

¿Negar o dejar ir? Aportes nietzscheanos al fenómeno de la memoria

Jorge Díaz Gallardo¹

RESUMEN: Frente a las narrativas contemporáneas emanadas de ciertas formas institucionales de la memoria, aquellas que crean una “historia oficial” o una supuesta “verdad histórica”, el pensamiento de Nietzsche nos ofrece herramientas para criticar esas narrativas y vislumbrar una relación de cuidado con nuestro pasado, para configurarnos en una comunidad que es suficientemente responsable para relacionarse con él desde un olvido emancipatorio, que extirpe los afectos nocivos que han generado individuos poco confiables, violentos y dependientes. Es en *De la genealogía de la moral* (1887) donde Nietzsche despliega su crítica a esas formas institucionales, misma que se presenta en tres principales formas bajo las que Nietzsche conceptualiza nuestra relación con el pasado: culpa, resentimiento y olvido. Las primeras dos representan lo que llama “memoria de la voluntad”, esto es, objetivaciones de la memoria y el olvido en una forma institucionalizada que llamamos “Historia”. Por otro lado, en el olvido Nietzsche observa una facultad para ir más allá de esa memoria colectiva u oficial, abriéndonos a una relación libre, creadora y responsable con nuestro pasado. Lo cual habrá de pasar por la constitución de otro tipo de memoria y el reto de conservar el pasado en esa transformación.

PALABRAS CLAVE: Pasado. Memoria de la voluntad. Olvido. Resentimiento. Cuidado.

INTRODUCCIÓN

Moral e historia son dos conceptos clave para responder a una interrogante que atraviesa de principio a fin la filosofía de Nietzsche: *cómo se llega ser lo que se es* (EH, Porqué soy tan inteligente, 9)². La moral, entendida como una “semiótica de los afectos” (MBM, 187), es la herramienta que permite leer la tabla de valores de un pueblo – su moral – como la expresión de una específica configuración histórica del ámbito afectivo-pulsional que yace debajo de la aparición de todo valor; dicha configuración justamente sólo puede ser leída en su devenir histórico, nunca de manera esencial. De aquí que no se trate de responder *qué* somos, sino *cómo* hemos llegado a ser los que somos. *Cómo* han llegado a predominar ciertos afectos-valores frente a otros, *cómo* han estructurado nuestra subjetividad y *qué* posibilidades se abren

1 Doctorando en Filosofía Contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Profesor por asignatura en el Colegio de Filosofía de la misma facultad. E-mail: jorgediazgallardo3@gmail.com

2 Nos servimos de la edición de la obra completa de Nietzsche realizada por el equipo editorial dirigido por Diego Sánchez Meca, por lo que colocamos únicamente la abreviatura de la obra de Nietzsche citada, el título del apartado cuando se da el caso, así como el número de aforismo correspondiente o página correspondiente a dicha edición: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (UPH), *La gaya ciencia* (GC), *Aurora* (A), *El caminante y su sombra* (CS), *De la genealogía de la moral* (GM). Para las demás obras de Nietzsche nos servimos de la edición de Andrés Sánchez Pascual, siguiendo las mismas indicaciones anteriores: *Más allá del bien y del mal* (MBM), *Ecce homo* (EH), *Así habló Zaratustra* (Z). Además, tenemos siempre presente la *Digitale Kritische Gesamtausgabe* para la comparación con los textos en el idioma original.

de la configuración de nuestro ser a partir de otros: *cómo llegar a ser otros de los que somos ahora*, esa es la cuestión. Pensar estas preguntas frente a la expansión y proliferación de las *condiciones de precariedad* [*precariousness*] (ATHANASIOU, BUTLER, 2022, pp. 31-32) y de desposesión actuales, se convierte en una tarea crucial, un auténtico ejercicio “intempestivo” [*Unzeitgemässe*] que obre “*contra el tiempo, sobre el tiempo y a favor de un tiempo futuro*” (UPH, Prólogo, 696).

