

XIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca, 2011.

Historia y Olvido en Friedrich Nietzsche. Historia y Olvido en Friedrich Nietzsche.

Pantaleo, Patricio Iván y Giordano, Ariel Marcelo.

Cita:

Pantaleo, Patricio Iván y Giordano, Ariel Marcelo (2011). *Historia y Olvido en Friedrich Nietzsche. Historia y Olvido en Friedrich Nietzsche. XIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-071/416>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Número de la mesa: **Mesa 67**

Título de la mesa: **Entre la ciencia y la política. Los intelectuales en la Argentina entre los siglos XIX y XX. Estudio de casos**

Apellido y nombre de las/os coordinadores/as: **Antonio Manna (UNMdeIP / UNICEN); Mariano Di Pasquale (UNTref/CONICET); Marcelo Summo (UNTref/UBA)**

Título de la ponencia: **“Historia y Olvido en Friedrich Nietzsche. Aportes a un re-planteamiento del conocimiento a partir de la Segunda Intempestiva”**

Apellido y nombre del/a autor/a: **Pantaleo, Patricio Iván; Giordano, Ariel Marcelo.**

Pertenencia institucional

Estudiantes de Grado de la Universidad Nacional de Río Cuarto.

Documento de identidad

DNI: 32369090

Correo electrónico: patriciopantaleo@hotmail.com;
ariel_gigena@hotmail.com

Autorización para publicar: **Publicar.**

“Historia y Olvido en Friedrich Nietzsche. Aportes a un re-planteamiento del conocimiento a partir de la *Segunda Intempestiva*”

El presente trabajo aborda la concepción histórica de Friedrich Nietzsche como construcción y producto de su trayectoria de vida. Tal como veremos en el trabajo, Nietzsche aborda la concepción científicista de historia de su época y realiza tres clasificaciones de acuerdo a la posición ideológica que cada una toma frente al movimiento histórico: historia general, historia de anticuario e historia crítica. Con esto, desde nuestro punto de vista, Nietzsche forjaba un ataque a las tres corrientes filosóficas imperantes de su tiempo, a saber, el positivismo, el romanticismo nacionalista y el materialismo histórico. Al margen de las diferencias entre los tres tipos de historias, existe un concepto o ideal que las emparenta a todas: el objetivismo. Según su interpretación, la historia como disciplina científica, que buscaba por todos los medios ser reconocida como tal, estaba ávida de fundamentación empírico-racional y se volvía al pasado, solamente, en pos de satisfacer ese ideal de verdad. Sumado a este tipo de fundamentación, la objetividad, es decir un conocimiento perteneciente al objeto en sí e independiente de la propia manera de pensar o sentir del sujeto, constituía (y constituye) la única concepción del conocimiento verdadero, considerándolo como efecto en sí y depósito de una verdad absoluta, inalienable frente a cualquier interpretación. De esta manera, la disciplina histórica, al igual que todas las ciencias, se dedicaba a la mera acumulación de datos, para comprobar –mediante fundamentación empírico-racional- esa creencia de objetividad, atinando al descubrimiento de una verdad en sí independiente de quien la investiga. Todo esto sin ninguna utilidad o necesidad cierta de la vida para el conocimiento, sino, por el contrario, son el conocimiento y esos cánones epistemológicos quienes juzgaban y le daban sentido a la vida. Todo para satisfacer, como dijimos, el carácter más superfluo de su sociedad contemporánea: la veneración de la objetividad.

La constante acumulación de datos para la fundamentación, lo que denotaba el carácter histórico de la sociedad, y el rechazo de la capacidad de olvido, por considerara dañina contra el conocimiento verdadero –ya que resta elementos de

fundamentación-, se convierten, según la visión de Nietzsche, en una enfermedad que atenta contra la *fuera plástica* de los pueblos, producto del discernimiento entre lo necesario recordar, y lo necesario olvidar, que brindaba el equilibrio adecuado para el desarrollo de la felicidad de los pueblos.

En este trabajo, expondremos, enmarcado dentro de las características principales del pensamiento nietzscheano, su concepción de historia y la relación que ésta debe tener con la vida, basándonos, principalmente, en la Segunda de sus Consideraciones Intempestivas, titulada *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*. Por último, finalizaremos el capítulo con el abordaje del problema del recuerdo y el olvido, y el papel primordial que ellos representan tanto en la enfermedad que padece su sociedad contemporánea, como en la cura que esta enfermedad requiere.

