



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

TEMPORALIDAD E HISTORIA EN
NIETZSCHE

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :
VIRGILIO TORRES HERNANDEZ



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INTRODUCCION

El pensamiento de Nietzsche suele escapar con frecuencia a las definiciones, a las etiquetas que la costumbre y la simplicidad nos ofrecen. Sin embargo, también existe el caso contrario, a saber, los membretes, los calificativos superficiales y los epítetos definitorios que pretenden explicar el pensamiento de Nietzsche mediante un breve giro de palabras. La ausencia de definición como la abundancia de ella, han propiciado una atmósfera de amane-rado misterio en torno a la figura de Nietzsche. Desde la imagen del filósofo loco hasta la del precursor del nazismo, el filósofo de Naumburg y de Sils-María ha tenido que sufrir las múltiples malinterpretaciones, deformaciones arteras y dolosas que en torno a su persona y su pensamiento se han tramado.

Aunada a esta charlatanería biográfica, encontramos la reticencia que en el ámbito hermenéutico se sostiene respecto al "sistema" propiamente filosófico de Nietzsche. Dicha reticencia tiene en su favor la "a-sistematicidad", el estilo y cierta dispersión en los libros de Nietzsche. Esto es verdad hasta cierto punto. El presente trabajo ha asumido estos riesgos; sin embargo, cabe decir que a lo largo de nuestra tarea se han esfumado no pocas prevenciones que rondaban al principio de nuestra investigación.

Nuestro propósito es mostrar el aspecto ontológico existencial que se desprende del pensamiento de Nietzsche. Para ello hemos recurrido al análisis temporal en la certeza de que bajo esta óptica abordamos aspectos esenciales y originarios del ser de la existencia. Hemos recurrido a los textos en donde a nuestro juicio podemos extraer lo sustancial a este respecto. El estilo predominantemente aforístico de Nietzsche no ha sido un impedimento para

nuestra investigación, en virtud de que hemos recurrido a textos que mantienen una continuidad en el tratamiento y la exposición de los problemas planteados. Tal es el caso de las Consideraciones Intempestivas, en especial la titulada De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos, para la vida, así como de La genealogía de la moral. El caso de Ecce homo también resulta ilustrativo en este sentido, en virtud de constituir un ejemplo de autoexposición filosófica que aclara una serie de malentendidos respecto a la vida y el pensamiento de Nietzsche. En el caso de los demás textos consultados hemos intentado extraer aquellas ideas decisivas para el mejor esclarecimiento de nuestra investigación. La aparente fragmentariedad de algunos textos consultados y citados no menoscaba en lo más mínimo, pensamos, la rigurosidad y la cohesión de otros textos, por el contrario, es factor de enriquecimiento.

Damos inicio a nuestro trabajo con un capítulo expositivo de algunas ideas de Heidegger expresadas en El Ser y el Tiempo; la intención es mostrar la pertinencia de algunas de ellas respecto a la estructura de la existencia. Nos interesa particularmente la noción de "continuo" que maneja Heidegger para caracterizar el modo de ser de la existencia; dicha noción nos permitirá comprender con más claridad la definición que hace Nietzsche de la existencia. Si Heidegger plantea la ausencia de investigaciones respecto al "continuo" de la existencia, nosotros pensamos que justamente el pensamiento de Nietzsche reivindica e insiste con extrema paciencia sobre este "continuo" esencial. Así, el análisis Nietzscheano de las facultades del recuerdo y el olvido viene a insistir sobre la perentoria necesidad de definir ese "continuo" del

que habla Heidegger. De una u otra manera, esta definición del continuo de la existencia mediante el proceso de olvido y recuerdo, subsiste a lo largo de nuestro trabajo adoptando diferentes modalidades.

En el capítulo II mostramos cómo mediante la conciencia de la temporalidad, el hombre se distingue del animal. Es la praxis humana la que abre la posibilidad de mantener una relación activa frente al pasado de nuestras acciones ya cumplidas. Aquí empiezan ya a surgir algunas de las ideas que definirán el ser de la existencia a lo largo de nuestro trabajo. Tal es el caso de la caracterización de la existencia como inconclusa, inacabada, en perpetua contradicción.

El capítulo III muestra las diversas funciones que la facultad no-histórica (olvido) y la facultad histórica (recuerdo) llevan a cabo. Dichas funciones representan, a nuestro juicio, elementos esenciales (existenciarios) que permiten elaborar una ontología fundamental del hombre. Debemos advertir que el tratamiento y la exposición de este aspecto en particular, merece una investigación mucho más honda y detallada, en virtud de su importancia y sus posibles nexos con otros aspectos del saber, el psicoanálisis por ejemplo. Nuestra investigación se limita a un tratamiento generalizado del olvido y el recuerdo, y su aplicación en ciertas actitudes particulares en el ámbito temporal.

El capítulo IV es un ejemplo de cómo es posible aplicar el proceso olvido-recuerdo al ámbito social; para ello analizamos una modalidad de la facultad histórica, a saber, la memoria colectiva que se gesta en las sociedades dominadas por núcleos de poder reactivos y nihilistas. Intentamos proponer una inversión del sen-

tido del recuerdo y del olvido, de tal suerte que estas facultades se pongan al servicio de las amplias masas sociales que buscan afirmarse creadora y libremente. Aquí debemos advertir también las limitaciones de nuestro propósito. Pensamos que un tema de esta envergadura requiere un tratamiento más amplio. Nos conformamos pues con sugerir ciertas ideas que podrán ser retomadas en futuras investigaciones.

El capítulo V prosigue el análisis de la facultad de olvido permitiendo la exposición del papel que juega la voluntad en la configuración temporal de la existencia. Nos interesa mostrar los límites temporales de la voluntad, haciendo énfasis en una situación peculiar que impide la expresión de ésta, a saber, el pasado.

En el capítulo VI nos ocupamos de una capacidad peculiar: la de hacer promesas. Nos interesa demostrar cómo esta capacidad constituye un ejemplo de la unidad extática del tiempo, es decir, de la participación simultánea de los tres tiempos tradicionales, a saber, pasado, presente y futuro. La promesa encarna esta simultaneidad que nos revela asimismo un caso especial de la facultad histórica, a saber, la memoria del futuro. Mediante este ejemplo de la promesa, mostramos la caracterización que hace Nietzsche de los hombres activos, nobles y aristócratas. Como vemos, el análisis temporal de la existencia no está divorciado de la consideración filosófica-antropológica.

Finalmente, en el capítulo VII mostramos el sentido de tres actitudes hacia el pasado, a saber, la historia monumental, la historia anticuaría y la historia crítica. Nos interesa mostrar aquí nuevamente la peculiar constitución extática de la temporalidad humana. Insistimos en que cada una de estas historias adopta, des-

de la perspectiva concreta de un presente, una peculiar actitud ante el pasado que revierte de inmediato en una apreciación particular del presente y el porvenir. Mostramos los excesos y los aspectos positivos de cada una de las historias. En el caso particular de la historia monumental, nos interesa abordar mediante el análisis de sus excesos, la interpretación "mecánica" que se ha hecho de la teoría del eterno retorno. Insistimos en el carácter ontológico y originario del retorno mostrando las inconsistencias de la interpretación mecánica. Es preciso decir que nuestro análisis del eterno retorno no pretende ser exhaustivo; nos conformamos con mostrar los aspectos que, a nuestro juicio, resultan más relevantes para alcanzar el propósito general de este trabajo, a saber, mostrar las diversas estructuras y funciones que caracterizan la existencia en el ámbito temporal a partir del pensamiento de Nietzsche.

CAP. I.- TEMPORALIDAD-HISTORICIDAD: POSIBILIDAD DE UNA HISTORIOLOGÍA HUMANA.

Intentar analizar la estructura de la existencia humana no es tarea fácil; por el contrario, implica un árduo trabajo para encontrar el hilo conductor que nos permita mantener un diálogo fecundo con los problemas que enfrentamos. Nos ha parecido pertinente partir del supuesto de que la existencia se define esencialmente en los marcos de la temporalidad. Esta hipótesis que pone en marcha nuestro análisis tendrá que ser demostrada en detalle a lo largo del presente trabajo. Sin embargo, el supuesto del cual partimos merece su justificación y su esclarecimiento; para ello nos ha parecido conveniente recurrir a algunas ideas de Heidegger expresadas en El ser y el tiempo; ideas que nos ayudarán a confirmar y a aclarar aún más los análisis que sobre la existencia encontramos en la obra de Nietzsche.

El hombre vive temporalmente. Esto significa que se comprende inmerso en un gestarse, en un desenvolverse continuo, en un prolongarse que tiene lugar en el mundo que le tocó vivir junto con los demás hombres. Esta conciencia del tiempo no se le impone desde fuera, sino que justo se revela a través de las acciones prácticas que conforman su devenir.

Al cobrar conciencia de su temporalidad el hombre abre la posibilidad de comprender su peculiar "historicidad". El hombre se sabe "histórico", le interesa adquirir una comprensión racional de su devenir, de su gestarse; para ello tiene que esclarecer primero la naturaleza de su temporalidad; el hombre se sabe histórico porque reconoce que en el fondo de su ser es temporal, "El análisis de la historicidad del 'ser ahí' trata de mostrar que este en-

te no es 'temporal' por 'estar dentro de la historia', sino que, a la inversa, solo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser." (1).

El hombre no es histórico por gracia divina o por una concesión ajena a su praxis que se le confiere. El hombre nace, aparece en un mundo ya formado, se encuentra con una serie de praxis que ya están ahí dispuestas; no escoge el momento de su aparecer, sino que es arrojado -como diría Heidegger- ya ahí, en el "ser en el mundo" y en el "ser con los demás".

La historicidad como nota esencial humana no se refiere aquí al cúmulo de praxis objetivas que encuentra el hombre al nacer, sino al "gestarse" que empieza con él. En efecto, de lo que se trata es de mostrar la peculiar historicidad que nutre ese "continuo" localizado entre el nacimiento y la muerte del hombre; si ha sido necesario analizar e interpretar lo que significa el nacimiento y la muerte para el hombre, no es menos importante deslindar la realidad que se halla entre estas dos referencias radicales. Si el nacimiento abre la posibilidad de ser 'el hombre' y la muerte es la irrelasable imposibilidad de esta posibilidad, es preciso saber un poco más acerca de lo que acontece entre estos dos momentos definitivos; no se trata de aislar unilateralmente el "continuo" de las dos referencias radicales, sino de entrecruzar nacimiento-continuo-muerte como aspectos de la totalidad de la existencia, "El 'ser ahí' sólo se ha tomado por tema en la forma en que existe 'hacia delante', dejando 'a la zaga' todo lo 'sido', por decirlo así. No sólo no se ha fijado la atención en el 'ser relativamente al comienzo', sino que ante todo no se la ha fijado en el prolongarse el 'ser ahí' entre el nacimiento y la muerte. En el análisis del

ser total de la vida, es sólo justificante del 'continuo' de la vida en el que, sin embargo, se manifiesta momentáneamente de alguna manera el 'ser ahí'." (2).

Si pretendemos realizar un análisis que dé cuenta de la totalidad fenoménica de la existencia humana, tendremos que considerar el nacimiento y la muerte no como aspectos aislados, sino como términos de una relación que encuentra su sentido profundo en el enraizarse con el continuo de la vida; nacimiento, continuo y muerte se entrecruzan; el continuo se ve referido al sí mismo del que proviene, al nacimiento original; pero el continuo aspira, se desenvuelve hacia el porvenir, sabe de la finitud y conoce límites (los de la muerte); este saber hace que se atenga a la inmanencia. Este referirse del continuo al nacimiento y a la muerte no anula el prolongarse sino que lo fundamenta, lo abre, "El 'ser ahí' ni siquiera llena con sus fases momentáneamente reales un trayecto longitudinal de 'vida' 'ante los ojos' de alguna manera, sino que él mismo se prolonga de tal forma que desde un principio su peculiar ser tiene la constitución de un prolongarse. En el ser mismo del 'ser ahí' está ya incluido el 'entre' que dice relación al nacimiento y a la muerte." (3).

La existencia no se gesta en un tiempo plano carente de diferencias; por el contrario, la temporalidad humana implica la movilidad que incluye las diferencias. El hombre al asumir su gestarse asume la movilidad como nota propia. La existencia humana se gesta en el tiempo moviéndose, transformando y transformándose; pero a la vez que se mueve persiste, es decir, continuo siendo ella misma la que soporta la movilidad. Persistencia y movimiento no son aquí polos opuestos, sino aspectos ontológicamente implicados,

"La aclaración ontológica del 'continuo de la vida', es decir, de la específica prolongación, movilidad y persistencia del 'ser ahí', debe buscarse, según esto, dentro del horizonte de la constitución temporal de este ente." (4).

Heidegger hace una distinción entre "historicidad" e "historiografía"; según esto, la historicidad muestra la esencial constitución originaria temporal del ser ahí que aludiría al gestarse continuo. La historiografía vendría a ser el estudio de las realidades históricas; lo interesante de la opinión de Heidegger es el mostrar que un estudio historiográfico sólo puede llevarse a cabo atendiendo a la peculiar constitución ontológica del objeto histórico en cuestión, es decir, ateniéndose a la historicidad propia del objeto o fenómeno histórico de que se trate, sin imponer a priori normas o esquemas de interpretación, "Cómo pueda la historia venir a ser objeto en general de la historiografía, es cosa que sólo cabe sacar de la forma de ser de lo histórico, de la historicidad, en cuanto arraigada en la temporalidad." (5).

En efecto, un análisis o deslinde historiográfico debe incluir o presuponer la constitución de la historicidad en el objeto que estudia; si esta historicidad está patentizada en el comportarse humano que abre una unidad temporal formada por el sido, el presentar y el advenir, entonces el análisis historiográfico debe tener como premisa imprescindible el contar con categorías o nociones que permitan aprehender la historicidad en su unidad.

La temporalidad humana se nos presenta como una unidad extática formada por el sido, el presentar y el advenir; no constituye ni un mero presente inmediato, ni un pasado remoto, ni un futuro inalcanzable; este modo de considerar la temporalidad en función so-

lamente de uno de los tiempos no permite comprender cabalmente la actitud temporal de la existencia. El hombre se enfrenta a un presente, a un presentar que proviene directamente de posibilidades ya "sidas", ya cumplidas, y, a la vez, este presentar abre a la existencia un advenir que va siendo; sido, presentar y advenir no son elementos simplemente juntados o añadidos al gestarse esencial humano, sino elementos coexistentes en unidad que fundamentan este gestarse, "El sido surge del advenir, pero de tal suerte que el advenir sido (mejor, que va siendo) emite de sí el presente. A este fenómeno unitario de esta forma, como 'advenir presentando que va siendo sido', lo llamamos la 'temporalidad'". (6).