Ante esto, quisiéramos atender a las formas principales que surgen de la lectura de Nietzsche del pasado enmarcadas en la relación: memoria/olvido. Nuestro propósito será mostrar cómo estas formas de aproximación al pasado configuran nuestra relación con el presente y cómo esas formas de acceder al pasado implican cualquier idea de futuro posible. Por consiguiente, no buscamos llegar a una interpretación definitiva del pasado, sino a un acercamiento que nos permita utilizarlo críticamente para responder o repensar los problemas de nuestro tiempo (VELÁZQUEZ, 2017, p. 171).

1 NIETZSCHE FRENTE A LA HISTORIA

Ahora, la importancia de la historia radica en un doble sentido: por un lado, como medio, como forma de análisis para dar cuenta de una ontología del presente (FOUCAULT, 1999, p. 376); y, por otro lado, como frontera, como la condición que nos distingue de otros entes. La distinción sólo es analítica, ambos sentidos se co-implican, pues la historia define el campo de acción donde se juega nuestro mismo ser. Esto es claro al inicio de la *Segunda Intempestiva* (1874):

Esto significa que la necesitamos [la historia] para vivir y para actuar, no para apartarnos cómodamente de la vida y de la acción, ni para adornar una vida egoísta y una acción cobarde y mal. Queremos servir a la historia sólo en la medida en que ella sirve a la vida: pero hay un grado de practicar la historia y una valoración de la misma en que la vida se atrofia y degenera: un fenómeno cuya comprobación en los extraños síntomas de nuestro tiempo es ahora tan necesaria como acaso dolorosa. (UPH, Prólogo, 695-696).

Esta concepción se opone al modelo historiográfico que comenzaba a fraguarse en su época, una noción científica de la historia fundada en el imperativo del “como realmente ocurrió” [*wie es eigentlich gewesen*] (CARDOSO, 2000, p. 105), un hacer presente objetiva y conscientemente el pasado que proyecta la imagen estática de un tiempo pasado totalmente cerrado, dispuesto ahí para el historiador cual “caja de antigüedades” (HEIDEGGER, 2008, pp. 19-20). Para Nietzsche, este tipo de historia es paralizante y esteticista, oculta su anclaje existencial (HEIDEGGER, 2009, pp. 381-382), así como la articulación creativa del pasado, una historiografía artística que concibe al pasado como siempre abierto a una infinidad de formas de aprehenderlo (LEMM, 2010, pp. 472-474). Leemos un interesante paralelismo entre esta concepción y la noción arendtiana de la historia como “el proceso [...] en el que

siempre todo se convierte en otra cosa" (ARENDT, 2020, 163). Se podría decir, también, que se trata de una concepción "contra-histórica" de la historia que se enfrenta a la resignada creencia del pasado como dado (LEMM, 2010, p. 474).

Ahora bien, la historia remite a un concepto estructural como condición de posibilidad: la "memoria" [*Gedächtnis*]. Ella es justamente quien mantiene el pasado siempre presente, quien nos revela que "por muy lejos y muy rápido que corra [el ser humano], la cadena corre con él" (UPH, 1, 697). Para Nietzsche, la memoria marca la diferencia entre nuestro mundo y el mundo *ahistórico* del animal, quien vive sumido en el olvido (UPH, 1, 697). Esto no significa que el filósofo contraponga memoria/olvido como humano/animal, ni que valore uno por encima de otro. Por el contrario, su concepción de este rasgo distintivo valora positivamente la existencia olvidadiza del animal, una existencia libre del peso del pasado que se reinicia a cada momento. Es una de las dos posibilidades que se abren cuando Nietzsche formula la idea del *eterno retorno*, "el peso más pesado": vivir eternamente lo mismo sentido como el castigo de un demonio (GC, 341).

Más que la memoria, es el olvido [*Vergesslichkeit*] el que libera al ser humano, es el "remedio" [*Gegenmittel*] frente a la enfermedad histórica porque "es posible vivir, y aun vivir feliz, casi sin recordar, como lo muestra el animal; pero es totalmente imposible vivir sin olvidar" (UPH, 1, 698). Pero olvido no será aquí ausencia o pérdida de memoria, sino más bien un dejar ir el pasado (HATAB, 2008, p. 70). Lo cual será acentuado más de una década más tarde en *De la genealogía de la moral* (1887), donde Nietzsche tampoco lo pensará como una negación del pasado, como aquello que impide la historia, sino como eso otro de la memoria, una *desmemoria*.