La concepción nietzscheana de la Historia y sus supuestos críticos.

La Historia representa en Nietzsche un concepto fundamental, no sólo entendida como disciplina académica sino, y más bien, como concepción tempo-espacial y como muestra ineludible del devenir de las cosas.

La Historia, para este pensador, está íntimamente relacionada con la vida, con su utilidad para ésta, y con la función que debe o puede cumplir al servicio de los hombres. Ahora bien, al margen de esto que retomaremos más adelante, notamos en el pensamiento nietzscheano como bien expone Olmedo en su trabajo, cierta ambivalencia en la definición y utilización de los términos “Historia” ó “Histórico”, pero no por ello carente de coherencia. En primera instancia, el filósofo advierte la necesidad del sentido histórico, en tanto temporalidad y aceptación del devenir como realidad, en el pensamiento occidental, el cual ha prescindido de él en sus elucubraciones y conjeturas sobre lo que se consideraba como real. (Olmedo, 2009: 3 y ss.) En esta premisa, Nietzsche va a sentar, desde nuestro punto de vista, las bases de la generalidad de su pensamiento. Por una parte, porque en esta aceptación de la vida como devenir, y en su crítica al pensamiento occidental heredero de Parménides, reside todo su desarrollo de la historia de la moral

occidental como nihilismo y su consumación actual en la muerte de Dios. Por otra, y no sin relación con lo ya mencionado, la idea del eterno retorno y la continúa lucha de las voluntades de poder por imponerse; ambas ideas que se desarrollaran en el siguiente apartado.

Esta valoración positiva de la historia en tanto realidad que deviene, se contrapone con la acepción general del pensamiento occidental, cimentado, como dijimos, en Parménides, donde se concibe que lo que *es no deviene*, y donde lo que *deviene no es*. (Olmedo, 2009: 3 y ss.) Esta inmutabilidad de lo que *es*, de la realidad, esta falta de historicidad en las concepciones occidentales es lo que acusa Nietzsche cuando dice:

“¿Me preguntáis que es idiosincrasia en los filósofos?... Por Ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio contra la idea misma del devenir, su egiptismo. Creen atribuir honores a una cosa cuando le quitan el elemento histórico, *sub specie aeterni*; cuando hacen de ella una momia. Cuanto los filósofos han manejado desde hace milenios, fueron momias de conceptos; nada real salió vivo de sus manos. Los filósofos matan, disecan; esos idolatras del concepto, cuando adoran, son un peligro para la vida de todas las cosas. La muerte, el cambio, la vejez, así como la generación y el crecimiento, son para ellos objeciones, y hasta refutaciones. Lo que *es*, no deviene; lo que deviene, no es...” (Nietzsche, 2000b: 22).

Ahora bien, esta valoración del sentido histórico muestra su ambivalencia, principalmente en la Segunda Intempestiva, cuando el pensador acusa, de manera negativa, la enfermedad histórica que padece su sociedad contemporánea que ha cometido un exceso en su utilización y corrompido la fuerza plástica de la misma. Anhelante de historización del conocimiento, necesario para la fundamentación de los ideales nihilistas de la época, la sociedad ha roto los límites atributivos del presente:

“El sentido histórico, si impera sin límites y saca todas sus consecuencias, le quita las raíces al futuro porque destruye las ilusiones y les quita a las cosas existentes

la única atmosfera en la que pueden vivir. La justicia histórica, aún cuando es practicada realmente y con intención pura, es una virtud terrible porque socaba siempre lo viviente y lo hace caer: sojuzgar es siempre un aniquilar.” (Nietzsche, 1998: 90)

Esta ambivalencia del sentido histórico presenta, desde nuestro punto de vista, una coherencia cierta. El pensamiento nihilista, iniciado con la moralidad socrática, continuado por los valores cristianos, y consolidado por la filosofía kantiana y los sistemas políticos modernos, presenta, en su esencia, una carencia de sentido histórico, en tanto tragedia –es decir, aceptación de la muerte continua del instante-, y concibe la realidad como existencia ajena al devenir; es decir que, lo que realmente es, como dijimos, no cambia ni se inmuta. Ahora bien, esta concepción de la realidad, que desde el punto de vista nietzscheano está centrado en la nada misma ya que todo cambia y deviene continuamente, logra su consumación en la muerte de Dios, y de los valores que el mismo proceso nihilista generó. Esto, lejos de ser la culminación del nihilismo occidental es, por su parte, una nueva fase, en el que seguimos las *sobras del Dios muerto*. Así, y como continuidad de esta nueva ambivalencia, el conocimiento histórico –en tanto disciplina, como acumulación de hechos inmutables y sucedidos- se constituye como fundamento empírico-racional de la concepción nihilista actual de la realidad, como fundamento de la realidad como ser, y no como devenir; en fin, como fundamento de la nada misma, he aquí su inutilidad.