Esta interpretación de la unidad temporal nos permitirá comprender aún mejor el deseo de Nietzsche de integrar en el análisis temporal los modos de ser del pasado, el presente y el porvenir; un ejemplo de esta interpretación serán las denominadas historias monumental, anticuaria y crítica que Nietzsche describe como actitudes prácticas hacia el pasado que revierten en una actitud o concepción particular ante el presente y el porvenir. Estas historias merecerán un tratamiento detallado por lo que aquí sólo se aluden a modo de ejemplo.

Para comprender claramente la originalidad de la temporalidad es necesario desembarazarse de viejas nociones que fragmentan la temporalidad en tiempos aislados, independientes entre sí; el esquema tradicional de presente, pasado y futuro, se resguarda en lo formal y no permite revelar lo esencial del "continuo" de la existencia (que integra el sido, el presentar y el advenir) que es, al final de cuentas, lo que nos interesa.

Solamente comprendiendo cabalmente la historicidad humana, podre-

mos aspirar legítimamente a la construcción de la explicación historiográfica, es decir, a la "ciencia de la historia"; ésta deja de ser la potencia arbitraria que impone itinerarios y marca, a priori, el destino del desarrollo humano, para convertirse en un instrumento de comprensión que recoge la enseñanza que los mismos acontecimientos le dictan, a la vez que organiza y dispone el material acumulado siempre sobre la base de la experiencia.

La reflexión sobre el fenómeno de la historia debe saber que se enfrenta a un modo de ser peculiar que está constituido por el entrelazamiento constante de presente, pasado y porvenir; esto implica que la explicación historiográfica debe contar con los recursos necesarios para hacer frente a este modo de ser, así como percatarse de que ella misma es en el fondo histórica, es decir, temporal; de esta manera su actividad no es imparcial y pura, a la manera de las ciencias exactas como la matemática, sino parcial en el sentido de estar comprometida y entrelazada con los acontecimientos que trata de explicar y racionalizar.

Ciencia y acontecimiento sólo pueden ser entendidos como manifestaciones de la praxis humana, por lo cual siempre estarán en una relación de interdependencia, afectándose mutuamente, dependiendo el uno del otro, manchándose sin que por ello pierdan especificidad, "la historia, en cuanto es puesta al servicio de la vida, se encuentra al servicio de una potencia no-histórica y, a causa de esto, en este estado de subordinación, no podrá ni deberá nunca ser una ciencia pura, tal como lo es, por ejemplo, la matemática." (7).

La Ciencia es parcial respecto al acontecimiento porque trata de someterlo a una racionalidad específica; sin embargo, la Ciencia

no es autosuficiente; recoger y determinar el ser de los acontecimientos forma parte de su esencia, por lo que, para subsistir, ella depende de la presencia continua de hechos sin los cuales su actividad cognoscitiva y organizadora carece de sentido. Queda así superada la falsa dicotomía entre ciencia y acontecimiento, entre sujeto y objeto.

El análisis de la temporalidad o historicidad humana nos permitirá avanzar en la construcción de una ciencia historiográfica, nos indicará hasta dónde es posible y lícito ampliar la influencia reflexiva y explicativa de la "ciencia de la historia", "...la historicidad del 'ser ahí' es el fundamento de un posible comprender historiográfico, el cual trae a su vez consigo la posibilidad de un desarrollo intencionado de la historiografía como ciencia." (8).

II

LA TEMPORALIDAD COMO NOTA ESENCIAL HUMANA, COMO FACTOR QUE DISTINGUE
LA PRAXIS HUMANA DE LA ACTIVIDAD ANIMAL

CAP. II.- LA TEMPORALIDAD COMO NOTA ESENCIAL HUMANA, COMO FACTOR
QUE DISTINGUE LA PRAXIS HUMANA DE LA ACTIVIDAD ANIMAL.

Nietzsche recurre a la conciencia de la temporalidad para definir la esfera específica de las acciones humanas; el sentido o la conciencia temporal será lo que caracterize esencialmente al hombre y lo distinga del animal. El hombre comprende su existencia inscrita en el tiempo; desde las actitudes más elementales hasta las más rebuscadas su existencia conoce eso que llamamos "el paso del tiempo"; la vida diaria lo envuelve en un ámbito temporal, podríamos decir metafóricamente que el tiempo es su espacio, su realidad cotidiana.

Cuando percibimos el suceder de los fenómenos, percibimos también que este suceder no es siempre igual, sino que cambia continuamente. Importa que, recordando a Heráclito, el sol sea nuevo cada día, de tal manera que el suceder varíe y se diferencie y no se repita mecánica y homogéneamente. Las acciones humanas y los contenidos que se desprenden de ellas nos muestran un crisol de diferencias que conforman nuestra visión del mundo. La existencia no es el blanco homogéneo de la página, sino el conjunto de signos, manchas y palabras que hacemos surgir con nuestra praxis. Los contenidos de la existencia no pueden repetirse, son únicos en su momento como son únicas las perspectivas que abren; la repetición sólo puede predicarse del cambio, porque éste siempre está a la puerta y con él lo nuevo y la diferencia; lo único inalterable es el cambio mismo que no cesa de encarnarse en los contenidos de la existencia. La regularidad de los fenómenos y los actos es una concesión que hacemos al mundo natural, el cual se agota en la repetición bruta y no va más allá de los límites que le impone la

costumbre o el instinto. Es verdad que existe una regularidad de los actos humanos, pero a diferencia de la del mundo natural o animal, esta regularidad es una regularidad domeñada que no se nos impone simplemente para padecerla, sino que la hemos constituido y alcanzado a través de nuestra praxis; la hemos convertido en un objeto a nuestro servicio y no en un sujeto abstracto y omnipotente, "...el último humo de la realidad que se evalora." (9), que no domina y nos imponga un modo de ser específico, como el de la piedra, la planta o el animal. En cualquier forma, en el suceder de los fenómenos el hombre encuentra (crea, produce, conforma activamente) notas particulares capaces de distinguirlas entre sí; al establecer estas diferencias se percata de que los cambios en la naturaleza y de sí mismo se suceden unos a otros, lo cual abre la posibilidad de situar temporalmente los acontecimientos. Aún más, incluso en la permanencia, en la inmovilidad, en la soledad, en la no referencia directa a un fenómeno de movimiento externo, el hombre cobra conciencia de su duración; en el fondo de su ser sabe que está referido al mundo y que esta referencia lo incluye en el tiempo compartido de los demás, porque precisamente su aislamiento (su tiempo de soledad) es aislamiento ante los demás; su momento de soledad sólo adquiere sentido con respecto al tiempo original del ser-en-el-mundo-con-los-demás. El tiempo de la soledad se define por su contrario, a saber: el tiempo del bullicio con los demás; en ambos casos la existencia transcurre, se gesta temporalmente. Aunque no actúe sobre un material externo de una manera fundamentalmente práctica, el hombre encuentra evidencias que le revelan como un ser temporal: la fecha de su nacimiento, la actividad que los demás desarrollan, las pulsiones de hambre y

sed que le exigen satisfacción, etc.

Sin entrar aún en el análisis específico de la facultad de memoria, nos ocuparemos a continuación del pasado para deslindar por medio de él, el ser del hombre y del animal.

El pasado en cuanto resultado de la historicidad humana posee una preeminencia particular adquirida por el papel que desempeña en la constitución de la existencia.

El hombre nace, al nacer empieza a existir históricamente porque su existencia requiere ir siempre hacia adelante y actuar sobre el mundo; al proyectarse de este modo cobra conciencia de una capacidad, la de poder mirar hacia atrás los resultados de su actividad. En el transcurso de su existencia, es el "siendo", el hombre abre dos horizontes fundamentales, el que proyecta ante sí (y ante los demás) actuando y planeando, y el que deja tras de sí como suma de sus acciones ya realizadas; a estos dos horizontes corresponderían de manera general lo que llamamos el porvenir y el pasado. Lo decisivo es la conciencia que cobra el hombre de su paso, de su costarse en el tiempo; en entonces cuando aparecen como resultado de su praxis las nociones del "ayer" y el "hoy", del "fue" y del "es", del "era" y el "ahora". La historicidad del hombre se revela cuando éste planea y proyecta, cuando aspira o espera, cuando recuerda, cuando produce, conoce y nombra esa realidad peculiar que es su memoria. El hombre se sabe un sujeto que existe entre el recordar y el proyectar; el presente es para él un nudo que encierra los cordones de lo que ha sido y de lo que espera y planea ante el porvenir; este peculiar estado de nudo hace que el pasado no sea una simple acumulación de hechos al margen de la vida presente y actual, sino una suma de momentos y realizaciones que están ahí

como testimonio del gestarse humano; como testimonios suyos el hombre se reconoce en los actos de su pasado, los contempla desde la perspectiva de su presente y de esta manera los interpreta y les da significados precisos. Esta relación esencial con el pasado hace posible en el hombre un comportamiento peculiar, una actitud que lo distingue radicalmente del modo de ser del animal; Nietzsche ejemplifica esta relación humana ante el pasado comparándola con la actitud inconciente del animal, "Contempla el rebaño que ante tí se apacienta. No sabe lo que es ayer ni lo que es hoy; corre de aquí para allá, come, descansa y vuelve a correr, y así desde la mañana hasta la noche, un día y otro, ligado inmediatamente a sus placeres y dolores, clavado al momento presente, sin demostrar ni melancolías ni aburrimiento. El hombre contempla con tristeza semejante espectáculo, porque se considera superior a la bestia, y, sin embargo, envidia su felicidad. Esto es lo que él querría: no sentir, como la bestia ni disgusto ni sufrimiento, y, sin embargo, lo quiere de otra manera, porque no puede querer como la bestia." (10).

El animal en cuanto objeto de la naturaleza sigue la lógica de ésta, es decir, la repetición y la continuidad brutas; vive en función de las necesidades impuestas y no de las creadas libremente; no puede por tanto proyectar ni reconstruir su existencia, pues la repetición del animal impide cualquier posibilidad de diferencia, de plasticidad en su modo de vida; de aquí que la temporalidad del animal se reduzca a una inmediatez, con un presente fijo y eterno, inamovible; de aquí también su incapacidad de proyecto, ya que simplemente actúa cuando la necesidad (comer, por ejemplo) se apodera de él, lo sorprende y sobrecoge; de ahí también su in-

capacidad de recuerdo o reconstrucción, pues dominado por la aparición inmediata de sus mismas pulsiones, se atiene a éstas sin discernirlas entre sí y que para él constituyen una sola cosa, un mismo esquema, algo homogéneo. Repetición de la permanencia y permanencia de la repetición configuran el modo de vida del animal que se sujeta a la naturaleza en un acto de bruta inmediatez (estímulo-respuesta) en donde no cabe ni el recuerdo ni el anhelo, como tampoco la planeación y proyección de la esperanza, tan solo una inerte dependencia ante los caprichos siempre repetitivos de la naturaleza. El hombre, por el contrario, como sujeto inscrito en una relación activa con la naturaleza, no sólo puede construir y dirigir su existencia, sino también reconstruirla y proyectarla, es decir, juzgarla, contemplarla e interpretarla de acuerdo a sus intereses particulares. En el continuo sin diferencias que constituye la vida del animal no cabe la menor melancolía porque ésta ya implica una relación, una proyección que se retrotrae al pasado distinguiendo, diferenciando la perspectiva de lo que ha sido, de lo que fue, de la perspectiva de lo que es, de lo que actualmente nos acontece; reconstrucción y proyección de la existencia constituyen facultades que subvierten, que rompen la superficie plana de la existencia para introducir el cambio y la plasticidad propia de lo humano. El hombre inventa, crea activamente la melancolía, el aburrimiento o la felicidad de un agradable recuerdo; para bien o para mal, el recordar es una capacidad producida gracias a su actividad que vuelve la mirada hacia atrás para reconocerse, para autoexaminarse; Cuando esta capacidad de relación con el pasado adquiere para él una significación negativa, apela a la constitución de la bestia como estado posible, ese

estado inerte que no se relaciona ni con el pasado ni con el porvenir, en donde sólo predomina el estancamiento vacuo, el sueño-estado inconciente del rebaño que vendrá a despertar por un instante la bruta necesidad o el llano instinto, para después volver a convertirse en esa indiferencia animal que el hombre confunde con felicidad. En el fondo, el hombre sabe que no puede querer como la bestia, no puede aspirar a la indiferencia animal porque él no es como la bestia; entre él y la bestia hay un abismo ontológico que impide que se mezclen sus respectivas realidades; pero aunque no se considere semejante a la bestia, el hombre envidia esa indiferencia que él observa y supone en ella como existente; la imagen que el hombre se hace de la bestia sirve de pretexto para que se exprese el descontento, el peso que la relación humano-temporal implica; lo que se quiere evadir es la enorme responsabilidad que abre el hecho de existir temporalmente, esto es, el hecho de proyectar, reconstruir y forjar nuestra propia existencia, ser los constructores e intérpretes de nuestras acciones, asumir éstas totalmente sin recurrir a excusas trascendentes o al estado quimérico de la indiferencia animal; sin embargo, por más deseos que el hombre tenga de ser (de parecerse, de asemejarse) como la bestia, no logrará desembarazarse de su conciencia temporal, "Haga lo que haga, bien eche a correr, bien apresure el paso, la cadena corre con él. Es asombroso: ahí está el momento, y en un abrir y cerrar de ojos desaparece. Antes, la nada; después, igualmente la nada. Pero el momento vuelve, para turbar el reposo del momento que va a llegar. Del libro del tiempo se separa una hoja, cae al suelo, el viento la recoge y se la lleva lejos, para volver a traerla y depositarla en las rodillas del hombre. Entonces

el hombre dice: 'Recuerdo'. Limita al animal, que olvida al punto y que ve morir cada momento, volver a la noche y extinguirse para siempre. Así es como el animal vive de una manera 'no-histórica', pues se reduce en el tiempo, semejante a un número, sin que quede una extraña fracción. No sabe simular, no oculta nada, y aparece siempre como lo que es, por lo que no puede ser más que sincero. El hombre, por el contrario, se dobla bajo el peso cada vez mayor del pasado. Ese peso le inclina de un lado o apesadumbra su paso, como si llevase un fardo oscuro e invisible. Puede negarlo en apariencia, que es lo que suele hacer: cuenta de sus semejantes, para despertar su envidia. Por eso se emociona como si se acordase del paraíso perdido, cuando ve el rebaño pastando, o también cuando ve cerca de él, en un comercio familiar, al niño que no tiene aún nada que lamentar del pasado y que, entre el presente y el pasado, se entrega a sus juegos con una venturosa inconsciencia. Y sin embargo, sus juegos han de verse interrumpidos. Harto pronto tendrá que salir del olvido. Entonces empieza a comprender la palabra 'era', esa palabra puente, con la que la lucha, el sufrimiento y la mortificación se acercan al hombre, para recordarle lo que su existencia es en el fondo: un imperfecto que nunca deja de ser imperfecto. Cuando, por fin, la muerte le trae el tan deseado olvido, le arrebató también el presente y la vida." (11).