Para Nietzsche este fenómeno es crucial para comprender cómo el ser humano abandonó definitivamente ese mundo ahistórico del olvido – nota distintiva de su animalidad –, para elevarse a un nuevo grado. Por ello, en el inicio del segundo tratado de *De la genealogía de la moral* – lugar donde aborda explícitamente el fenómeno de la memoria y el olvido – Nietzsche nos dice que:

Criar un animal que *pueda permitirse prometer* [*Ein Thier heratzüchten, das versprechen darf*] – ¿no es esa la labor paradójica que la naturaleza se ha propuesto respecto al hombre? ¿No es ése el verdadero problema *del* hombre? El que ese problema esté en buena medida resuelto tendrá que resultar tanto más sorprendente a quien sepa reconocer en su justa medida la fuerza que actúa en sentido contrario, la de el *olvido* [*Vergesslichkeit*] (GM, II, 1).

Con las primeras líneas, el filósofo señala el camino que habrá de seguir: la facultad de hacer y mantener promesas, es decir, la memoria, no es consustancial a la condición humana, sino que ha devenido históricamente. Así, al observar en el fenómeno del prometer el "verdadero problema del hombre [*Mensch*]", surge una fuerte similitud entre Nietzsche y la filosofía de la natalidad de Arendt, específicamente, en dos aspectos: por un lado, la noción

arendtiana del ser humano como comienzo libre de determinaciones externas, como *arkhein* (1995, p. 103), se asemeja en cierta medida al tipo de vida que posee el animal y, por tanto, a la noción de olvido nietzscheano como re-comienzo; y, por otro lado, la promesa aparece en ambos como aquello que produce “islas de certidumbre” frente a la imprevisibilidad de la acción humana como comienzo siempre nuevo (ARENDR, 2016, p. 265).

No obstante, en el caso de Nietzsche, esa previsibilidad fue forjada mediante prácticas dolorosas que terminaron con esa condición libre para sujetar al individuo a una narrativa hegemónica que, por ejemplo, rechaza lo animal al considerarlo inferior a lo humano, justificando así una lógica de sumisión y dominación sobre aquello que no participa de lo humano. Esto puede notarse en la relación histórica que hemos tejido con la animalidad, una relación basada en la explotación y el exterminio (CS, 57).

Tan sólo aquí podemos notar las consecuencias mortíferas de ciertas formas de aproximarnos al pasado, mismas que continúan vigentes en una específica política sobre la vida que encontró su paroxismo en el sacrificio de lo animal, de lo infrahumano, en los campos de exterminio o en la aparición de la categoría de *desechabilidad* de los cuerpos usada para clasificar a las víctimas del feminicidio y/o del narcotráfico (ATHANASIOU, BUTLER, 2022, pp. 31-33). Su primera forma aparece justamente en la formación de la memoria en el ser humano como forma de suprimir el olvido, de dejar atrás ese pasado animal para “criar a un animal que pueda permitirse prometer”. La cuestión, entonces, es ¿para qué se forjó una memoria ese animal olvidadizo que era el humano? Para dar cuenta de sí mismo, para dar respuesta de sí mismo frente a otro, para responsabilizarse.

2 MEMORIA Y SOBERANÍA

El olvido representa la singularidad de cada viviente, aquello que no puede ser compartido y, por tanto, el principal obstáculo para dar cuenta de uno mismo, un hecho que sólo ocurre en la presencia de otro que me interpela mediante la pregunta: ¿quién eres tú? (BUTLER, 2020, pp. 23-24) Para esto es necesaria la adopción de marcos impersonales que permitan la universalización de la experiencia individual, compartir esa singularidad, de modo que será necesario allanar eso incompartible, crear una identificación que nos permita decir: “este soy yo” (A, 34, 35, 99, 104).

