoeur. El perdón implica la capacidad de olvidar. El rencor, por su parte, imprime un fuerte recuerdo en la memoria: es la conservación de éste en la memoria lo que permite la gestación del resentimiento que conduce a la venganza.<sup>38</sup>

Retomando la idea de historia y en relación con la deuda, Nietzsche afirma que todo presente se sabe consciente de su deuda con el pasado, con sus antepasados. El temor al antepasado y su poder exige del hombre presente sacrificios para saldar esa deuda. Muchas veces, este temor a los antepasados que terminan por ser divinizados, genera para con ellos una deuda insalvable, una deuda con Dios, cuyo peso resulta agobiante para el hombre. En esta concepción, donde particularmente Nietzsche tiene en mente al cristianismo, la encarnación de Dios solo aumenta el sentimiento de culpa.<sup>39</sup> Pero a mayor culpa, a mayor gravedad de la falta, hay también mayor perdón y en última instancia mayor amor. Ricoeur parece haber entendido esto mejor que Nietzsche, para quien resulta irritante que Dios, sumamente poderoso, no se haya guiado por su fuerza sino por su amor al hombre, hasta el punto de asumir la condición humana y sus debilidades. Al no entender qué es el perdón, resulta sumamente difícil comprender qué es el amor, y viceversa.

### 2.3 Promesa y memoria

La promesa, tanto en Nietzsche como en Ricoeur, es en cierto sentido un movimiento que va en contra del olvido.

“Este animal olvidadizo por necesidad (...) ha criado en sí una facultad opuesta a aquella, una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso en algunos casos, -a saber, en los casos en los que hay promesas; por lo tanto, no es, en modo alguno, tan solo un pasivo no-poder-volver-a-librarse de la impresión grabada una vez (...), sino que es un activo no-

querer-volver-a-librarse, un seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la voluntad*".<sup>40</sup>

Así como el perdón es un olvido que permite el desligamiento con el pasado, la promesa es el fruto de la memoria que permite permanecer ligado a través del tiempo; ata el futuro del hombre, dispone de él.

Nietzsche ve en la promesa la posibilidad de la relación ya mencionada entre el acreedor y el deudor. Esta relación se establece porque el deudor promete saldar su deuda, se compromete. La ruptura de este compromiso da luego lugar a la satisfacción de la deuda a través del hacer-sufrir. Así, promesa y sufrimiento entran en relación, siguiendo lo que él considera un axioma de la psicología más antigua, Nietzsche afirma que "para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria".<sup>41</sup> La promesa ocupa principalmente este lugar en el pensamiento de Nietzsche.

Si bien a grandes rasgos resulta evidente por qué se vinculan por un lado olvido y perdón, y por otro lado, memoria y promesa, en la *Genealogía* encontramos una relación entre perdón y memoria. Sólo puede perdonar, querer olvidar, aquél que recuerda la falta que padeció. Sin un uso previo de la memoria, no podría darse en el perdón el uso posterior del olvido. Un ejemplo provisto por Nietzsche es Mirabeau, "que no tenía memoria para los insultos ni para las villanías que se cometían con él, y que no podía perdonar por la única razón de que –olvidaba".<sup>42</sup>

Si bien Ricoeur comparte un fondo común con Nietzsche, su concepción de la promesa difiere bastante de la nietzscheana. La promesa viene a intentar devolver el hombre a su curso, a su disposición al bien, una vez cometida alguna falta. La promesa reafirma la originaria disposición al bien frente a la radicalidad de la inclinación al mal. Es la confianza en que el hombre es capaz de comprometerse en sus actos futuros, es esta promesa de restauración en la que se fundamenta en gran parte la posibilidad del perdón. Tanto la promesa como el olvido fundan la interrelación entre seres humanos. Así, no sólo hay una relación entre olvido y perdón, memoria y promesa, sino que el olvido del perdón implica una memoria previa y, a su vez, es en la memoria de la promesa donde se apoya la posibilidad del perdón.



### 3. CONCLUSIONES

En primer lugar, quisiera destacar los grandes aportes del pensamiento de Nietzsche sobre los temas tratados en este trabajo. Por un lado, su concepción innovadora acerca del olvido como facultad activa, y no sólo como mera falla de la memoria. Su consideración positiva del olvido fue lo que motivó en un primer momento la elección de la temática para el presente escrito. Rescató al olvido de la negatividad en que se lo suele encontrar. Por otro lado, también su advertencia tanto sobre el uso del olvido como de la memoria, planteando que ambos son necesarios para la vida y ubicando a cada uno en su lugar correspondiente, previniendo de los peligros que conllevan sus respectivos excesos. Otro aspecto positivo fue, a mi criterio, la incorporación del elemento supra-histórico, también necesario para la vida, que muestra que a pesar de que el hombre se ve inmerso en la temporalidad hay algo en él que busca e intenta desligarse de las cadenas del tiempo.