La temporalidad como estructura esencial permite a Nietzsche definir y delimitar la esfera del mundo humano. El hombre recuerda, esto quiere decir que distingue de algún modo (diferenciando y reteniendo) sus vivencias que ya han sido de las que van siendo; esta distinción se hace en función de acontecimientos, acciones, su-

cesos, y no simplemente en función de fechas cronológicas (numerales); éstas persisten en el recuerdo pero inherentes y supeditadas al tiempo esencial de los contenidos; la palabra "era" remite a una cronología y a un acontecimiento, constituye la palabra puente que liga nuestra existencia, que la consolida gracias a la relación con el pasado. El cronos de la existencia es un cronos encarnado activamente que sólo puede revelarse como una modalidad de la praxis social y humana en el mundo, ya sea en el "era" que nos liga al pasado, ya sea en el "siendo" que nos abre la perspectiva del advenir y que conforma y prefigura el ser de nuestros actos. Como se verá más adelante, el propósito de Nietzsche no es eliminar o hacer "tabula rasa" del pasado, sino aclarar y analizar su significado y naturaleza; sólo después de esto podremos delimitar su participación en la constitución del continuo de la existencia humana.

La historicidad del hombre abre el horizonte de sus actitudes y permite la comprensión de éstas. Si el animal no sabe simular ni ocultar, el hombre aparece actuando en un mundo que él ha transformado y que pone frente a sí y delante de los demás; el animal aparece como lo que es en relación con su mundo natural bruto; su actividad está determinada absolutamente por la forma de ser de la naturaleza y, por tanto, tiene que obedecerla, ajustarse y adaptarse a ella; en el fondo, como dice Marx, no se distingue de ella, porque forma una unidad con lo natural; su dependencia ante la naturaleza no revierte en una interpretación crítica ni, mucho menos, en una transformación libre hacia ésta. El hombre se distingue del ser de la naturaleza en virtud de que utiliza a ésta para sus intereses concretos; en el fondo, su existencia sigue

siendo natural pero no al modo del animal, sino como agente consciente de un proceso recíprocamente necesario entre él y la naturaleza; el vínculo con lo natural prevalece pero los términos de la relación cambian en virtud de que ahora hombre y naturaleza constituyen elementos activos de un proceso que los enfrenta; es la praxis humana la que abre esta posibilidad de asumir activa y conscientemente lo natural para construir el "...acabado naturalismo del hombre y acatado humanismo de la naturaleza." (12).

Al actuar de esta manera el hombre deja de ser sincero al modo del animal, no forma parte del rebaño que simplemente padece sus necesidades sino que es consciente de ellas y las rodea de un artificio, de un ser peculiar humano. Los actos del animal permanecen inalterables, siempre saciará su sed atendido al esquema impuesto por la naturaleza; los actos humanos, por el contrario, alcanzan un desarrollo aún en el caso de que se trate de satisfacer necesidades fundamentales como el comer o el progresarse; el hombre inventa el amor, lo eleva al plano de la objetivación de lo humano sin olvidar que el acto amoroso responde a necesidades que escapan a su control, como es el hecho de responder a la forma del instinto.

El animal vive olvidando, su olvido reside en el virtual estado de indiferencia y anonadamiento en que se encuentra respecto a la estructura temporal; el olvido no puede constituir para él un medio o instrumento que pueda ser dirigido como en el caso del hombre. La vida del animal es el olvido en el sentido de ignorancia o incapacidad para afrontar y mantenerse ante el nudo de la significación temporal. El hombre, en cambio, como se verá más adelante, hace del olvido un medio para fundamentar sus acciones.

El pasado no es por sí mismo ni feliz ni fuente de pesares; solamente la experiencia de la existencia puede modelar al pasado como fuente de regocijo o pesadumbre; cuando el hombre contempla en el pasado un faro que carga con sufrimiento, quisiera no ser hombre, quisiera refugiarse en la inconsciencia del rebaño o en la inocencia del niño; surge su envidia por el pastar de las ovejas o por los juegos venturosos de los niños; sin embargo, sabe que la memoria no es como una piedra que se pueda quitar fácilmente del camino. El niño, en efecto, posee el don del olvido al menos por un tiempo; no nos referimos aquí al olvido como medio terapéutico, sino a ese olvido que hace del niño un continuo empieza que prescinde de las relaciones o puentes que nos vinculan a la reconstrucción o a la proyección de la existencia. En los juegos del niño late un presente, una inmediatez incorruptible, ¿qué puede lamentar el niño del pasado si empieza continuamente a hacerse presente?, sin embargo su candidez dura muy poco; algún día conoce la profundidad del "era", del "era una vez" con el que empezaban los relatos adquiridos en la infancia; ese "era una vez" ahora se descubre, se analiza e interpreta; es entonces cuando la existencia conoce el ser del puente, su longitud, su altura, su resistencia, las partes que une, etc.; la existencia aparece unida, consolidada, comunicada por uno o varios puentes que salvan a su vez una o varias superficies. El continuo de la existencia se ve remitido a puntos intermedios entre el nacimiento y el gestarse de este continuo; la dicha de la inconsciencia olvidadiza ha terminado.

La existencia aparece como un proceso, como el gestarse heideggeriano continuamente realizado y por realizar; realizado en ca-

da momento pero a la vez abierto a las múltiples perspectivas y posibilidades que cada momento implica. La afirmación de Nietzsche es fundamental en el sentido de que la existencia, justo por su inherente temporalidad, constituye un imperfecto que nunca deja de ser imperfecto, una sucesión constante de momentos que van siendo, que pasan, una realidad heterogénea de acciones que sólo puede persistir asumiendo la negatividad y la contradicción perpetuas; esta visión dinámica e inmanente de la existencia debe mantenerse en la convicción de que este estado de negatividad y contradicción se renueva continuamente, esto es, implica un proceso en donde más que alcanzar una meta, importa el camino que se recorre, los pasos dados y el alcance concreto de los mismos; de esta manera, la existencia se define en virtud de su recorrido y no en base a modelos de conclusión abstractos, especulativos y ajenos a los procesos concretos; la existencia constituye una aspiración que se prolonga a cada momento y como tal se mantiene a la expectativa de lo inconcluso, de lo inacabado, "Es el intercambio del hombre con la naturaleza en el cual se constituye -se va constituyendo- la estructura -nunca concluida- del mundo y la esencia -siempre inconclusa- del hombre." (13).

La existencia es imperfecta (inconclusa, inacabada) en virtud de que siempre tiende hacia nuevas realizaciones; reconocer la imperfección de la existencia es reconocer que el continuo de ésta no puede establecerse a partir de principios a priori. El continuo existencial como imperfecto que abre un "poder ser" aspira a realizaciones tangibles, asume la inmanencia que le marca su situación particular y constantemente se atiene a ésta; esto no implica que por el "continuo inmanente" el hombre se abandone a lo

fortuito de las circunstancias, sino que, justamente la inmanencia del continuo le asegura la posibilidad de modificar y comprender cabalmente el ser del gestarse; esta modificación y dirección del gestarse humano ya no puede provenir de Dios o de un principio material abstracto (del cual se deduzca arbitrariamente el ser de la existencia) sino del curso mismo de la existencia; cualquier intento por apelar a entes trascendentes anularía los logros alcanzados gracias al apego a lo finito, "En el fondo, el hombre completo no es más que un ser en el que se ha abolido la trascendencia, de quién ya nada está separado: un poco marioneta, un poco Dios, un poco loco...es la transparencia." (14).

Como Nietzsche, Bataille rompe con la trascendencia que lo único que hace es oscurecer la transparencia sencilla de lo humano; el hombre deja de ser el escindido, la persona reducida a partir de elementos ajenos, de él ya nada está separado, vuelve a ser el centro y el responsable de sí mismo y la transparencia virtual de sus acciones es recuperada, "...aún cuando el porvenir no nos dejase esperar nada, la singular existencia que arrastramos, precisamente en este 'hoy', nos da grandes alientos para vivir según nuestra propia medida, conforme a nuestras propias leyes. ¿No es inexplicable que vivamos en este momento, cuando nos ha formado un tiempo infinito, que no dispongamos más que de nuestra breve existencia actual, en el curso de la cual debemos demostrar por qué y con qué designio hemos nacido precisamente hoy? Tenemos que responder de nuestra existencia ante nosotros mismos; por esto queremos también ser los verdaderos pilotos de esta existencia y no permitir que nuestra vida se asemeje a un azar sin ideas directivas. Es preciso tratarla con alguna audacia y mirarla peligrosamente

mente, tanto más cuanto que, tanto en el mejor como en el peor de los casos, lo único que nos puede suceder es perderla." (15).

La existencia es peligrosa porque es creación nuestra, somos los únicos responsables de ella; de sus oscuridades y sus eventuales transparencias; ya no podemos echarle la culpa a Dios o a los procesos abstractos; de ahí que Nietzsche se instale en el regocijo de la inmanencia, el cual no supone el azar sin dirección ni la gratuidad de las acciones. Para justificar y comprender la vida sólo contamos con la duración de nuestra existencia en la tierra; intervalo breve, porque conforme vamos siendo surgen nuevas perspectivas e interrogantes y el enigma de la existencia se hace mayor. Debemos ser audaces con la vida, moldearla a voluntad, seducirla con fruición como se seduce a una mujer; no debemos dejar que nos haga trampas, debemos tomarla clara, comandarla, increparla y elogiarla como nuestro supremo valor, pues sin ella nada tendría sentido; es preferible su sabor amargo y ambiguo que esa ausencia de sabor que es la nada de la muerte.

La peligrosidad de la existencia nos remite a la noción de riesgo; al convertirnos en responsables de nuestros actos asumimos cualquier riesgo o perspectiva que estos nos abran; la asunción del riesgo no nos libera del compromiso sino que nos inscribe en él. La afirmación y la aventura nos acompañan, nuestros actos nos definen, pero también el entorno que éstos abren; de aquí la historicidad de los actos humanos; el hombre actúa, se afirma, pero mide lo que va a venir, presente, y gracias a este presentir las consecuencias de su acción y al saber que posee de sus acciones ya cumplidas, adquiere conciencia histórica.

Hemos comprendido la existencia como un continuo, es decir, co-

mo un transcurrir abierto a las posibilidades que sólo se atiene a su finitud, esto es, a la realidad situada entre el momento del nacimiento y el de la muerte. Este continuo avanza inexorablemente, su esencia es el no detenerse, porque el hombre en cuanto ser temporal no puede quedarse a la zaga. La existencia se mantiene abierta afrontando en unidad extática el pasado, el presente y el porvenir; cada momento que pasa le revela un nuevo sentido, una nueva posibilidad; cada instante que afronta es relevado por otro que va está a la puerta. Los instantes acumulados que forman nuestro pasado van quedando atrás, y en la medida en que nuestro "siendo" abre más y más perspectivas y novedades se hace necesario inhibir el efecto, la participación, la influencia que los recuerdos ejercen sobre el presente. La capacidad de olvidar encarna esta inhibición que, como la misma existencia, debe ser dinámica. Cambiar continuamente los contenidos de la existencia; asumir estos contenidos y preparar una atmósfera que los digiera constituye la tarea del olvido; evitar que la existencia sea un mero insomnio, un rumiar atenido absolutamente al pasado, para fundar el ánimo reparador y renovado que permite enfrentar las nuevas expectativas con determinación y anhelo, "Hay un grado de insomnio, de rumia, de sentido histórico, que perjudica al ser vivo y termina por anonadarle, ya se trate de un hombre, de un pueblo o de una civilización. Para poder determinar este grado, y por él los límites en que el pasado debe ser olvidado, so pena de convertirse en el sepulturero del presente, será preciso conocer exactamente la fuerza plástica de un hombre, de un pueblo, de una civilización; quiero decir: esa fuerza que permite desarrollarse fuera de sí misma, de una manera propia, transformar e incorporar

las cosas del pasado, curar y cicatrizar las heridas , reemplazar lo que se ha perdido, rehacer las formas perdidas." (16).

Es necesario ahora analizar, interpretar y esclarecer la naturaleza del olvido y la memoria, así como su participación en la constitución de la existencia humana.

III

FACULTAD NO HISTORICA (OLVIDO) Y FACULTAD HISTORICA (RECUERDO) COMO ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LA EXISTENCIA HUMANA.

FACULTAD NO HISTORICA (OLVIDO).

La existencia es capacidad de recuerdo, pero también capacidad de olvido; la facultad de olvidar definirá los actos humanos, los fundamentará y los sostendrá. Si el recuerdo nos retrotrae a nuestro "haber sido", a nuestro "era" y nuestro "así fue", el olvido nos permitirá enfrentarnos a nuevas posibilidades, a nuevas acciones, conformando la atmósfera necesaria para renovar la existencia cada día, continuamente. Hay que aclarar que Nietzsche no habla del olvido accidental o casual, de ese olvido circunstancial que sucede cuando no podemos recordar un nombre o un dato que ya conocíamos; el olvido en Nietzsche constituye una facultad que permite afrontar la existencia, es una capacidad, una fuerza, una actividad afirmadora, algo que nos permite decir "sí" a la vida y mantener la posibilidad siempre constante de seguir viviendo; el olvido, la facultad de olvidar tal y como la entiende Nietzsche, asegura un "templo de ánimo" que dota de sentido y significado al porvenir y que, permite a la vez comprender y sentir el instante constituido por nuestros actos presentes. De la suficiente capacidad de olvido dependerá el eventual gozo en nuestros actos o la eventual desdicha, "...tanto las grandes dichas como las pequeñas, son siempre creadas por una cosa: el poder de olvidar, o, para expresarse en el lenguaje de los sabios, la facultad de sentir, abstracción hecha de toda idea histórica, durante toda la duración de la dicha. El que no sabe dormirse en el dintel del momento, olvidando todo el pasado; el que no sabe erguirse como el genio de la victoria, sin vértigo y sin miedo, no sabrá nunca lo que es la felicidad y, lo que es peor, no hará nunca nada que pueda hacer felices a los demás." (17).

Nietzsche comprende la importancia del olvido como elemento delimitador del pasado; si bien el hombre necesita recordar para ubicar y dar sentido a sus acciones, hay un momento en que la memoria apesadumbra, deja de ser un instrumento valioso para convertirse en un fardo inmovilizador, demasiado pasado para permitir que el hombre lo soporte y pueda seguir caminando. El recuerdo a través de la memoria no fija, no remite a circunstancias y atmósferas, a contenidos ya vividos que en ocasiones determinan profundamente nuestra existencia; pero el hombre no es solamente el pasado, no puede vivir exclusivamente de sus recuerdos en virtud de que la esencia temporal humana no es fragmentaria sino extática, es decir, síntesis de pasado, presente y futuro.