La condición de posibilidad de este proceso yace en lo que Nietzsche nombra “memoria de la voluntad” [*Gedächtniss des Willes*], un “no-querer-deshacerse” activo del pasado (GM, II, 1) que al vincular la voluntad con un acto como el prometer crea un nuevo mundo donde se entrelazan pasado, presente y futuro, una “larga cadena de la voluntad que no puede ser rota” (Hatab, 2008, p. 73). Este mundo que emerge del entrelazamiento de las temporalidades atenta justamente contra la “estructura social [*Gesellschaftsbau*] de almas” (MBM, 12) que somos, contra nuestra pluralidad, singularidad, fluctuación e imprevisibilidad, es decir, contra nuestra animalidad para hacer de cada uno de nosotros un ser: “calculable, regular,

necesario, hasta en la representación que tenga de sí mismo, para en última instancia poder responder de sí *en cuanto futuro* hasta el punto en que lo hace quien promete” (GM, II, 1).

Así, la historia de la “memoria de la voluntad” es la “*historia de la procedencia [Herkunft] de la responsabilidad*” (GM, II, 2), la “crianza” [Züchtung] de un individuo capaz de identificarse y ser identificado como la fuente de acciones susceptibles de ser alabadas, censuradas, recompensadas y castigadas; de dar cuenta de sí mismo frente a las acusaciones que se le imputen. De este modo, la “memoria de la voluntad” aparece como la forma institucionalizada de la memoria y el olvido, una narrativa o historia oficial que tiene el propósito de producir un tipo de sujeto que abandone por completo su animalidad (que olvide), para configurarse en un *individuo soberano*: “igual sólo a sí mismo, el individuo liberado de la moralidad de la costumbre, autónomo, ultramoral (pues «autónomo» y «moral» se excluyen), en una palabra, encontraremos al hombre de la voluntad propia, independiente, duradera, que *se puede permitir hacer promesas [...]*” (GM, II, 2).

A diferencia de lo que suele pensarse, este no es un ideal nietzscheano; por el contrario, el filósofo rechaza este tipo de individuo al considerar – en un tono muy arendtiano – que la soberanía encubre la condición fundamental de nuestro ser (ARENDR, 2016, p. 264). Dicho ideal, más bien, es el ideal ilustrado, kantiano: un ser “liberado de la moralidad de la costumbre”, de la heteronomía de la “moral” [sittlich]; un ser autónomo, “ultramoral” [übersittlich]. En el individuo soberano descansa un modelo elitista y paternalista de la acción humana, pues el soberano es incapaz de reconocerse en aquellos que no se encuentren en su mismo estatus, desprecia a todos esos individuos que siguen atados a la tradición; su único acercamiento a estos se da por medio de la condescendencia, tender el brazo para que el individuo no soberano conquiste su emancipación.

El individuo soberano no sólo se basa en una falsa noción de la libertad de la voluntad, sino que también enmascara la condición relacional de los cuerpos, la lógica de la voluntad de poder como pura relacionalidad, responsabilizando de su destino a cada persona, obligándole a asumir la gestión – los riesgos – de su propio existir. Leemos aquí la paradójica construcción de un tipo de vida que sustenta la narrativa meritocrática actual, así como el paternalismo dirigido hacia ciertas personas y naciones.

Esto resulta más claro cuando atendemos al proceso de constitución de la “memoria de la voluntad”, un proceso violento, doloroso y cruel:

¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente? [...] Puede imaginarse que este antiquísimo problema no fue resultado precisamente con respuestas y medios delicados; tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su *mnemotécnica*. Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria – éste es un axioma

de la psicología más antigua (por desgracia, también la más prolongada) que ha existido sobre la tierra. (*GM, II, 3*).

Es la revelación de la existencia humana como una existencia des-poseída (ATHANASIOU, BUTLER, 2022, pp. 29-30), producto de lazos que la interpelan, la sujetan y la constituyen más allá de su voluntad y su consciencia en el plano mental, lingüístico, afectivo, social, político, etc. Son los efectos de la “memoria de la voluntad” (*GM, II, 1*). Por medio de ella se institucionalizan las formas de la vida social y política, generando así un tipo de individuo “soberano”. No obstante, esto es a costa del atrofiamiento y envenenamiento de las fuerzas creadoras del ser humano.