A continuación de esta introducción a la complejidad *histórica* en Nietzsche pasaremos, luego de una breve exposición general del pensamiento nietzscheano y sus principales pilares conceptuales, al abordaje del problema que nos compete en sí, dividiéndolo en tres partes: la historia y su clasificación, la historización y el recuerdo como exceso, como enfermedad, y el olvido como cura de dicho síntoma.

1.1. Nietzsche contra el realismo: Genealogía y Espíritu Trágico.

Nietzsche es un pensador ambivalente y complejo, de no muy fácil acceso y tampoco de fácil explicación, es un pensador en contradicción continua, que va más allá de los límites dicotómicos con los cuales estamos acostumbrados a pensar en occidente. En sus palabras, no es un hombre, es “una carga de dinamita, (que) contradice como jamás nadie había contradicho, y a pesar de ello (es) la antítesis de un espíritu negador” (Reale; Antiseri, 1999: 379). Así, y en consonancia con esta suposición, Nietzsche crítica la dualidad y el maniqueísmo del pensamiento occidental, expresadas en el realismo histórico, el conocimiento científico en general y en la moralidad contemporánea, acostumbrados a jugar el rol de juez y de atribuirse, ellos mismas concedoras de toda objetividad, la condición de verdad y la valoración que ésta verdad tiene respecto al presente, en todo caso, si es bueno o malo, si es bello o feo, si es vil o noble. La crítica de Nietzsche frente a esta manera racionalista de valorar va acompañada de la exposición de un método más conveniente y eficaz, que desenmascara la sucesión continua de voluntades que construyen la trama histórica. Así Nietzsche recurre a la genealogía como método. La genealogía, en sí misma, no es un método convencional que busca orígenes y causas establecidas de los hechos o de los valores, sino que, por el contrario, intenta mostrar la complejidad de la causalidad y la inaccesibilidad de la verdad única. La genealogía es compleja y ambigua como el mismo Nietzsche, y quiere decir a la vez, según Deleuze:

“...valor del origen y origen de los valores. Genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario. Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor. Genealogía quiere decir pues origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen. Genealogía quiere decir nobleza y bajeza, nobleza y vileza, nobleza y decadencia en el origen. Lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo, tal es el elemento propiamente genealógico o crítico.” (Deleuze, 1986: 9)

Una genealogía que no reconoce un origen único y estable, sino que ve la manifestación continúa de las distintas e interconectadas voluntades del poder. Foucault, en un sucinto análisis sobre esta concepción nietzscheana, describe tres

tipos de expresiones, que si bien son distintas, tienen un sentido que les es propio y explicitan el proceder y la complejidad de la genealogía como método. En primera instancia, el término de origen (Ursprung) como único y estable, como creación *per se*, común en los análisis historicistas, es en donde se cree encontrar un origen único de las cosas sin atender a la compleja e indefinida trama de multicausalidades que le dieron inicio. Pero la genealogía, básicamente, contradice este concepto y centra su proceder en otras dos acepciones del término. Por un lado, el de procedencia (Herkunft), ya que intuye un continuum histórico y diluye la idea de comienzo, que sí está presente en la concepción de origen. De este modo, la búsqueda de la procedencia agita lo que antes se consideraba inmóvil, fragmenta lo unitario, reconoce lo heterogéneo donde antes se creía ver lo conforme a sí mismo. Por último, el concepto de emergencia (Entstehung), es el cual concibe el instante en el que toda la procedencia se materializa en hecho, en el que se consuma, en el que se quita el telón y aparece en escena las manifestaciones procedentes.