La memoria que atiborra de recuerdos, la nostalgia infecunda y petrificada anulan una característica fundamental del hombre, a saber, la capacidad de anhelo, de aspiración, de esperanza y de deseo. Saber recordar y olvidar en el momento preciso, he aquí la cuestión esencial que nos propone Nietzsche; para lograr esto se requerirá que el hombre o la sociedad asuman y comprendan realmente su fuerza plástica, su maleabilidad existencial. La actitud histórica -el recuerdo, la memoria- y la actitud "no -histórica" -el olvido-, están planteadas por Nietzsche como igualmente necesarias, como factores que garantizan la salud, la serenidad, la confianza en la vida que es la confianza en la acción, en el anhelo y el deseo, "La serenidad, la buena conciencia, la actividad alegre, la confianza en el porvenir: todo esto depende, tanto en un individuo como en un pueblo, de la existencia de una línea de demarcación que separe lo que es claro, lo que se puede abarcar con la mirada, de lo que es oscuro y está fuera del radio de la

visión; dependerá de la facultad de olvidar en el momento oportuno, así como de cuándo es necesario recordar el buen momento; dependerá del instinto vigoroso que pongamos en sentir si y cuándo es necesario ver las cosas desde el punto de vista histórico, si y cuándo es necesario ver las cosas desde el punto de vista no histórico. Y he aquí precisamente la proposición que ofrecemos a la consideración del lector: el punto de vista histórico, tanto como el punto de vista no-histórico, son necesarios a la salud de un individuo, de un pueblo y de una civilización." (18).

Olvido y recuerdo se convierten así en fundamentos y capacidades ontológicas que definen la existencia, la generan y sustentan continuamente. En cuanto facultades existenciales, el recuerdo y el olvido sólo pueden operar activamente; no pueden entenderse como productos de una actitud pasiva, como resultados inerciales de las posibilidades humanas.

La existencia humana es histórica porque se alimenta de una continua apropiación de acontecimientos que el hombre organiza y dota de significatividad. La sociedad posee una memoria colectiva que refiere su actividad llevada a cabo en el mundo; los recuerdos de la humanidad son resultado de su práctica y su acción; cada generación que pasa ve acrecentada su referencia, su vinculación con las generaciones precedentes y sus respectivas praxis. En el caso del individuo, su memoria no sólo atiende a las generaciones anteriores sino también a los sucesos propios que han configurado su existencia desde el momento de su nacimiento. El hombre se percató de que es capaz de recordar y de que sus recuerdos obedecen a una relación particular entre él y el mundo. Recordar, como veremos más adelante, designa una relación de la subjetividad humana

con una serie de acciones o de objetos; no es vincularse con un tiempo pasado abstraído de contenidos; recordar implica una relación de significatividad con nuestro pasado, relación peculiar en cada individuo. Nuestra memoria es irremplazable, única, no intercambiable de un individuo a otro. Cada quien se merece sus propios recuerdos, cada quien es responsable de su memoria; ésta es resultado de un hacer, de nuestro paso por la vida, de nuestro encuentro con los demás en un mundo; de esta manera no existe un principio a priori que determine antes de nuestra existencia lo que debemos recordar; no hay un principio trascendente que nos imponga una memoria o ciertas facultades para ejercerla como en el caso de la reminiscencia Platónica. La memoria siempre se definirá en un ámbito de actividad interhumana en el mundo. Sin embargo, esta capacidad de memoria no es suficiente para explicarnos la totalidad del fenómeno humano, totalidad temporal que es síntesis dinámica del pasado, del presente y el porvenir. No es posible reducir de un solo tiempo la riqueza de la existencia. El hombre y su actividad requieren de una apreciación que no menoscabe ningún aspecto. Así la comprensión temporal del individuo debe darse en unidad, síntesis de lo que ha sido, de lo que es y va siendo. La memoria permite afianzar lo que ya se ha realizado, implica una perspectiva desde la cual el hombre contempla y da sentido a sus acciones; pero la existencia no puede quedarse eternamente en esta contemplación porque esto iría en contra de su esencia que es avanzar siempre hacia adelante y no detenerse hasta el momento de la muerte; nuevas perspectivas enfrenta, siempre nuevas posibilidades y atmósferas que le exigen participar, definir una conducta, crear nuevos sentidos y significaciones.

Al verse en la necesidad de hacer frente a nuevas y continuas circunstancias, el hombre comprende que es preciso preparar un estado de ánimo, un sentir dispuesto a las nuevas expectativas. Con la sola capacidad de memoria o recuerdo no es posible formarse un ánimo que asimile las nuevas acciones; ya no se trata de organizar la persistencia de nuestros recuerdos, sino de organizar nuestras acciones en un presente inmediato, en el continuo "siendo" de la existencia. Para lograr esto es indispensable la facultad de olvido. El olvido constituye una fuerza activa que hace posible la asimilación de nuestras acciones por medio de la inhibición de la memoria; no una fuerza pasiva o inerte, sino una capacidad dirigida activamente hacia un objetivo concreto, "...una activa, positiva en el sentido más riguroso del término, facultad de inhibición, a la cual hay que atribuir el que lo únicamente vivido, experimentado por nosotros, lo asumido en nosotros, penetre en nuestra conciencia, en el estado de digestión (se lo podría llamar 'asimilación anímica')..." (19). La asimilación, la cabal comprensión y el sentimiento de lo nuevo (el sentir dispuesto ante el devenir de la existencia) sólo puede efectuarse en esta atmósfera de inhibición que el olvido nos abre; el estar atentos y troquelados, permanentemente por el peso del pasado, el depender en absoluto de los contenidos de nuestro pasado, nos impide digerir de un modo saludable los nuevos instantes y las nuevas perspectivas que estos traen consigo. El olvido permite la "asimilación anímica", la asimilación existencial y digestiva del sentido de nuestros nuevos actos; el gozo que estos nos pueden proporcionar ya no se ve ensombrecido por la relación de compromiso que nos remite al recuerdo; cuando esta relación que nos remite a un "haber sido" peculiar

se torna asfixiante y opresora, entonces el olvido se encarga de cerrarle la puerta a la labor roedora de los recuerdos. La labor del olvido es terapéutica porque hace que el individuo ejerza su capacidad de autodomínio y de temple en aras de una felicidad concreta.

En un estado permanentemente memorioso no es posible obtener una comprensión cabal de lo nuevo; la presencia, la llegada de nuevos contenidos exige la participación de una atmósfera expectante y dispuesta activamente a la digestión. No solamente se requiere tener hambre para comer humanamente un alimento, es necesaria cierta capacidad de gusto para discernir y saborear, para comprender el alimento. Del mismo modo no basta con esperar pasivamente los acontecimientos, padecerlos en el sentido más bruto del término; es indispensable una facultad capaz de habérselas con el acontecimiento, capaz de apreciarlo, entenderlo, organizarlo, analizarlo, en suma, asimilarlo. El proceso alimenticio no termina en las mandíbulas, prosigue en el esófago y es en el estómago en donde se ven y se aprecian los verdaderos resultados de la comida a través de la digestión. El olvido no termina en la sola recepción de los nuevos hechos, su tarea digestiva prosigue; ésta es fundamentalmente activa porque tritura, mastica el alimento y lo adereza con los jugos gástricos que dan significado a la digestión del alimento. Cuando esta digestión realizada por el olvido no puede llevarse a cabo, esto indica una anomalía en los intestinos, una pereza y un endurecimiento de los tejidos estomacales. Estos tejidos que se endurecen representan una memoria que no ha sido capaz de asimilar y digerir los alimentos de los días anteriores. Los jugos gástricos no han sido capaces de activar la comida, es de-

cir, la memoria; ésta se ha estancado, ni sale ni deja entrar. El recuerdo ha dejado de ser activado y se ha convertido en resentimiento, "Si queremos saber qué es el hombre del resentimiento no tenemos que olvidar este principio: no reactiva. Y la palabra resentimiento da una indicación rigurosa: la reacción deja de ser activada para convertirse en algo sentido." (20).

Si bien la memoria es indispensable y debe integrarse al continuo de la existencia, esto no implica su uso indiscriminado en detrimento de la facultad no-histórica u olvido. Memoria y olvido deben llegar a un equilibrio en base a la balanza particular de que se trate, "...hay que impedir que las trazas (recuerdos) invadan la conciencia. Una fuerza activa, distinta y delegada debe apoyar la conciencia y reconstituir en cada instante su frescura, su fluidez, su elemento químico móvil y ligero. Esta facultad activa supraconciente es la facultad del olvido." (21).

Cuando la facultad de olvidar deja de ejercer su actividad, "...la cera de la conciencia está como endurecida, la excitación tiende a confundirse con su traza en el inconciente, e inversamente, la reacción a las trazas sube por la conciencia hasta invadirla. Así pues, al mismo tiempo que la reacción a las trazas se convierte en algo sensible, la reacción a la excitación deja de ser activada." (22). La memoria atiborra la conciencia con recuerdos (a los que Deleuze denomina "trazas anémicas"); la debilidad del hombre que no es capaz de olvidar, de activar sus recuerdos mediante excitaciones, da por resultado una interpretación que confunde el ámbito de nuestro compromiso activo con lo nuevo con el ámbito de los recuerdos consolidados. Se piensa entonces erróneamente que las excitaciones (las situaciones que reclaman nuestra

acción) equivalen a las trazas mnémicas estancadas y anquilosadas. Se deduce de estas trazas mnémicas (conjunto de recuerdos) cualquier tipo de "actividad", se toma la parte por el todo. Desaparece la diferencia esencial entre la esfera de los recuerdos y el conjunto de expectativas de acciones nuevas que enfrentamos. Se pierde el sentido de la facultad de olvidar; de esta manera la conciencia se aferra y se endurece, impidiendo cualquier renovación, cambio o excitación. El aire refrescante del olvido que despejaba los nubarrones no puede actuar, no sopla lo suficientemente fuerte como para arrastrar las nubes negras adheridas a su propia pesantez. No puede decirse que un hombre endurecido por el recuerdo hecho resentimiento, es decir, no activado, adopte esta postura esperando con ello afirmar la vida. En el caso del pensamiento de Nietzsche este endurecimiento denota una atrofia y una depreciación de la existencia que debe ser considerada esencialmente como activa, agresiva y afirmadora; la salud y la capacidad de anhelo que el olvido proporcionaba se reblandecen con la memoria anquilosada; el hombre del resentimiento padece un reumatismo que le impide mover su vida, no sabe liquidar sus asuntos pendientes sino que se liquida a sí mismo en la inmovilidad de su impotencia, "Si algo hay que objetar en absoluto al estar enfermo, al estar débil, es que en ese estado se reblandece en el hombre el auténtico instinto de salud, es decir el instinto de defensa y ataque. No sabe uno desembarazarse de nada, no sabe uno liquidar ningún asunto pendiente, no sabe uno rechazar nada, -todo hiede. Personas y cosas nos importunan moleestamente, las vivencias llegan muy hondo, el recuerdo es una herida purulenta. El mismo estar enfermo es una especie de resentimiento." (23).

El hombre resentido, incapaz de olvidar, no ataca, no enfrenta los nuevos contenidos de su existencia, y cree ingenuamente que depender absolutamente del recuerdo constituye una forma de defensa; sus vivencias le llegan muy hondo, pero éstas vivencias son las de su pasado que es incapaz de activar; y si remotamente se llega a percatar de lo nuevo que sucede a su alrededor, esto le importa porque lo contempla desde la óptica de su esclerótica memoriosa, lo cual no implica, desde luego, que sea capaz de activar sus recuerdos desde la perspectiva afirmadora del olvido.

El hombre del resentimiento se condena a seguir y oler huellas, se convierte en sabueso de sus propias pisadas; al encontrarlas y seguirlas recorre un mismo y trillado camino, un círculo vicioso; es incapaz de aventurarse ante lo desconocido, de bautizar caminos y explorar territorios, es incapaz de afirmar y crear en virtud de que su existencia es una confirmación fría y estéril de lo mismo, "el hombre del resentimiento es un perro, una especie de perro que sólo reacciona frente a las huellas (sabueso)." (24).

El hombre del resentimiento al no disponer de la facultad de olvido es incapaz de alojar lo nuevo, aún menos capaz de producir lo nuevo; no sabe de gobernar, de legislar, de prever ni de pre-determinar; poco a poco olvida olvidar; se reduce al olvido trivial y cotidiano al ignorar el uso de una facultad propia. Para el hombre del resentimiento no existe el olvido activo, consciente, dirigido, tan sólo el olvido de la tontería y el anonadamiento; siempre intranquilo, con el estómago revuelto, sólo escucha el crujir perpetuo de sus intestinos; su ruidar no se resuelve, no desemboca en ningún resultado; de este modo es imposible que sea feliz, que tenga y mantenga esperanzas, que actúe con arrogancia,

que produzca un presente; por el contrario, el hombre activo y afirmador que activa sus recuerdos, que mantiene un equilibrio entre los recuerdos de su memoria y las expectativas que le obligan a elegirse y actuar, que no obra unilateralmente despreciando una facultad en favor de la otra, este hombre es capaz de regocijarse en sus acciones, tiene esperanzas para crear un presente, no tiene el estómago revuelto; para él la capacidad de olvido representa "...una guardiana de la puerta, por así decirlo, una mantenedora del orden anímico, de la tranquilidad, de la etiqueta con lo cual resulta visible enseguida que sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, ningún presente." (25). El hombre activo y afirmador reconoce en el olvido una fuerza plástica y regeneradora; con esta certidumbre, la existencia se le revela asimismo como plástica, como regeneradora de su estructura siempre cambiante e inconclusa. La capacidad de olvido sabe curar las heridas, posee el secreto de la cicatriz que impide la aparición de la llaga. El hombre activo y afirmador no se espanta con sus trazas mnémicas, sabe saborearlas cuando es preciso sin anquilosarse en ellas; sabe ajustar cuentas, sabe desembarazarse de las deudas, entiende de no reprimir sus deseos para evitar que aniden en él las pasiones subterráneas, "No poder tomar mucho tiempo en serio los propios contratiempos, las propias fechorías, tal es el signo propio de naturalezas fuertes y plenas, en las cuales hay una sobreabundancia de fuerza plástica, remodeladora, regeneradora, fuerza que también hace olvidar (...) Un hombre así se sacude de un solo golpe muchos gusanos que en otros, en cambio, anidan subterráneamente;" (26).

La actitud afirmadora ante la vida comparte la alegre exteriorización con la resolución de los instintos y las pasiones en la esfera práctica, impidiendo así la interiorización de la mala conciencia, "Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia dentro -esto es lo que yo llamo la interiorización del hombre." (27).