Así, desde el nacimiento estamos ya pre-dispuestos a obedecer de manera cuasi natural la tradición en la que se enmarcan las normas que determinan la sociedad en la que creceremos (*GC, 21*). Heredamos y adquirimos una forma de pensar, de sentir e incluso de hablar tanto del mundo externo como de nuestro mundo propio; carecemos, al nacer y durante el resto de nuestra existencia, de toda individualidad auténtica, ya que, a pesar de que consideremos que existen diferentes nociones sobre lo valioso o lo justo (*MBM, 228*), nociones que responden únicamente a la “identidad del yo”, lo valioso y lo justo para cada uno sólo es posible sobre la base aprehendida del pensar, el sentir y el hablar (*A, 103, 105*). Por ello, el bueno, el virtuoso, es aquel que “incorpora” [*einverleibt*] más fuertemente la moral, aquel que comete los sacrificios más difíciles de realizar (*A, 9*); el individuo, como tal, no es ni bueno ni malo, sino moral o inmoral, obediente o no (*GC, 21*).

Por otra parte, la aceptación de las costumbres no sólo depende de la educación, ya que podría pensarse que llegando a una edad adulta el individuo puede optar por rechazar la autoridad de la tradición (transformarse en un individuo soberano). Lo cual, sin embargo, no es muy común. Más bien, elegimos preservar dentro de nosotros la forma tradicional de valorar porque nos asusta el hacernos cargo de nosotros mismos, nos aterra tener que establecer nuevos juicios de valor desde nuestra interioridad, preferimos abandonar nuestra individualidad, transferirla para que los otros sean quienes se encarguen de nosotros (*A, 104*). Hay aquí una relación dependiente y paternalista con el pasado.

Por supuesto, el carácter des-poseído de la existencia humana, así como la concepción artística de la historia, perfila la producción de otro tipo de individuos, de otra forma de traducir la experiencia interior. Es el caso de la “mala conciencia” (*schlechtes Gewissen*). Ésta se conforma a partir de un proceso de interiorización de los afectos contraproducentes tanto para la comunidad como para el individuo mismo, “instintos” [*Triebe*] agresivos que, al no poder descargarse hacia el exterior, lo hacen hacia el interior del individuo (*GM, II, 19*).

La interiorización de tales “instintos” [*Triebe*] provoca un gran dolor en el ser humano porque lo colocan en un doble camino que lo hace sufrir: seguir sus afectos agresivos u ofuscarlos por medio de sus afectos sociales. Si elige los primeros, se condena a una vida en el exilio; mientras que si elige los segundos debe cargar con una dolencia perpetua. Por lo cual, al no tener otra opción que habitar bajo las normas de la sociedad, el individuo atenta

contra su propia animalidad, y con ello, contra todo lo que ella implica, de modo que el ser humano actúa una vez más motivado por el temor, más específicamente, por la valoración de dos tipos de sufrimiento expresados en el miedo: 1) temor al sufrimiento que provoca el hacerse responsable de sí mismo, así como a la soledad que traería consigo la aceptación de los afectos agresivos; y, 2) el temor al sufrimiento que se padecerá al renunciar a tales “instintos” [*Triebe*]; optando por el sufrimiento de la interiorización, el sufrir del individuo por el individuo (*GM*, II, 16).

Por consiguiente, la mala conciencia, como origen de la vida en comunidad, aparece en el momento fundacional del Estado como un momento de violencia ilegítima, de ruptura, que obliga a los individuos a someterse al poder estatal o a las formas institucionales de la vida social (*GM*, II, 17). No hay cabida para un pacto acordado de manera pacífica y voluntaria, tal como piensa Arendt y la tradición contractualista; sólo un acto de violencia que somete y domina a los miembros de la comunidad, mismo que posteriormente será reconfigurado en una forma de olvido, en la instauración de una determinada narrativa: la creación de una memoria histórica (LEMM, 2010, p. 89). Los héroes y heroínas nacionales, los monumentos que expresan un glorioso pasado, los parámetros para definir y conservar el patrimonio nacional o humano, surgen de la aplicación de la “memoria de la voluntad”. Una historia a contrapelo, una historia de los vencidos o una historia de carácter intempestivo como la aquí presentada, rompen con el relato creado por esa violenta forma de aproximarse al pasado.