A fin de cuentas, esta es la intención de la genealogía, considerar al hecho histórico no como algo con un origen estable y de cognición posible, sino como la multiplicidad de poder que confluyeron en ese entonces, sumados a la multiplicidades de poder que confluyen en el ahora, en la interpelación con el pasado. Así, la historia de una cosa, sostiene Deleuze,

“es la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de las fuerzas que luchan para conseguirlo. Un mismo objeto, un mismo fenómeno cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él.” (Deleuze, 1986: 10)

Con esto, Nietzsche contradice a la concepción nihilista de objetividad de su época. Al considerar que la historia de un suceso no es más que la historia de las voluntades de poder que luchan para apoderarse de ella, ataca directamente a la concepción de quienes detentan por conseguirlo. Nietzsche crítica la objetividad en sí, y toda la concepción científicas contemporáneas. Arguye que no son más que manifestaciones de un proceso que se encuentra en un estado de transición

en el que se ha reformulado a sí mismo en sus principales fundamentos, es decir en la creación de valores. Este proceso, que Nietzsche va a caracterizar como nihilista por considerarlo que toma como cierto y verdadero cuestiones y hechos sujetos al devenir, o sea, a la nada, surge con el optimismo racional de Sócrates. La posibilidad de escrutar la naturaleza racional de las cosas, tal como lo muestran los diálogos platónicos, concede al saber y el conocimiento la fuerza de medicina universal. Este proceso, luego continuado por la moral cristiana que pone a Dios como el principio fundamental de las cosas, culmina con el Renacimiento y la Modernidad. A partir de entonces la razón y la ciencia se convirtieron en los paradigmas explicativos del mundo, en una nueva mutación del nihilismo. Nietzsche, con la sentencia del dios muerto pone al nihilismo frente a su propia anemia moral que se consolida en el siglo XIX. Le muestra a la civilización occidental como los valores que creía eternos e inmutables y que a su vez daban sentido a su existencia, son *nada* y han desaparecido –o transformado- como víctimas del tiempo. De esta manera pone a la civilización occidental frente a esta ausencia y frente a la responsabilidad de aceptarse como sí, de no negarse, y de superarse, de trascenderse, en fin, de convertirse en un *Übermensch* (Súper –o sobre- Hombre), si quiere ser feliz.

Más allá de lo expuesto el nihilismo constituye en sí un miedo existencial hacia la nada misma, una negación del todo que somos en la nada que nos rodea, una creación constante de *algo* a que aferrarse y que le dé el sentido y el conocimiento que no tenemos sobre nosotros mismos. Esta creación se expresa mediante el racionalismo moral, heredero del espíritu apolíneo griego.

Aquí es en donde Nietzsche realiza su crítica a la civilización griega pos socrática por considerarla negadora de la vida y de su impulso trágico. Sucintamente, podemos decir que el arte griego antiguo estaba representado en dos divinidades opuestas y complementarias a la vez. Dionisio, por una parte, quien expresaba el arte no figurativo y el espíritu pulsional y terreno de lo humano y su expresión artística, y Apolo, por otra, que constituía la manifestación figurativa del arte y expresaba la parte racional y sensata de lo humano. Según Nietzsche, la tragedia griega entra en crisis con la aparición de Sócrates y Eurípides:

“Ya Dionisio estaba arrojado de la escena trágica, y arrojado por un poder demoníaco, del que Eurípides no era más que portavoz. En un cierto sentido, Eurípides, no fue más que una máscara: la divinidad que hablaba por su boca no era Dionisio ni Apolo, sino un demonio que acababa de aparecer, llamado Sócrates. Tal es el nuevo antagonismo: el instinto dionisiaco y el espíritu socrático” (Nietzsche, 1967: 72).

Con Eurípides, el espíritu crítico y el ciego racionalismo priman sobre lo dionisiaco en la tragedia. Entonces, es aquí donde la esencia de la música dionisiaca, la violencia conmovedora del sonido, el unánime torrente melodioso y el incomparable mundo de la armonía, fueron separados como no apolíneos. El dogma supremo de Eurípides y de Sócrates es “Solo es virtuoso el que posee conocimiento”. Ambos buscaron mostrar al mundo lo contrario al poeta desprovisto de razón. Todo debía ser consciente para ser bueno, un extraordinario valor recaía sobre el conocimiento y el juicio. Sócrates, sin embargo, confesaba en su máxima no saber nada (solo sé que no sé nada), al pasear por las calles de Atenas y entablar diálogos con los artistas célebres, veía en todos la pretensión de sabiduría. Al reconocer y hacer reconocer a sus interlocutores que no poseían ningún conocimiento exacto y cierto, sino que solo oraban “instintivamente”, sentó las bases sobre las que se sustenta el nihilismo:

“*Sólo instintivamente*: esta frase nos descubre la médula y el corazón de la tendencia socrática. Por estas palabras, el socratismo condena tanto el arte que entonces existía como la ética de su tiempo. (...) Partiendo de este nuevo punto de vista, Sócrates creyó deber reformar la existencia: como precursor de una cultura, de un arte y de una moral diferente, avanzó solo, con la faz altiva y desdeñosa, por medio de un mundo cuyo últimos vestigios son para nosotros objeto de una profunda veneración y la fuente de los más vivos goces.” (Nietzsche, 1967: 76)

Sócrates niega la esencia pulsional de los hombres, el instinto creador, en pos de la valoración de la razón juzgadora, altiva y crédula. Esta posición socrática es la

que toma occidente a lo largo de dos mil años de historia hasta manifestarse sombríamente, oscurecida por la técnica, en el conocimiento científico contemporáneo. A tal fin, Nietzsche sostiene que:

“La sabiduría instintiva, en esta naturaleza completamente anormal (la moral socrática), no interviene nunca más que para *entorpecer*, para combatir al entendimiento consciente. Mientras que en todos los hombres el instinto, en lo que se refiere a la génesis de la productividad, es precisamente la fuerza poderosa, positiva, creadora, y la razón consciente una función crítica, desalentadora, en Sócrates, el instinto se revela como crítico y la razón es creadora: ¡verdadera monstruosidad por defectum! (Nietzsche, 1967: 77)

Con esto, Nietzsche expone, dentro de las principales categorías de su pensamiento, una crítica a la concepción metódica y racionalista de su época. La intención de este pensador, a nuestro entender, no es el derrotero contra cualquier impulso creador que pueda hallar en su sociedad contemporánea, sino el descubrimiento de las *fabulas* y *sombras* sobre las que se cimienta el conocimiento en su época para, de esta manera, rastrear históricamente la *procedencia* de los efectos actuales y darle, así, un sentido y una utilidad a los estudios históricos.

1.2. Historia, Historicidad y el problema de su exceso.

Rememorando sucintamente la tan citada división tripartita de la labor histórica según Nietzsche, la Historia pertenece en tres aspectos a lo viviente, de los cuales se desprenden tres tipos de historia que él identifica como Historia Monumental, Historia de Anticuario e Historia Crítica. Cuando la historia pertenece al ser activo y que se esfuerza, ansioso de llevar adelante grandes proezas, y por ganar protagonismo en la historia, se construye la Historia Monumental. Este tipo de historia dirige su mirada hacia un pasado monumental,

“buscando allí las fuerzas que le permitan continuar su camino, que culminará en una meta también monumental, pues este hombre profesa una fuerte fe en la

capacidad humana al pensar que lo que alguna vez ennobleció al género deberá existir y repetirse eternamente.” (Olmedo, 2008: 2)

Pero este tipo de historia encierra en sí un gran peligro ya que desconoce “el complejo plexo de causas que dan origen a una situación histórica determinada, (y) presentará a una época como un *efecto en sí*, digno de imitar. De este modo, el pasado correrá el peligro de ser falseado.” (Olmedo, 2008: 3)

Por otra parte, la Historia de Anticuario pertenece al individuo que conserva y venera. Es la historia patrimonialista, donde el pasado se vuelve sobre el presente con un valor ineluctable y ahoga toda posibilidad de innovación, donde “lo *pequeño*, lo *enmohecido* y lo *limitado* se vuelven fundamentales, el pasado en su totalidad se transforma en un gran museo de piezas únicas de inestimable valor.” (Olmedo, 2008:3) El peligro de este tipo de historia, reside, principalmente, en su agresión frente a cualquier intento de innovación que opaque tan esplendoroso y nostálgico pasado, en que “el afán coleccionista del hombre preocupado por la conservación de lo que fue reacciona con hostilidad frente al nacimiento de lo nuevo.” (Olmedo, 2008: 3)