Hay ocasiones en que el recuerdo anida y se hace subterráneo, pero tarde o temprano emerge de su escondrijo, se hace conciente; del mismo modo, hay dolores que no se curan del todo sino que se adormecen, se aturden momentáneamente, no se olvidan del todo, así, Zaratustra dice: "Mi pasado rompió sus sepulcros, más de un dolor enterrado vivo se despertó: -tan sólo se había adormecido, oculto en sudarios." (28).

Ante estos dolores enterrados vivos, ante estas trazas mnémicas aún activas, -y quizá por enterradas, demasiado activas- es indispensable la presencia del olvido. La capacidad regeneradora del olvido debe anular los residuos mnémicos, concluir la cirugía. El olvido se opone a la necesidad del sabueso, del perro de presa que se aferra a las huellas y que cree ver y oler huellas ahí donde ni siquiera alguien ha pasado. El olvido debe inhibir las ficciones del recuerdo, debe contrarrestar la ilusión de las huellas y hacer que el hombre pase de largo ante el canto incisivo y seductor de las sirenas de la memoria, "...donde no se puede continuar amando se debe -¡pasar de largo!-" (29).

El olvido inhibe la fuerza roedora del recuerdo anquilosado, permite activar nuestros recuerdos, abre la posibilidad de trascender el pasado y proyectarnos hacia el porvenir; asimismo, fundamenta la consolidación de nuestras acciones presentes, dotándolas

de un sentido afirmativo y plástico que se sucede continuamente, "La circularidad del devenir exige el olvido, para poder presentarse como sucesión infinita de instantes, como progresión y progreso..." (30); "El olvido garantiza la inocencia del devenir." (31). La existencia se define por este continuo olvido que regenera y restaura el devenir, que lo modela y remodela, que lo hace fluir y refluir en busca de nuevas acciones y contenidos. La capacidad de olvido es lo único inolvidable e imprescindible si queremos explicarnos la estructura de la existencia. Al aclarar el papel activo del olvido comprendemos lo que Nietzsche pensaba acerca del ser de la existencia, definiendo a ésta como "...la sucesión ininterrumpida de momentos pasados, una cosa que vive de negarse a sí misma, de destruirse a sí misma, de contradecirse perpetuamente." (32).

La naturaleza del olvido como fuerza fundadora de lo nuevo, como apertura del anhelo y la voluntad, permite confirmar el ser contradictorio de la existencia que no cesa nunca de avanzar ni de aspirar a nuevas posibilidades y realizaciones. Si la existencia definida como "contradicción perpetua" puede asustar e intimidar debido a una aparente falta de racionalidad, la fuerza activa del olvido nos demuestra lo contrario; en efecto, el olvido nos permite enfrentar esta contradicción perpetua, no negándola sino asumiéndola por entero; la racionalidad de la existencia no está mas allá de estos límites que impone la lucha, el devenir, la contradicción continua; es justo en el avance de la contradicción en donde la racionalidad de la existencia sólo puede revelarse. Agumir esta existencia voluble que cambia y se transfigura, que trueca sus metas y sus esperanzas, es la tarea del hombre a--

firmativo. El hombre que sabe olvidar demuestra hasta qué punto se le ha aclarado el sentido esencial de la existencia como un su- ceer que nos impele constantemente a definirnos, a redefinirnos, a empezar siempre de nuevo. La certeza de que la existencia es así, constituye en el hombre que sabe olvidar su presupuesto esencial; en efecto, no es una certeza que le venga con posterioridad a su acto de olvidar sino que esta certeza dirige su tarea, está en la base del olvido; pues sólo un hombre que se da cuenta de que su vida es constante devenir y continua autodefinición en ese devenir, puede disponer de la capacidad de olvido tal y como lo hace el hombre activo y noble, afirmador por excelencia. Si pensáramos que la existencia no implica lucha, ni devenir ni cambio, entonces la facultad de olvido carecería de sentido, no tendría razón de ser en virtud de que no habría necesidad de anhelar, de aspirar, de redefinirnos en nuestra actividad; todo nos sería indiferente, viviríamos en una identidad, en una misitud estéril y pasiva, en un continuo sin diferencias. El hombre reactivo que no sabe olvidar sino que por el contrario se nutre de sus recuerdos convertidos en paradigmas absolutos que lo absorben, compartiría este punto de vista; en efecto, al no saber activar sus recuerdos, al condenarse a no anhelar otra cosa que no sean sus huellas mnémicas anquilosadas, se convierte en un ser incapáz de empezar y emprender cualquier acción nueva; al sumirse en su anonadamiento cree que nada transcurre, pretende fijar, detener para siempre su existencia; ignora que esto es imposible, desconoce que la vida sólo adquiere sentido como un perpetuo empiezo. Aquí el empiezo no designa el momento de nuestro nacimiento, sino el continuo de momentos que a lo largo de la vida nos obligan a adoptar actitudes,

a elegirnos, y que no cesan sino hasta que nos llega la muerte.

El hombre que no sabe olvidar no se atreve a comenzar, no enfrenta las situaciones que lo estimulan a definirse, es sordo ante ellas, no las escucha, no las quiere oír porque en el fondo se sabe cobarde, impotente para asumir la terrible lucha de la existencia, "...cuando los recuerdos históricos se hacen demasiado abrumadores, el hombre deja de nuevo de ser, y si no poseyese ese ambiente no-histórico (olvido) jamás comenzaría a ser, jamás se atrevería a comenzar. ¿Qué actos se hubiera atrevido a realizar el hombre, si no hubiera estado primeramente envuelto en esa nube no-histórica?" (33).

La existencia se definirá en función de la facultad de olvido, pero también en función de la facultad de memoria o recuerdo; el hombre activo y noble sabe guardar el equilibrio entre ambas facultades, porque para él tienen la misma importancia; se trata de cuidar, dirigir conscientemente nuestros olvidos, pero también cuidar y saber elegir nuestros recuerdos, y sobre todo saber "...olvidar en el momento oportuno, así como de cuándo es necesario recordar el buen momento;" (34).

FACULTAD HISTORICA (RECUERDO, MEMORIA).

Hemos intentado dilucidar la naturaleza activa del olvido mostrando sus capacidades y sus funciones específicas; es necesario ahora esclarecer la naturaleza de la memoria, estableciendo sus capacidades y funciones.

Los actos, las acciones humanas se gestan y se realizan en el tiempo; la preparación de un acontecimiento exige una meditación que atienda a la factibilidad, a la posibilidad de ser, de llegar a ser del mismo; mientras el hombre actúa y realiza sus propósitos, el hombre transcurre; su duración comparte simultáneamente el instante que afronta continuamente y su pasado de instantes ya realizados, y "sidos" pero que el hombre conserva en la memoria; de este modo la memoria obtiene un huésped, el recuerdo. Hemos visto cómo el hombre se distingue por su capacidad de recuerdo, por su facultad de actualizar lo que ya ha pasado, lo que fue; cuando el hombre recuerda se establece un nexo entre el pasado y el presente; el recordar retrotrae, desde un presente que va siendo, la visión del pasado, de tal manera que así como el pasado deja una huella indelible sobre el presente, también el presente establece sus reglas respecto al pasado. El hombre que recuerda se ve motivado de algún modo a recordar, no lo hace mecánicamente, sino que puede disponer libremente de esta facultad. Si bien es cierto que existen fuerzas y poderes sociales que imponen una determinada memoria (como veremos más adelante), también es cierto que cada quien se encuentra con su pasado de diferente modo y se comprende peculiarmente en él; lo único inalterable es la necesidad que nos impone la vida de existir continuamente recordando. El pasado constituye el espejo del tiempo humano en donde quedan graba-

das las actitudes, los actos, las posibilidades realizadas o no, los descubrimientos, los momentos felices o infelices; en este sentido el recuerdo permite una confrontación de nuestras acciones pasadas que mantienen un diálogo constante con nuestra existencia continua. La memoria se alimenta día con día, sus pertenencias aumentan en la medida en que nuestro gestarse continuo se desarrolla; como en Borges, "Somos nuestra memoria, somos ese quimérico museo de formas inconstantes, ese montón de espejos rotos." (35).

La memoria no es homogeneidad, no podemos estar condenados a recordar con el mismo sentido, de una misma manera; el recordar como aspecto de la praxis humana permite la participación de nuestra voluntad, de nuestros deseos; somos capaces de elegir los trozos del espejo roto de la memoria; siguiendo a Borges, la memoria tiene que ver con el truco, constituye un reconocimiento y un intercambio que efectuamos con nosotros mismos, "Conocí la memoria, esa moneda que no es nunca la misma." (36). Los recuerdos mudan de piel, cambian, se truecan por diferentes contenidos; retrotraen atmósferas, sentimientos, pasiones múltiples que varían conforme varía nuestra relación particular ante el pasado; un mismo acontecimiento del pasado es susceptible de adoptar múltiples significaciones a lo largo de la existencia; en este sentido la facultad de recordar resume la plasticidad cambiante de la existencia, se subordina a las necesidades específicas de esta, quien es la que indica el momento oportuno y la manera particular en que un suceso del pasado ha de ser recordado.

La memoria retiene, fija los instantes pasados, los registra; en este sentido su papel aparentemente es más bien pasivo que activo; pero la memoria es activa, constituye un modo de conocimiento

to que no sólo registra sino que también organiza y dispone el material del que se nutre; esta capacidad organizativa está intrínsecamente ligada a la función del olvido, en virtud de que éste no sólo desecha y anula los recuerdos sino que abre la posibilidad de inaugurar un orden en nuestra memoria, un orden que no nos escapa o desprecia el presente sino que, por el contrario, lo hace vivir. El olvido no olvida la totalidad de nuestros recuerdos, sino una parte de ellos que impiden proyectarnos hacia lo nuevo; el proceso olvido-memoria debe ser capaz de recordar lo recordable y olvidar lo olvidable en aras de la actividad afirmadora ante la vida. De esta manera no sólo el olvido es activo, la memoria supone también una actividad delimitadora que nos indica lo que hemos registrado, en base a qué razones y perspectivas. El recuerdo activo se distingue del reactivo o pasivo en la medida en que éste no examina sus matices y sus motivos, simplemente se entrega sin discernimiento a lo ya fijado. El recuerdo pasivo es un estatuto inconmovible que se acepta ciegamente, sin restricciones, mientras que el recuerdo activo implica un diálogo que establecemos con sus motivos y sus repercusiones. Recuerdo activo y olvido se nos muestran ahora íntimamente ligados; en efecto, el olvido no dispone arbitrariamente la desaparición de los recuerdos, por el contrario, su labor regeneradora se realiza en base a un previo examen de la memoria en cuestión, de la fuerza plástica total que hay en un individuo.

La memoria nos permite entrar en relación con un suceso que ya ha pasado pero que sigue repercutiendo en nuestra vida; de esta manera la memoria nos permite descubrir y conocer lo que pasa en nuestra conciencia. Nos referimos aquí no a la memoria concebida

como arsenal o baúl inerte que espera a que le pregunten por tal o cual cosa, y entonces va a su catálogo de recuerdos clasificados y confronta en él el recuerdo solicitado; nos referimos a la memoria activa dotada de contenidos que entablan una relación significativa con nuestra existencia; una memoria en donde los recuerdos deambulan continuamente en nuestra conciencia afectando a ésta, dirigiéndole palabras suaves o inectivas, susurros de amor o réplicas de odio; lo importante es que los contenidos de esta memoria se manifiestan de una u otra forma y repercuten en nuestra vida como consecuencia del diálogo que mantenemos con ellos.

Estos recuerdos activos persisten ejerciendo una influencia decisiva en nuestra vida; esta influencia no es sólo anímica o emotiva sino práctica; los recuerdos activos constituyen formas de conocimiento que hemos establecido ante el mundo y ante los demás hombres; son formas de relación que nos vinculan con el mundo (físico y social) y que nos dan de éste una imagen particular en cada caso. Nuestra memoria de recuerdos activos constituye un síntoma a partir del cual nos es posible apreciar nuestra relación con el mundo. Si queremos redefinimos en nuestra relación con el mundo, moldear esta relación (papel del olvido), esto sólo será posible si antes atenderos a la estructura de nuestros recuerdos activos, si prestamos atención a lo que sucede en nuestra memoria, si sabemos distinguir exactamente en ella los recuerdos felices que nos permiten seguir viviendo, de los recuerdos despreciados que nos impiden avanzar hacia lo nuevo sujetándonos a su esfera resentida de influencia. Los recuerdos, ya sean felices o desdichados, son activos de por sí; los recuerdos dolorosos con mayor razón propician un estado de culpa y deuda que hace atarnos a e-

llos provocando fenómenos tan plausible como el resentimiento o la mala conciencia; en efecto, Nietzsche se pregunta de que la memoria ha tenido en el dolor su fuente nutricia más importante, "Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria." -esto es un axioma de la psicología más antigua (por desgracia también la más prolongada) que ha existido sobre la tierra." (37).

Nuestra memoria nos abre la posibilidad de la autognosis, por medio de ella sabemos de la naturaleza de nuestra relación con el mundo; si sabemos apreciarla como síntoma de una relación activa ante el mundo encarnada en nuestros actos, entonces podemos sacar de ella el mayor provecho posible para nuestra redefinición y reubicación existencial, tarea que debe ejercer el olvido.

La memoria, como el dolor físico que revela los síntomas de la enfermedad, hace posible conocer la manera de aliviar no sólo los síntomas, sino con ellos la enfermedad perturbadora. Naturalmente el alivio no consiste tan sólo en un paliar o esconder los síntomas, en un disimularlos, sino en extirparlos de raíz gracias a la acción ejercida en contra de sus causas reales. El dolor físico no por ser sólo síntoma carece de importancia, al contrario, es radicalmente importante porque sólo a través de él podemos percibirnos de la existencia de un mal más profundo, verdadera causa de la enfermedad. Si no existiera el dolor, si el dolor no nos avisara que hay algo de anómalo en nuestro organismo, entonces la enfermedad proseguiría su curso, se enterraría expandiéndose y no nos sería posible proponer ningún diagnóstico ni mucho menos una curación, ya que ni siquiera nos habríamos dado cuenta de que en nosotros residía una enfermedad.