3 LÓGICA DE LA COMPASIÓN

La lógica violenta que emana de esta aproximación también se expresa en valoraciones mucho más sutiles, consideradas como punto de partida o fundamento de la producción de individuos virtuosos. Para Nietzsche, el principal ejemplo es la “compasión” [*Mitleiden*]. Porque antes que ser una forma de aliviar o acompañar al otro en su dolor, es un afecto que posee una estructura dominante, pues la observancia del dolor del otro no conmueve, al contrario, desafía nuestra concepción como individuos soberanos, independientes, incommovibles, al revelarnos que: 1) se pone en duda la valoración que tenemos de nosotros mismos – lo que Nussbaum llama *estatus* (2018, p. 46)–, nos exponemos a ser llamados indolentes; 2) si no podemos asistir al otro, se pone de manifiesto nuestra impotencia y, con ella, se daña nuevamente nuestro estatus; 3) el dolor del otro es el recordatorio de nuestra propia miseria; 4) al observar en el otro un peligro despreciamos toda sensación negativa que provenga de él y nos ponemos a la defensiva, de modo que compadecemos del otro es una forma sutil de defendernos o vengarnos (*A*, 133; *Z*, “De los compasivos”; *MBM*, 92; *AC*, 7).

La compasión, pues, representa un daño a nuestro amor propio, a nuestro estatus. Si ayudamos al otro, lo hacemos guiados por una profunda ira contra él por ser la causa de nuestro malestar. Se trata de una forma disimulada de ira, pues ésta se basa en la necesidad de recuperar el control perdido o de sanar el estatus dañado. Si la ira recupera el control perdido por medio de una venganza traslúcida, la “compasión” [*Mitleiden*] lo hace mediante una venganza más sutil, pues en virtud de ella podemos restablecer un poder perdido, compadecer

a otros nos eleva por encima del compadecido, nos dice que éste depende absolutamente de nosotros y nos habla sobre el supuesto poder que tenemos sobre él (A, 133; Z, "De los compasivos"; *MBM*, 260).

Justamente, Sara Ahmed (2015, pp. 47-51) ha señalado cómo la circulación de este tipo de afectos en los países denominados primermundistas, teje una relación de dominación entre estos y aquellos países tercermundistas, pues estos son considerados como incapaces de salir por sí mismos de su estado de miseria, no son en sentido estricto soberanos, necesitan de la ayuda humanitaria, de la filantropía, para poder abandonar su condición de desposesión. Pero al partir de la condición relacional del compasivo y el compadecido, se apertura otra dimensión donde reconocemos la resistencia que puede generarse hacia esas formas de violencia y dominación. En el caso analizado, no sólo el compasivo desea incrementar o reafirmar su sentimiento de poder, también lo desea el compadecido: éste encuentra los medios para compensar su situación transfiriéndola al compasivo, compartiendo su sufrimiento. Por otra parte, si el compadecido es dañado por otros, aunque sea incapaz de vengarse directamente, encuentra una forma indirecta de hacerlo, encubre su no-poder-vengarse con un no-querer-vengarse; entonces, el compadecido, perdona (*GM*, I, 14).

La estructura del perdón supone una desigualdad entre el que perdona y el perdonado, ya que el primero se coloca en una posición moralmente superior a la del segundo, además, quien perdona atribuye directamente una culpa al perdonado, sin importar si él es consciente de las consecuencias de cada una de sus acciones o si éstas fueron cometidas intencionadamente. Así, el perdón constituye también una forma de la venganza, una relación resentida con el pasado que lo hace vivir a costa del futuro. Esto es visible en las formas de aplicación de la justicia actuales: se dirigen únicamente al castigo de los actos, a sellar una marca indeleble en todos los transgresores y en todos los transgredidos, así se es criminal o víctima para siempre.