Por último, frente a estas surge la Historia Crítica, que pertenece al ser que sufre y necesita liberación. La indagación profunda y crítica del pasado, poniendo en tela de juicio cualquier hecho que sale a la luz, parece ser que nos ilumina en razón de la verdad, pero, sin embargo, presenta también un peligro, en el que “la destrucción del pasado en nombre de una verdad que sólo el presente se jactaría de conocer, sería perjudicial si es llevada adelante por una vida que no tiene necesidad crítica ni suficiente fortaleza para asumir sus consecuencias.” (Olmedo, 2008: 4)

Ahora bien, tales son los servicios que la historia puede ofrecer a la vida, aunque, fundamentalmente, no importa de qué tipo se trate, sino de cómo se la utilice. Pero su utilidad sólo cobra relevancia cuando sus aportes no sean en pos de una mera acumulación de conocimientos para satisfacer cánones epistemológicos impuestos, sino que sean aportes para la vida. Esta imposición epistemológica, como dijimos anteriormente, que muestra el realismo histórico del siglo XIX, y en

consonancia con todo el desarrollo del conocimiento científico, es el que intenta adecuar el saber histórico a las exigencias del método científico. Éste pretende mediante la objetividad conocer la realidad en sí, deslindando al sujeto cognoscente de cualquier influencia en su objeto, y atribuyendo a la realidad misma condiciones susceptibles de ser repetidas, y por ende predichas.

Contra esta intencionalidad de la labor histórica de la época atenta directamente la Segunda Intempestiva cuando sostiene que la historia de su época carece de utilidad para la vida, por este exceso de intención sobre el saber. A tal fin, Nietzsche argumenta que:

“la constelación está en verdad modificada, por la ciencia, por la exigencia de que la historia debe ser ciencia. Ahora ya no impera sola la vida ni limita el saber sobre el pasado, sino que todos los mojones han sido arrancados y todo lo que alguna vez existió se precipita sobre el hombre.” (Nietzsche, 1998: 59)

Por su parte, Nietzsche considera lo *histórico* como el conocimiento típico de su época, ávido de rememoración, con pretensión de objetividad, y una imposición epistemológica que destruye otras formas de conocimientos, y, en definitiva, la atmósfera ahistórica que permite que en su seno se desarrolle la historia. Por su parte, con lo *ahistórico*, Nietzsche designa “el arte y la virtud de poder olvidar y encerrarse en un horizonte limitado.” (Nietzsche, 1998: 135) Este exceso *histórico* de saber por saber, sin preocuparse por la incumbencia que esto tendrá en la vida de los hombres es lo que altera la salud de los pueblos. El exceso de historicidad, de acumulación de conocimientos y de la pretensión de objetividad de estos, no destruye sólo la salud de los pueblos, sino que se destruye a sí mismo, ya que rompe, como dijimos, con la atmósfera de lo ahistórico. La ciencia, dice Nietzsche y con ella ese afán de rememoración, ese exceso de historicidad y desprecio por cualquier carácter ahistórico del conocimiento,

“ve en esa virtud -la de olvidar, la de ser ahistórico- en estos poderes, 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

(recordemos que el concepto de realidad en el historicismo, es producto del devenir), histórico, y nada que es, eterno; vive con una contradicción interna, contra los poderes eternizadores del arte y la religión, así como odia el olvido, la muerte del saber...” (Nietzsche, 1998: 135)

Ahora bien, Nietzsche no considera que lo histórico sea netamente malo para una cultura, sino que su desproporción es lo perjudicial, como también lo sería de lo ahistórico. Así lo muestra cuando dice que “lo histórico y lo ahistórico son igualmente necesarios para la salud del individuo, de un pueblo y de una cultura” (Nietzsche, 1998: 33) Es esencial, para la salud de los pueblos, percibir un firme instinto de cuando es necesario sentir ahistóricamente y cuando históricamente, de cuando es necesario olvidar, y cuando recordar; y esto es posible mediante la determinación del grado de *fuerza plástica* de un hombre, es decir, “esa fuerza capaz de crecer originalmente a partir de sí misma, de transformar lo pasado y lo extraño, de curar heridas, de remplazar lo perdido, de configurar de nuevo las formas quebradas.” (Nietzsche, 1998: 32)