La memoria no se expresa solamente a través del recuerdo que se anquilosa en nuestra conciencia y que nos impide activar nuestras vivencias; la memoria tiene la virtud de permitirnos reaccionar ante el efecto que nuestros recuerdos producen en nuestra existencia inmediata. El recuerdo constituye un síntoma que refleja la manera de adherirnos al pasado. Para existir es imprescindible la presencia de recuerdos; nuestras acciones por más independientes que parezcan, obedecen a una memoria precisa que nos hemos moldeado a través de toda nuestra vida. Esto no se opone al hecho de que el olvido sea una capacidad promotora de lo nuevo y de la esperanza. Lo que nos interesa destacar es que el proceso recuerdo-olvido como constitutivo de la existencia no se atiene a un esquema de acción mecánico o prefijado arbitrariamente. Dependiendo de las circunstancias la memoria se prolonga o se reduce; de la misma manera el proceso del olvido debe conocer sus alcances, es decir, conocer cuándo debe actuar y cuándo debe retardar su acción en favor de una memoriosidad que todavía es necesaria. De esta manera, la memoria se convierte en un medio de reconocimiento, de inspección que revisa la relación que mantenemos con nuestros actos y el mundo. Sin esta capacidad memoriosa los sucesos nos resultarían indiferentes, no podríamos distinguir la naturaleza de los contenidos peculiares de la existencia. En la memoria no habitan recuerdos uniformes; cada recuerdo posee especificidad y sentido propios y siempre es susceptible de adquirir nuevos matices. Sólo después de este reconocimiento que la memoria lleva a cabo, la capacidad de olvido revela su importancia fundamental como organizadora y proyectora de lo nuevo. La capacidad de olvido sólo puede ejercer su acción inhibitoria ante el pasado sobre la base

de una comprensión y un discernimiento de nuestra memoria; discernimiento que debe dar cuenta del estado actual de nuestra memoria y de lo que se exige de ella en función de las nuevas perspectivas, requerimientos y posibilidades de la existencia. Memoria y olvido no se excluyen ni se separan unilateralmente en el proceso digestivo total de la existencia; por el contrario, se interpenetran, se implican recíprocamente. El olvido es un olvido que selecciona lo que ha de olvidarse, pero también el olvido asegura que ciertas zonas de la memoria sigan persistiendo, sin que esto afecte en lo más mínimo su misión afirmadora. La memoria debe también ser selectiva, debe conservar sólo aquello que permita una actitud creadora y afirmadora ante la vida. El olvido implica la anulación de ciertos recuerdos, el reemplazamiento y la restitución de unos por otros; la función del olvido no es ciega sino organizadora no sólo de lo nuevo, sino también del orden que deben adoptar continuamente nuestros recuerdos. El olvido también es un re-acomodamiento de nuestra memoria, porque ésta está viva y requiere de una jerarquía para la co-existencia y disposición de los recuerdos. En este reacomodamiento de los recuerdos el olvido demuestra su capacidad terapéutica, porque si re-acomoda recuerdos no es para fijarlos eternamente sino para intercambiarlos saludablemente en función de los nuevos requerimientos de la vida. La tarea del olvido es doble: acomodar, intercambiar recuerdos y, si las circunstancias lo exigen, desterrar estos definitivamente de la conciencia para que no impidan la renovación perpetua que la vida exige.

IV

ANALISIS DE LA TRADICION O MEMORIA COLECTIVA. USO AFIRMATIVO DE
LA MEMORIA Y EL OLVIDO.

La asimilación de ciertas ideas, de ciertos recuerdos, de cierta memoria, no es exclusiva de la estructura individual del hombre. Así como existe una memoria individual existe también una memoria colectiva que ejerce un dominio específico sobre las amplias masas sociales; esta memoria colectiva está representada primeramente por la tradición de los diferentes pueblos que comprende toda la esfera cultural de una nación y que moldea el carácter y el ser de sus habitantes. La tradición de algún modo resulta inevitable en virtud de que nadie es capaz de nacer y desarrollarse en un medio en donde pueda sustraerse a la influencia de la praxis social, a menos de que exista un individuo que viva solitario toda su vida. La sociabilidad nos impone la necesidad de recurrir a los demás, de vivir junto con las creencias, los inventos, los afectos de los demás. Nacemos en un mundo ya constituido, con normas, criterios, valores establecidos; no podemos escapar a esta huella que -declarada o no- deja marcas persistentes a lo largo de nuestra vida. El lenguaje mismo como recurso fundamental para la comunicabilidad interhumana, exige un aprendizaje que varias generaciones han repetido; contar con una memoria simbólica es el primer paso para entrar en relación cabal con el mundo social humano; las huellas del lenguaje se imprimen indeleblemente así como se habrán de imprimir las de las costumbres; somos herederos de una tradición, nos convertimos de inmediato en deudores de toda una historia que ha configurado los descubrimientos y conocimientos humanos, de los cuales disponemos y hacemos uso; incluso en el caso de que no hagamos uso práctico de estos descubrimientos y conocimientos, el solo tener noticia de ellos nos relaciona con las generaciones anteriores y nos convierte en herederos.

La coexistencia humana se abre paso a través de la lucha y la guerra. El afán de supervivencia, de dominio y sojuzgamiento constituye también parte de la tradición, afán de sojuzgamiento que nos impulsa a sobrevivir incluso a costa de los demás. Así como al nacer nos vemos arrojados a una tradición práctica de las costumbres, a una herencia de valores vitales ya establecidos, del mismo modo nos encontramos con ideologías o cuerpos de saber que tratan de imponer sus ideas por medio de la creación de una memoria teórica y práctica que refleje el sentido de tales ideas. Nacemos en un mundo con ideas establecidas, con religiones, técnicas, ciencias y artes establecidas; al paso del tiempo somos educados en los marcos de estas ideas, en función de ellas vivimos y morimos; tal es la ley que parece regir la existencia humana, nacer en un mundo y morir en él reproduciendo las ideas adquiridas como si fuéramos espejos condenados a reflejar una misma luminosidad. Estas ideas de la tradición no sobreviven por sí mismas; para ejercer su influencia cuentan con dueños y sacerdotes que oficiaban en nombre de la comunidad, pero que detrás de esto esconden o disimulan un dominio muy personal; el sojuzgamiento no sólo se lleva a cabo bajo la coerción física, sino también bajo la coacción de las ideas, que resultan, muchas veces, incluso más eficaces. Ante semejantes perspectivas constituye un peligro el ser heredero, no por el hecho simple de nacer ante generaciones ya formadas, sino por el hecho de que éstas no han actuado siempre en favor de las potencias creadoras y afirmadoras de la vida; no resulta un placer haber nacido como herederos del nihilismo, como herederos de la tradición del hombre reactivo y sus costumbres ascéticas, "No solo la razón de milenios -también su demencia se abre paso

en nosotros. Peligroso es ser heredero." (38).

Cada época pretende imponer, mientras dura, un modelo a seguir; sabe que éste modelo quizá prosigue la tradición ya establecida, pero esto no le importa; la época dominante pretende dominar efectivamente una situación inmediata. Para ello requiere un conocimiento de sus súbditos, de sus sojuzgados; sabe que para ejercer un dominio efectivo y constante, tiene que marcar en el alma de sus súbditos ciertas ideas-huella indelebles al paso del tiempo; tiene que buscar una memoria que perdure, suficientemente convincente para que los efectos deseados persistan impidiendo cualquier oposición, "Unas cuantas ideas deben volverse imborrables, omnipresentes, inolvidables, -fijas-, con la finalidad de que todo el sistema nervioso e intelectual quede hipnotizado por tales ideas fijas! -y los procedimientos ascéticos y las formas de vida ascéticas son medios para impedir que aquellas ideas entren en concurrencia con todas las demás, para volverlas 'inolvidables'." (39).

Estamos frente a los recursos de las sociedades reactivas que forjan una memoria de sus leyes como si éstas fueran definitivas y a-históricas, imponiéndolas para hipnotizar y enajenar las posibilidades activas y afirmadoras del hombre. Al pretender fijar la existencia humana a ciertas ideas exclusivas y supuestamente inalterables, las sociedades reactivas buscan afianzar la conciencia de los hombres para hacerla solidaria, mediante engaño, de sus deseos particulares, "En vez de la justicia y de su proceso de autodestrucción, la historia nos presenta sociedades que no quieren perecer y que no imaginan nada superior a sus leyes." (40).

Las sociedades reactivas postulan y aderezan sus ideas o paradigmas inolvidables, "eternos"; ya se trate de "Dios", "el Estado",

"la moral", "la técnica", etc., se pretende deducir la riqueza y versatilidad existencial a partir de unas cuantas instancias particulares; esta deducción sobrevive gracias a que los métodos para imponerla son eficaces y rotundos; el hombre reactivo memoriza y rumia estos paradigmas, estas ficciones; fuera de ellas nada es definitivo; el hombre reactivo puede tener otros recuerdos, otras ideas, pero éstas estarán siempre referidas al paradigma dominante, serán simples recursos para despistarlo, para disimularle que aún posee "ideas propias". En el fondo, esta situación enajenante se funda en una incapacidad de olvidar, de superar estos esquemas impuestos; las huellas que se desean implantar son las del conformismo y la pasividad; con este proceso de mnémesis cultural se adormecen las auténticas aspiraciones del hombre, se pretende esterilizar la potencia renovadora que implica la capacidad de anhelo. En el caso del Estado se pretende hacer pasar como inolvidable (eterno) el momento y la manera en que ese Estado ha devenido existente. Las ideas "inolvidables" de la cultura reactiva se introducen en las conciencias ya sea por la fuerza o el convencimiento, a través de los medios más groseros o los más sutiles; pero el proceso de convencimiento no acaba en su imposición sino que se prolonga por medio del culto, culto al Estado, a la moral en sí, a la religión, etc.; el Estado no sólo pretende imponerse, dejar su huella, sino que además aspira al reconocimiento de los demás, desea que la comunidad le patentice su memoria, su dependencia, "Hoy día, casi todo lo que existe sobre la tierra está determinado únicamente por las fuerzas más groseras y malignas, por el egoísmo de los que adquieren y por la tiranía militar. El Estado, en manos de esta tiranía, lo mismo que el egoísmo de los que po-

seen, realiza un esfuerzo para organizarlo todo de nuevo, por sus propios medios, de manera que pueda servir de lazo y de elemento coactivo de todas las fuerzas hostiles. Lo que equivale a decir que el Estado desea que los hombres profesen por él el mismo culto idolátrico que habían rendido a la Iglesia." (41).

La memoria y el olvido constituyen elementos que pueden ayudarnos a aclarar la existencia de una tradición que busca imponer sus contenidos depreciando el valor afirmativo de la vida.

La memoria reactiva no sólo habita en nuestro interior, no se produce misteriosamente en el capullo de lo especulativo; los recuerdos reactivos que se nos imponen vienen y están en el aire, transmitidos por las ondas de la televisión, impresos en los diarios, adheridos a los discursos oficiales. Así como las instituciones reactivas ejercen sobre nosotros una mnémesis continua, así como se nos impone por medio de la fuerza una memoria, un molde reducido de recuerdos, de la misma manera es necesario poseer una memoria activa que registre y revise nuestra posición ante esas fuerzas reactivas; una memoria y un olvido activos capaces de producir en nosotros una reacción que dé cuenta y se oponga a las instancias que sojuzgan nuestra vida. Es preciso realizar una inversión del sentido de la memoria y el olvido tal como lo entienden las fuerzas reactivas; para ello se requiere olvidar lo que las fuerzas reactivas quisieran seguir imponiendo en nuestra conciencia, y se requiere recordar o tener presente lo que estas fuerzas reactivas quisieran que olvidásemos, a saber, que ninguna instancia o ficción puede ser definitiva y escapar al juicio del devenir y de la historia, "...algunas veces sucede que la vida, esta misma vida que tiene necesidad de olvido, exige la paraliza-

ción momentánea de este olvido. Entonces se trata de darse cuenta de cuán injusta es la existencia de una cosa, por ejemplo de un privilegio, de una corte, de una dinastía; de darse cuenta de hasta qué punto esta cosa merece desaparecer. Y se considera el pasado de esta cosa desde el ángulo crítico, se atacan sus raíces con el cuchillo, se atropellan despiadadamente todos los respetos."(42)

Con esto se nos aclara el sentido real de la función del olvido y el recuerdo, función plástica y flexible como la existencia misma, que actúa de acuerdo a las exigencias concretas de la vida, que sólo obedece a los designios que el devenir humano histórico y social le impone; capacidad de olvidar en el momento preciso, y capacidad para recordar y confrontar la naturaleza, la razón de ser de un acontecimiento; ambas tareas no se excluyen sino que se implican, una sabe los pasos de la otra. Resulta imprescindible la utilización de un olvido que cicatrice las heridas y que asegure el anhelo y el porvenir; asimismo, es preciso disponer de una memoria activa que se dé cuenta de las ficciones y las mentiras que quieren imponerse bajo el disimulo de una verdad artificial, que se detenga a recordar y a insistir para exigir cuentas de la actividad del hombre y sus instituciones; una memoria que ponga el dedo en la llaga para que no nos hagan creer que ésta ya ha cicatrizado; una memoria activa que no se conforme con las apariencias que la memoria oficial le da; una memoria que se mantenga viva denunciando a las fuerzas reactivas hasta que éstas no desaparezcan totalmente.

V

FACULTAD NO-HISTORICA (OLVIDO) COMO CAPACIDAD DE PROYECTO. LIMITES TEMPORALES Y LA VOLUNTAD.

El olvido y el recuerdo como funciones terapéuticas de una comunidad o de un individuo, nos muestran la necesidad de incluirlas para extraer una definición de la existencia humana; en efecto, la capacidad de olvido y de memoria se hallan involucradas en un proceso continuo que exige su participación; proceso vital que señala cuándo hay que olvidar y cuándo hay que hacer uso del recuerdo; lograr, alcanzar el justo equilibrio entre ambas facultades es tarea que incumbe al individuo o a la sociedad. No es posible adherirse unilateralmente a una sola de éstas facultades, porque entonces nos convertiríamos en sabuesos memoriosos o en asnos que olvidan sin motivo alguno, gratuita e irracionalmente. Recordemos que en nombre del olvido también se han cometido crímenes y atrocidades en contra de la existencia de valores y obras humanas. La barbarie que a todo dice "no" y que pasa de largo ante todo, no por el hecho de estar continuamente olvidando, deja de ser barbarie. La crítica iconoclasta de Nietzsche no implica el uso del martillo ciego, sin dirección; las obras del pasado deben sostener un diálogo fecundo con nuestros propósitos del presente; no debemos ser siempre sordos ante el pasado, no debemos hacer uso del olvido de manera indiscriminada, ya que esto va en contra de la esencia selectiva del olvido y el recuerdo. Nietzsche se percató de esta certeza y en una carta dirigida a Carl Von Gersdorff su preocupación por nuestra actitud ante el pasado se expresa claramente, "Cuando me llegaron noticias del incendio de París, me quedé durante algunos días completamente aniquilado y disuelto en lágrimas y dudas; me parecía que, en un solo día podía destruir maravillosas obras artísticas e incluso borrar períodos enteros de la historia del arte, toda la existencia artísticofilosófica

era un absurdo. Con profunda convicción me así al valor metafísico del arte, el cual no puede existir por razón del pobre ser humano, sino que tiene que cumplir más elevadas misiones. Pero incluso en medio de mi mayor dolor no me sentí capaz de arrojar una piedra contra aquellos criminales, los cuales no eran para mí más que portadores de una culpa colectiva, sobre la que hay mucho que meditar." (43).