En cuanto al perdón y la promesa, si bien comparto la posición de Ricoeur en cuanto a estos temas, considero que los aportes de Nietzsche fueron indispensables para la elaboración posterior que hizo Ricoeur de ellos, quien trabaja en parte sobre bases que fueron sentadas por Nietzsche.

Resultó difícil trabajar con estos temas porque el estudio de alguno de ellos siempre me remitía a alguno de los otros, y en muchos casos a más de uno. Creo que esta estrecha relación es reflejo de la unidad intrínseca del hombre. Al reconocer Ricoeur una dimensión que supera lo histórico, ya esbozada en Nietzsche, sus estudios adquirieron mayor profundidad. Así, en él, tanto el perdón y la promesa se elevan más allá de los límites impuestos por Nietzsche; el arte y la religión, tal como los propone Ricoeur, parecen ser también ajenos a estas fronteras, y son objeto en él de una consideración positiva que no se encuentra en Nietzsche.

El perdón y la promesa, que manifiestan esa original disposición al bien, son también, en cierto sentido, obras de arte, frutos de la creatividad y originalidad del hombre. Sólo hay un animal capaz de hacer promesas, y es el mismo animal que es capaz de perdonar.

El carácter original del perdón es rescatado por Derrida: “[El perdón] debería seguir siendo excepcional y extraordinario, a prueba de lo imposible: como si interrumpiera la corriente ordinaria de la temporalidad histórica”<sup>43</sup>.

Según mi parecer, el perdón y la promesa tienen rasgos característicos del elemento supra-histórico. Interrumpen en cierta manera el curso del tiempo: la promesa adquiere un dominio singular sobre el futuro, y el perdón logra cortar ligaduras con el pasado; este dominio sobre el tiempo manifiesta la singularidad del hombre y su afán por escapar, aunque sea momentáneamente, de su finitud.

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, 40.

<sup>2</sup> Cf. Ibid. 41.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid. 43.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid. 45.

<sup>8</sup> Cf. RICOEUR, P., *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2004, 182-183.

<sup>9</sup> PLATÓN, *Fedro*, Ed. Orbis, Barcelona, 1984, 275<sup>a</sup>.

<sup>10</sup> RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, 186.

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*

<sup>12</sup> NIETZSCHE, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, 50.

<sup>13</sup> Cf. *ibid.* 51.

<sup>14</sup> RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, 384.

<sup>15</sup> Cf. *ibid.* 532.

<sup>16</sup> RICOEUR, P., *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Ed. Arrecife, Madrid, 1999, 53.

<sup>17</sup> Ibid. 536.

<sup>18</sup> Ibid. 374-375.

<sup>19</sup> Cf. RICOEUR, *La lectura del tiempo pasado*, 59-60.

<sup>20</sup> Ibid. 60.

<sup>21</sup> NIETZSCHE, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, 52.

<sup>22</sup> Ibid. 54 – 58.

<sup>23</sup> Ibid. 57.

<sup>24</sup> Ibid. 61.

<sup>25</sup> Ibid. 63-64.

<sup>26</sup> Ibid. 66.

<sup>27</sup> NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, Ed. Libertador, Buenos Aires, 2011, 65.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.* 65-77.

<sup>29</sup> Cf. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, 588.

<sup>30</sup> Cf. NIETZSCHE, *Genealogía de la moral*, 79.

<sup>31</sup> Cf. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, 585-588.

<sup>32</sup> Ibid. 592-594.

<sup>33</sup> Ibid. 607-609.

---

<sup>34</sup> DERRIDA, J., "Le siècle et le pardon", en *Le Monde des Débats*, diciembre de 1999. Citado por RICOEUR en *La memoria, la historia, el olvido*, 628.

<sup>35</sup> Cf. *La memoria, la historia el olvido*, 627-629.

<sup>36</sup> Ibid. 630.

<sup>37</sup> *Genealogía de la moral*, 59.

<sup>38</sup> Cf. Ibid. 89-93.

<sup>39</sup> Ibid. 101- 104.

<sup>40</sup> Ibid. 59.

<sup>41</sup> Ibid. 62.

<sup>42</sup> Ibid. 38.

<sup>43</sup> DERRIDA, op. cit., citado por RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, 599.