CONSIDERACIONES FINALES: APROXIMARSE AL PASADO DESDE EL OLVIDO

Frente a la concepción común del olvido como pasivo, Nietzsche afirma que éste es una fuerza activa, un remedio contra esas otras aproximaciones nocivas hacia y del pasado. Y puede serlo porque el olvido no es opuesto a la memoria, ambas instancias participan una de la otra como formas de la "historicidad" [*Geschichtlichkeit*] de la existencia humana. Como tal, nos dice Nietzsche: "Que haya olvido es algo que todavía no se ha demostrado; lo único que sabemos es que no está en nuestras manos el poder recordar. Y en ese vacío de poder hemos puesto de manera provisional el término ese de olvido: como si fuera una facultad en la lista. Pero, a fin de cuentas, ¿qué es lo que está en nuestro poder!" (A, 126). Más bien, el olvido es un tipo de *desmemoria* más allá de nuestra voluntad, una forma en que el pasado, los recuerdos, irrumpen frente al supuesto control de una memoria voluntaria. Por lo que de ningún modo el olvido puede ser entendido como una negación del pasado; la "memoria de la voluntad", en cambio, niega el pasado al concebirlo como dado, al cerrarlo a una unilateral forma de leerlo. Ya sea memoria histórica, historia oficial o verdad histórica, el pasado queda

eliminado y el futuro es comprometido al prolongar formas vengativas, resentidas y violentas que eliminan también la posibilidad de otro futuro posible, de otra comunidad política, así como eliminan la libertad. Frente a esta concepción soberana de la memoria, el olvido surge como un clamor de libertad.

Justamente la recuperación del olvido animal exige un cuidado del pasado cuando este viene a nuestro encuentro; además, al romper con la visión cerrada y dominante de la memoria, aquella que somete al pasado y a quien lo interpreta y vive de él, Nietzsche es capaz de pensar la acción humana en términos de esa irrupción temporal, como algo que la excede, que la des-posee, para pensarla desde ahora colectivamente. La historia individual como una narración que se incorpora a una narrativa mucho más amplia, compleja, que se entrelaza de maneras impensables. Y, por consiguiente, abre la puerta para pensar las nociones de soberanía, responsabilidad, individualidad y libertad, desde un enfoque no soberano (SARDO, 2022, p. 102) que enseña el amor a la tierra, la modestia y la "honestidad" [*Redlichkeit*] (GC, 319).

REFERENCIAS

- AHMED, Sara. *La política cultural de las emociones*. México: UNAM, 2005.
- ATHANASIOU, Athena; Butler, Judith. *Desposesión. Lo performativo en lo político*. Barcelona: Paidós, 2022.
- ARENDT, Hannah. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995.
- ARENDT, Hannah. *La condición humana*. México: Paidós, 2016.
- ARENDT, Hannah. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. México: Austral, 2020.
- BUTLER, Judith. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2020.
- CARDOSO CIRO, F. S. *La investigación histórica. Conocimiento, método e historia*. Barcelona: Crítica, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999.
- HATAB, J. Lawrence. *Nietzsche's 'On genealogy of morality' An introduction*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Barcelona: Herder, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2009.
- LEMM, Vanessa. *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Chile: Universidad Diego Portales, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza, 2013.
- _____. *Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza, 2012.
- _____. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza, 2011.

_____. *Obras Completas I. Escritos de juventud*. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducciones y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Tecnos, 2011.

_____. *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I*. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal. Madrid: Tecnos, 2014.

_____. *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2016.

NUSSBAUM, Martha. *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. México: FCE, 2018.

SARDO, Michael. *On Freedom and Responsibility in an Extra-Moral Sense: Nietzsche and Non-Sovereign Responsibility*. Nietzsche-Studien, Berlín, 51, 18, 88-115, Marzo, 2022.

VELÁZQUEZ BECERRIL, César Arturo. *Tractatus politicus minimum. Ensayos sobre la política de la crueldad de Nietzsche*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Itaca, 2017.