Lo que aquí se refiere al aspecto del arte, cuando Nietzsche se entera de que los miembros de la Comuna pretendían incendiar el Louvre, no es más que una esfera en donde el olvido ciego y dogmático puede ejercer su influencia aniquiladora, en el peor sentido de esta palabra. Con esto queremos insistir en la necesidad de apreciar plásticamente el olvido y el recuerdo, como facultades de un individuo o de una cultura que dialogan consigo mismas para conocer sus verdaderas necesidades y la mejor manera de afirmar sus fuerzas activas.

El olvido y el recuerdo nos han mostrado fundamentalmente cómo el horizonte temporal influye en la configuración de nuestras acciones; el recuerdo nos ha mostrado nuestra dependencia ante el pasado y la necesidad de asumir activamente la relación que éste entraña; el olvido nos ha mostrado su eficacia como medio para inhibir la carga del pasado, a la vez que nos ha permitido asumir nuestra adherencia a un presente que exige una atmósfera renovada para albergar las nuevas expectativas del devenir. La necesidad que tenemos de la facultad de olvido nos remite al reconocimiento de nuestra inmanencia, de nuestros horizontes inmediatos, a saber, los que nos marca nuestro presente. Asimismo el diálogo con nuestra memoria sólo puede establecerse desde la perspectiva de un

presente inmediato, desde la óptica de nuestras necesidades concretas. Olvidamos lo que de otro modo no nos dejaría actuar y vivir; recordamos tan sólo aquello que nos puede permitir seguir actuando y deseando, sin resentimientos ni deformaciones. En ambos casos se pretende no traicionar la esencia de la vida, que es la de estar constantemente empezando. La vida, como continua visitante y posibilidad, exige de nosotros la capacidad para aprehenderla; olvido y recuerdo constituyen dos formas prácticas para aprehender el devenir de la existencia; el recuerdo fija los instantes, registra las duraciones y la significación de nuestros actos; el olvido regenera, cura y remodela, organiza nuestra conciencia de tal manera que la prepara para hacer frente a nuevas vivencias. Esta preparación de la conciencia tiene un objetivo, a saber, el anhelo, la aspiración. En efecto, la existencia no es solamente diálogo con el pasado y el presente, también es diálogo con el futuro. La existencia no se reduce a ser sólo recuerdo, depuración y asepsia de nuestra conciencia; nuestra existencia es también capacidad de proyecto. El olvido, al dejar sitio para lo nuevo, ha puesto las bases y las condiciones para que la voluntad se exprese, desee y aspire hacia el porvenir. En efecto, no basta con dejar sitio para lo nuevo; se requiere además conquistar lo nuevo, producirlo, crearlo a base de esfuerzo y voluntad, "...hemos nacido para una existencia subterránea y combativa: una y otra vez salimos a la luz, una y otra vez experimentamos la hora áurea del triunfo, -y en ese momento aparecemos tal como nacimos, inquebrantables, tensos, dispuestos a conquistar algo nuevo, algo más difícil, algo más lejano todavía, como un arco a quien las privaciones lo único que hacen es ponerlo más tirante." (44).

Al proyectarnos hacia el porvenir lo hacemos en función de un interés o de una esperanza; la ilusión es otra manera de adherirnos al futuro; una ilusión implica ya un interés, revela la disposición activa de una voluntad. Por medio de las ilusiones nos forzamos a seguir viviendo, ellas nos retienen, nos imponen un destino. La esperanza nos abre una expectativa y ésta nos permite esperar, seguir viviendo, "Es un fenómeno eterno: mediante una ilusión extendida sobre las cosas la ávida voluntad encuentra siempre un medio de retener a sus criaturas en la vida y de forzarlas a seguir viviendo." (45).

La ilusión, la esperanza, la expectativa, llegan incluso a convertirse en únicos fundamentos del pasado y el presente; éstos sólo son soportables gracias a la fe que tenemos en el porvenir; lo que esperamos y presentimos del futuro hace que aguardemos tenazmente; no se trata aquí de una espera pasiva, que aguarda indiferentemente cualquier suceso; se trata de una espera activa que hace del hombre un vidente, un sujeto que anuncia el porvenir comprometiendo en ello su fuerza y su voluntad, "El ahora y el pasado en la tierra -¡ay!, amigos míos- son para mí lo más insoportable; y no sabría vivir si no fuera yo además un vidente de lo que tiene que venir. Un vidente, un volente, un creador, un futuro también, y un puente hacia el futuro..." (46).

Aquí Nietzsche, a través de Zaratustra, se refiere al "ahora" y al "pasado" reactivos y nihilistas, de ahí que Nietzsche-Zaratustra sólo los pueda soportar gracias a su visión futura que tiene del Superhombre; en efecto, el vidente anuncia, propaga el porvenir, vislumbra, precede a la visión cotidiana de los hombres, vacilina algo tangible en virtud de que no se reduce a ser un simple

vocero, por el contrario, como auténtico vidente y hombre creador y afirmador, compromete su voluntad para alcanzar el vaticinio, "Yo soy de hoy y de antes (...) pero hay algo dentro de mí que es de mañana y de pasado mañana y del futuro." (47).

Esta visión sintética del tiempo nos muestra nuevamente que, pasado, presente y futuro no se excluyen, sino que por el contrario, se interpenetran, dialogan y al hacerlo conforman la totalidad; ésta no es un principio exterior a los acontecimientos, abstracto e intangible, sino la encarnación misma del devenir extático-sintético que se revela continuamente. Esta totalidad extática del tiempo permite comprender realmente la especificidad de cada uno de los tiempos particulares reuniéndolos no como partes difusas, sino como aspectos de un todo.

Sin capacidad de proyecto el hombre no puede enfrentar cabalmente su ser continuo. El devenir en sí no es capaz de proveer al hombre de los instrumentos para su ascensión, se requiere que éste hombre haga frente al devenir mediante un saber organizador; es en éste sentido que la capacidad de proyecto implica una subversión del devenir, una organización del caos, una regulación de la voluntad. Proyecto y voluntad van de la mano; la voluntad implica proyecto, y éste voluntad. Aquí es preciso preguntarnos ¿hacia dónde puede querer la voluntad?, ¿cual es el marco, la atmósfera que propicia la aparición y realización de la voluntad?; ésta atmósfera, éste marco sólo puede ser el futuro, el porvenir que se cumple en un presente. Parece obvio que la voluntad quiera hacia el porvenir, pero lo que aquí nos interesa es mostrar un caso especial en el cual la voluntad se torna impotente; en efecto, hay una situación privilegiada en virtud de la cual la voluntad no

puede expresarse; la voluntad no puede querer hacia atrás. La voluntad es la liberadora, la potencia que aspira y que espera, pero que ante todo, quiere alcanzar y cumplir sus objetivos, hacerse acto; sin embargo, ella es incapaz de ejercer influencia, de aspirar a cambiar lo que ya ha sido, lo que fue, lo que ya está hecho, "El querer hace libres: pero ¿cómo se llama aquello que mantiene todavía encadenado al libertador? 'Fue': así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho -es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado. La voluntad no puede querer hacia atrás: el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo, esa es la más solitaria tribulación de la voluntad. (...) Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia. 'Lo que fue, fue' -así se llama la piedra que ella no puede remover." (48).

Nuestro pasado admite retoques o reinterpretaciones, pero aún así, sigue teniendo un sentido y un significado inalterables en el fondo de su ser. Una cosa es interpretar el pasado, y otra es querer ejercer sobre él una acción que influya todavía sobre su ser más íntimo; el pasado fue alguna vez presente, se forjó, se produjo; éste presente que vivimos será también pasado, pero mientras tanto podemos influir en él, modelarlo, imprimirle tal o cual sentido que lo afecte sustancialmente; el presente y el futuro se pueden interpretar, pero a diferencia de la interpretación del pasado, aquí esta interpretación tiene la posibilidad de ejercer una acción, de provocar y propiciar un cambio en el sentido de los acontecimientos. Nuestro pasado es expresión de una voluntad que quiso, que eligió de cierta manera, que se comprometió en tr o qual circunstancia dando equis sentido a las cosas. Esto no admi-

te retoque, cambio. El ser más íntimo y esencial de las acciones pasadas radica en lo indeleble y definitivo de la elección, en la voluntad que dispuso y actuó de una manera efectiva y concreta. Pensar que lo que hicimos en otro tiempo pudo haber sido de otro modo, resulta tentador pero inútil, es interesante pero ocioso, y, la mayoría de las veces, este especular se convierte en fuente de resentimiento que impide la renovación de la conciencia para hacer frente a nuevas experiencias; es el "Ypensar que pudimos" de López Velarde que anima una posibilidad imposible.

Este "pudo haber sido" o este "Ypensar que pudimos" sólo los podemos enunciar desde un presente, un presente que puede y aspira, pero que frente al pasado sólo es un espectador pasivo. El "pudo haber sido" deviene en melancolía; es el melancólico quien habla aquí y quien se duele de no haber actuado de determinada manera o de no haber sabido algo en el momento en que esto era preciso, y que ahora se percata de que "ya es demasiado tarde" para cambiar el sentido de sus actos pasados, "Cuando uno ha acabado de construir su casa, advierte que, haciéndola, ha aprendido, sin darse cuenta, algo que tendría que haber sabido absolutamente antes de comenzar a construir. El eterno y molesto '¡demasiado tarde!' -¡La melancolía de todo lo terminado!..." (49).

Esta melancolía por lo que fue, por lo terminado, puede convertirse en una memoria purulenta que nos impida renovarnos y seguir viviendo; como el recuerdo anquilosado, el "pudo haber sido de otra manera" debe ser olvidado, superado, extirpado para que no anide subterráneamente, para que no nos roa y nos impida ser felices. Para consumar esta tarea, se requiere una redención de todo "fue", de todo pasado, que olvide las hipotéticas posibilidades

para asumir radical y conscientemente el sentido irremediable
de nuestros actos, "Redimir a los que han pasado, y transformar
todo 'fue' en un 'así lo quise' - ¡sólo eso sería para mí reden-
ción!" (50). "Todo 'fue' es un fragmento, un enigma, un espantoso
azar - hasta que la voluntad creadora añade: '¡pero yo lo quise a-
sí!'. Hasta que la voluntad creadora añade: '¡Pero yo lo quiero
así! ¡Yo lo querré así!'" (51).

El error forma parte de la existencia humana, también el ensa-
yo que experimenta y empieza de nuevo; el "pudo haber sido de o-
tra manera" representa una reflexión acerca de posibilidades que
no se usaron en el momento adecuado, pero que ahora aparecen co-
mo deseables; éste desear que las cosas hubieran sucedido de otro
modo denota una voluntad débil que se arrepiente de haber actuado,
que se arrepiente de la forma en que procedió; ésta voluntad des-
conoce o ignora la radicalidad y definitividad de la elección hu-
mana que se sabe ante todo responsable. Aún nuestro pasado más in-
feliz exige una asunción y un reconocimiento afirmativo por parte
de nuestro presente. En efecto, el hombre dionisíaco es aquel que
sabe decir sí a la vida, incluso en los peores momentos, "Yo pro-
meto una edad trágica: el arte supremo en el decir sí a la vida,
la tragedia, volverá a nacer cuando la humanidad tenga detrás de
sí la conciencia de las guerras más duras, pero más necesarias,
sin sufrir por ello..." (52).

El "pudo haber sido de otra manera" puede constituir también u-
na enseñanza, en la medida en que desde nuestro presente se ven
más claras las circunstancias del pasado, y por ende, se piensa
que la manera en que se actuó no fue la mejor de todas; se nos re-
velan entonces otras maneras y procedimientos que ahora resultan

aparentemente más pertinentes; sin embargo, es un hecho irrefutable que por más pertinentes que nos parezcan, éstas maneras de actuar ya no pueden ponerse en práctica en las mismas condiciones que las del pasado, de tal manera que ellas sólo se quedan como hipótesis aventuradas y teóricas, ya que sólo en la práctica podrían haber demostrado su eficacia. Estas maneras de actuar "posibles", son utópicas, no tienen lugar, a menos que se considere como el mejor lugar de una acción la imaginación del hombre que piensa. Es claro que la mejor de las estrategias sólo puede valer en la acción, es en ésta en donde debe demostrar su eficacia; cualquier estrategia o acción es buena o posible en el pensamiento, pero otra cosa sucede cuando se enfrenta a la realidad, al nudo y al azar de las situaciones mundanas; aquí, en este terreno pantanoso, las estrategias ya no dependen tan solo de sus virtudes, sino de los avatares y los cambios, de la inter-relación de fuerzas actuantes. Aunque estos "pudo haber sido de otra manera" que se formulan, pueden aportar una enseñanza, ésta siempre será contingente y no necesaria en virtud de que es radicalmente imposible establecer una relación de equivalencia entre las situaciones pasadas y las que ahora se formulan hipotéticamente; para que ésta equivalencia se diera, tendríamos que admitir que las situaciones pasadas pueden reconstruirse de manera fiel y exacta, tal y como se dieron, con todas sus inter-relaciones de fuerzas, a la manera en que un científico reproduce ambientes o "habitats"; ésta reconstrucción de las situaciones parece factible si pensamos en el laboratorio de un físico o de un botánico, pero resulta del todo imposible y absurdo si pensamos en el laboratorio de la existencia interhumana, que no admite réplicas, que avanza inexorable-

mente reemplazando a cada instante las condiciones de su ambiente; y no sólo del ambiente físico, sino fundamentalmente las condiciones que dependen directamente de la subjetividad de los agentes humanos. Como en Heráclito, no se puede descender dos veces en el mismo río porque nuevas aguas corren tras las aguas. El instante, y con él, toda la trama de relaciones, fuerzas y posibilidades que se abren es irrepetible; lo único repetible y necesario es la continuidad de los instantes mismos, como instancias de un devenir perpetuo.

VI

CAPACIDAD DE HACER PROMESAS (MEMORIA DEL FUTURO); UN EJEMPLO DE
UNIDAD EXTÁTICA DEL TIEMPO.