Lo que corrompió la sociedad moderna, y su forma de conocimiento, es esa *fuerza plástica* de los hombres, de las sociedades, por eso impera una plétora, en este caso, el de la historia y la desmesura del saber sin finalidad, sin utilidad. Por todo esto es que Nietzsche considera que la modernidad padece de la *enfermedad histórica* , de esa parsimonia que atenta contra cualquier impulso creador que no sea considerado “histórico” -o científico, para una mayor claridad- y que, por esto, “le quita las raíces al futuro porque destruye las ilusiones y les quita a las cosas existentes la única atmósfera en la que pueden vivir”. (Nietzsche, 1998: 90)

2. Conclusión.

El planteamiento nietzscheano resulta, de nuestra parte, altamente útil y (aún) renovador en la sociedad y en el campo del conocimiento actual. En una sociedad en la que apenas se está comenzando a vislumbrar el poder de la subjetividad y a ver los problemas que acarreó la creencia del conocimiento objetivo, ajeno a

cualquier pre-suposición humana o del sujeto que lo abordaba, resulta fundamental establecer planteamientos de índole epistemológicos en todas las ramas de las ciencias que reformulen las concepciones que se tiene sobre el conocimiento en sí. Como vimos, frente a una pretensión objetiva y ajena a la naturaleza humana, Nietzsche contrapone una concepción abierta y relativa del conocimiento. Un conocimiento que no se encuentra solamente fuera de quien lo investiga, sino que se construye en la interpelación continúa de voluntades que dan origen a una entramada incesante de hechos y en el propio re-conocimiento de la multicausalidad de lo estudiado.

En esta concepción relativa que Nietzsche otorga al conocimiento es en donde surgen los principales interrogantes contra la acumulación de datos para sustentar, racional y empíricamente, ese ideal de objetividad. Una sociedad que ha sobrevalorado el recuerdo, como forma humana de otorgarle sentido a la verdad, se encuentra, por dicha causa, enferma al haber roto la sutil cuerda que mantiene unidos la felicidad al olvido y al recuerdo, lo que el pensador llama *fuerza plástica*, esa capacidad de los pueblos para articularse entre la memoria y el olvido, para poder avanzar.

Así, Nietzsche realiza una innovación en el campo epistemológico, la de destacar la presencia del olvido, el poder erosionador que éste tiene sobre la memoria de los pueblos, y el papel de resguardo, de atmosfera que éste constituye y que posibilita dentro de sí, la procreación de los recuerdos de una sociedad. El olvido actúa como agente vivo en la reformulación de la memoria; actúa, más allá de la conciencia que se tenga de él; pero el problema de su sociedad contemporánea es que ha negado dicho actuar y a centrado su proceder en la acumulación de recuerdos, lo que imposibilita la conciencia sobre el olvido y una correcta comprensión de los pilares de la naturaleza humana. Ha imposibilitado, en fin, la valoración y utilización del recuerdo porque se ha destruido la atmosfera que posibilitaba dicha utilidad, el olvido.

Bibliografía

- Augé, M. (1998) *Las formas de olvido*, Barcelona: Gedisa.

- Ávila Crespo, R. (1993) “La Ilustración y el problema del pasado. La reflexión de Nietzsche en torno a la memoria y el olvido”, en *Daimon, Revista de Filosofía*, Nº 7, Murcia.
- Borges, J.L. (1998) *Ficciones*, Buenos Aires: Alianza.
- Deleuze, G. (1986) *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama: Barcelona.
- Foucault, M. (2004) *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Barcelona: Pre-textos.
- Jasper, K. (1963) *Nietzsche*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Nietzsche, F. (1967) *El Origen de la Tragedia*. En: *Obras Completas*. Tomo V. Aguilar. Bs. As.
- Nietzsche, F. (2000) *El Ocaso de los Ídolos*, Buenos Aires: Bureau Editor.
- Nietzsche, F. (2004) *La Genealogía de la Moral*, Buenos Aires: Ediciones Libertador.
- Nietzsche, F. (1998) *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, Córdoba: Alción.
- Olmedo, P. (2009) *El filósofo y el péndulo. Historia y Nihilismo en el pensamiento de Nietzsche*. Río Cuarto: UNRC.
- Olmedo, P. (2008) “La historia al servicio de la vida. La consideración de los estudios históricos en la filosofía de Friedrich Nietzsche”, en *Actas de las X Jornadas Nacionales y I Internacional de la Enseñanza de la Historia*, Río Cuarto: UNRC.
- Reale, G., Antiseri, D. (1999) *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo III, Barcelona: Herder.