Hemos encontrado en la obra de Nietzsche la relevancia de la facultad de olvido como capacidad inhibitoria de la memoria recordadora; hemos insistido en que este olvido pone las bases para la asimilación y la proyección de un porvenir; en efecto, el olvido, al dejar sitio para lo nuevo, abre la posibilidad de conquistar y forjar lo nuevo. Para realizar esto se requiere la acción de la voluntad; acción que sólo puede hacerse plausible hacia el futuro, ante un porvenir que va siendo presente. Hemos mostrado cómo aún la voluntad más fuerte es incapaz de ejercer influencia sustancial sobre los acontecimientos del pasado. Nuestra voluntad aparece entonces como capacidad de anhelo, de aspiración, y también como instrumento que permite planear y proyectar una acción determinada antes de su cumplimiento factual. La existencia se nos abre en toda su riqueza de posibilidades; nuestras acciones que van transcurriendo y cumpliéndose van abriendo situaciones nuevas, perspectivas desconocidas hasta ese momento. La existencia no se anula en la simple repetición de esquemas prefabricados; cada elección, cada acto, nos proyectan a un universo nuevo de posiciones, ámbitos y posibilidades; de esta manera nuestro porvenir no es la fractura del presente sino la prolongación inmediata de éste. Esta diversidad de perspectivas que se abren con nuestra acción constituyen lo "prometedor" de la existencia, lo posible, la atmósfera requerida para agotar y cumplir un destino; éste deja de ser la instancia intangible y omnipresente para encarnarse en la diversidad de posibilidades concretas que abren nuestros actos. No basta, sin embargo, acumular perspectivas y coleccionar posibilidades; es preciso saberlas cumplir. Cualquier posibilidad es buena hasta el momento en que la asumimos y nos comprometemos en su

resolución; pero la posibilidad no vale por sí misma, aislada de la labor del sujeto que debe pesarla y medirla para poderla cumplir. No basta que la vida nos prometa perspectivas, se requiere además un saber y una disposición para hacer factualmente posibles esas perspectivas, "...es un lenguaje aristocrático el que dice: 'lo que la vida nos promete a nosotros, eso queremos nosotros- ¡cumplírselo a la vida!'" (53).

El cumplimiento de nuestros proyectos supone la encarnación de estos en actos; sólo se puede desear cumplir algo hacia el futuro; en efecto, como hemos visto, el pasado es la suma de acciones cumplidas, realizadas, encarnadas en sujetos concretos. Ante lo ya cumplido la voluntad no puede hacer nada, es inerte para efectuar proyectos o cambios. Por el contrario, el futuro es lo que está por cumplir, en espera de respuesta, maleable como un trozo de cera. El futuro en cuanto posibilidad todavía no es el ser, el factum, pero ya constituye la prefiguración del acontecimiento, la atmósfera necesaria sin la cual nadie es capaz de respirar, "Allá, en el futuro, en donde el ser es presentimiento de ser, están nuestros paraísos..." (54).

El futuro permite desplegar nuestros proyectos, hacerlos pensables; si viviéramos adheridos a un instante eterno ningún deseo podría pensarse, salvo el de permanecer idénticos a nosotros mismos. El futuro hace posible el cálculo, permite contemplar las diferencias al no reducirnos a una sola posibilidad; el futuro hace del presente una continua esperanza capaz de forjar un destino; el futuro constituye "...el imán del presente..." (55); en cuanto imán es la fuerza que atrae, que provoca a vivir, que destierra la posibilidad del suicidio para convencernos de seguir esperando.

Es en esta atmósfera del porvenir, fundamentalmente, en donde se nos aclarará la naturaleza de una facultad, a saber, la facultad o capacidad de hacer promesas.

El hombre comprende la necesidad de olvidar para asegurarse una salud, para conservar ligero su aparato digestivo. El hombre no se enfrenta solamente a la necesidad de ajustar sus relaciones con su pasado, o de atender a la construcción inmediata de un presente; la existencia humana también se enfrenta a la necesidad de proyectar, de planear y hacer promesas.

Solamente se puede prometer hacia el futuro; el estado de promesa supone el cumplimiento de lo que se promete. Cuando prometemos algo, este algo aún no es en sentido estricto; para que se cumpla la promesa se requiere que ésta se haga acto; la promesa reclama un lapso de espera, un espacio de tiempo para cumplirse; el que promete, promete una posibilidad, pero una posibilidad que debe ser convertida en factum. Desde el momento en que hacemos una promesa hasta el momento en que la cumplimos, transcurre un intervalo de memoria, un espacio en donde continuamente recordamos lo que hemos prometido; en este sentido, la facultad de prometer inhibe la participación del olvido para insistir a través del recuerdo y la memoria sobre la perentoriedad de lo prometido, pues aunque la promesa no necesariamente se fija un plazo para su cumplimiento, en el fondo reconoce que está sujeta a éste. Mientras el estado de promesa se mantiene, el olvido queda en suspenso, ya que si el que promete olvidara su promesa, esto significaría su incapacidad para cumplir lo que se ha propuesto ante sí y ante los demás, "...este animal olvidadizo por necesidad, en el que el olvido representa una fuerza, una forma de la salud vigorosa, 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 que hay que hacer promesas;" (56).

Mientras no se cumple lo prometido, el hombre capaz de prometer es consciente de su dependencia hacia su memoria, ante el recuerdo y la memoria de su voluntad, porque en última instancia ha sido su voluntad la que ha prometido, y esa voluntad se mantiene inconclusa hasta que no se convierta en factum de la voluntad. En efecto, una cosa es tener voluntad para hacer o formular verbalmente promesas, y otra cosa es tener la suficiente voluntad para cumplir y realizar facticamente lo que se ha prometido. El hombre capaz de prometer mantiene viva su memoria, no desea desembarazarse de ella hasta que no cumpla con su promesa; esta memoria no constituye un conjunto inerte de recuerdos sino la convicción activa del sujeto que sabe que ha comprometido su voluntad y que, por consiguiente, hace de ésta voluntad una memoria, un indicador que le permite seguir sosteniendo su palabra; por lo tanto esta memoria "...no es, en modo alguno, tan sólo un pasivo no-poder-volver a-liberarse de la impresión grabada una vez, no es tan sólo la indigestión de una palabra empeñada una vez, de la que uno no se desembaraza, sino que es un activo no-querer-volver-a-liberarse, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica memoria de la voluntad..." (57).

Hay una diferencia sustancial entre no-poder-liberarse-de-la-promesa y no-querer-liberarse-de-la-promesa; en el primer caso, estamos frente a la debilidad de la voluntad que se muestra incapaz de sostener su palabra, lo prometido; en este caso la voluntad no es firme, es endoble, no es consciente de sus alcances y

sus límites; en el segundo caso, se expresa una voluntad fuerte, decidida, que no desea ni quiere liberarse de la promesa, porque para ella lo prometido es deuda; lo que aquí se adeuda (lo prometido por cumplir) no ha sido impuesto a la fuerza en nuestra voluntad, por el contrario, hemos sido nosotros quienes nos hemos propuesto cumplir con nuestras promesas, no sólo recordarlas verbalmente, sino fundamentalmente ser conscientes del compromiso que nos ata a ellas. La memoria de la promesa es una memoria del futuro, una memoria que nos indica que la promesa debe ser cumplida, por lo tanto, que no se ha cumplido todavía; es en este sentido que la memoria de la promesa se distingue de la memoria reactiva que nos roía al hacernos dependientes de acontecimientos ya cumplidos, ante los cuales nuestra voluntad se doblegaba y se hacía impotente para proyectar y planear cualquier futuro; la memoria de la promesa es memoria de una voluntad que aspira, que desea cumplirse en un futuro, "...la memoria de la que ahora se trata no es la memoria de las huellas. Esta memoria original ya no es función del pasado, sino función del futuro. No es memoria de la sensibilidad, sino de la voluntad. No es memoria de las huellas, sino de las palabras. Es facultad de prometer, compromiso del futuro, recuerdo del propio futuro. Acordarse de la promesa que se ha hecho no es recordar que se ha hecho en un determinado momento pasado, sino que hay que mantenerla hasta un determinado momento futuro." (58).

No es tan fácil hacer promesas; para prometer se requiere un conocimiento de nuestras fuerzas, de nuestras capacidades, de los alcances y los límites de nuestra voluntad; todo esto no es gratuito si se piensa en lo que la promesa implica, a saber, una du-

resa, una rectitud de nuestra voluntad, una indoblegable convicción, una confianza en nosotros mismos, confianza que nos hará confiables ante los demás; es preciso contener nuestra voluntad para no hacer promesas a la ligera, promesas de las cuales posteriormente nos tengamos que arrepentir.

La promesa aristocrática no es obra de la casualidad, no proviene de una voluntad regida por el azar, sino de una voluntad que se da su ley a sí misma, capaz de calcular las contingencias y lo necesario de los acontecimientos, voluntad vidente que no adivina a tientas lo que puede sino que asegura y planea un futuro sobre la base de un conocimiento real de sus potencialidades; una voluntad que discierne las posibilidades y los medios para alcanzar su objetivo, una voluntad que antes de actuar analiza las cartas con que cuenta, caloula y finalmente pone las cartas sobre la mesa, "Para disponer así anticipadamente del futuro ¡cuánto debe haber aprendido antes el hombre a separar el acontecimiento necesario del casual, a pensar causalmente, a ver y a anticipar lo lejano como presente, a saber establecer con seguridad lo que es fin y lo que es medio para el fin, a saber en general contar, caloular, -cuánto debe el hombre mismo, para lograr esto, haberse vuelto antes calculable, regular, necesario, poder responderse a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de sí como futuro a la manera como lo hace quien promete!" (59).

Este hombre que sabe hacer promesas mantiene su palabra, resuelve sus compromisos, la memoria que le recuerda lo que debe cumplir no anida en él subterráneamente porque él se encarga de activarla, de asumirla, por lo que no representa para él fuente de dolencia sino el indicador fresco y oportuno que le impele a cumplir lo

prometido; este hombre sabe que lo prometido es deuda, y en él las deudas se saldan, sus promesas son siempre susceptibles de ser cumplidas; en él no se acumulan deudas sin cumplir, se libera de la posibilidad de que éstas deudas se conviertan en recuerdos purulentos que lo hagan incapaz de seguir viviendo y prometiendo.

El hombre que sabe prometer encarna la responsabilidad y la conciencia de sí; la historia de las promesas humanas que se han cumplido es la historia de la responsabilidad, de la voluntad convencida y noble, y también la historia del autoconocimiento del hombre. El hombre capaz de prometer debe atravesar por una paideia de la promesa en donde descubra, en función de sus éxitos y errores, su calculabilidad, su necesidad, su flexibilidad, su valentía y su debilidad, en suma, el conjunto de su fuerza plástica.

La facultad de prometer constituye una manera de subvertir el futuro, haciendo de éste un reflejo ordenado de nuestra voluntad. Así, el futuro deja de ser un caos amorfo de posibilidades para convertirse en el terreno firme de nuestras decisiones; la promesa promueve un destino, fragua un porvenir; el que promete inaugura una posibilidad y de esta manera se adhiere con mayor fuerza a su presente, ya que solamente viviendo es posible alcanzar y cumplir nuestras promesas; de este modo, el futuro que nos abren las promesas incide directamente sobre nuestra relación con el presente, provocando un apego y un amor radical hacia éste, provocando también una conservación de la existencia, una espera que nos retiene en la tierra mientras damos cumplimiento a nuestras promesas. Nuestras promesas son el acicate, el látigo que nos impulsa a recorrer caminos sin el cual el destino se detendría; al no contar con este látigo que nos proyecta hacia el porvenir estaríamos

a expensas de una "armonía preestablecida" que lo contempla todo y lo acomoda todo de antemano; por el contrario, la facultad de prometer abre la posibilidad de forjarnos un destino propio que no se deduzca arbitrariamente a partir de una instancia particular y absoluta sino que se revele continuamente, como un perpetuo empieza, como una fuente de donde no cesan de brotar promesas. La sabiduría y la nobleza del hombre capaz de hacer promesas reside en que debe mantener sus promesas incluso ante las condiciones más adversas; es natural que las promesas a cumplir encuentren situaciones poco favorables para su realización ya que siempre estaremos involucrados en un nudo de fuerzas que condicionan y afectan la aparición de nuestros actos, desde las condiciones climatológicas hasta la complejidad de las pasiones de nuestros semejantes, complejidad también de sus intereses y sus decisiones. El valor aristocrático de la promesa reside precisamente en los obstáculos que debe vencer para cumplirse, en los matices que debe emplear para revelarse, en la elección de los medios y procedimientos más adecuados para realizarse; tarea difícil porque no sólo se enfrenta a la mera posibilidad sino también a la resistencia que ejercen las fuerzas ya constituidas del mundo, la suma de destinos ya forjados. Ante las promesas ficticias que las fuerzas reactivas tratan de imponernos, haciéndonos esperar en vano su cumplimiento, ante la labor de convencimiento que estas fuerzas ejercen prometiendo instancias intangibles que nos arrastran al sacrificio vacío en aras de un ideal, se levanta la promesa aristocrática que no se engaña a sí misma ni engaña a los demás prometiendo lo imposible, sino que, por el contrario, mantiene su palabra sobre la base de un conocimiento real de sus alcances asegurando

y proyectando un destino que nos incumbe directamente. El hombre ~~capaz~~ de prometer sabe que lo importante no es hacer alarde verbal de lo prometido, sino el mantener sin dobleces ni retrocesos la voluntad que se ha comprometido. La promesa aristocrática no se envanece con la reiteración presuntuosa de lo prometido, profiere el hondo y glacial silencio en donde se fragua a fuego seguro y lento el cumplimiento de la promesa, "Cuando se promete algo, no es la palabra quien promete, sino lo que hay de inexpressado detrás de las palabras. Las palabras debilitan la promesa, descargando y gastando una fuerza que forma parte de la fuerza que promete. Haced que os den la mano poniendo su dedo sobre los labios, y así tendréis la promesa más segura." (60).

El hombre que sabe prometer es consciente de que sus promesas se cumplirán aún a pesar de las fuerzas que se le opongan; de esta manera es sincero consigo mismo en virtud de que previamente ya ha calculado estas oposiciones y ha tomado en cuenta las relaciones de fuerza en medio de las cuales dará cumplimiento a su promesa; incluso cuando estas relaciones de fuerza se opongan a la realización de su promesa, él tendrá que echar mano de todos sus recursos para trascender los obstáculos, sabrá de la tensión y del esfuerzo que esto implica, se verá en la necesidad de usar los medios más sutiles o más radicales, según sea el caso; de cualquier forma, tendrá la satisfacción de haber logrado y cumplido algo gracias a su propio esfuerzo, sin ampararse en providencias; de la misma manera, cuando no logre cumplir su promesa él será el único responsable, no podrá buscar excusas ni echarle la culpa a las condiciones o a tal o cual "armonía preestablecida"; éste hombre activo y noble que sabe prometer será aquel "...que hace promesas

como un soberano, con dificultad, raramente, con lentitud, (...) que honra cuando confía, que da su palabra como algo de lo que uno puede fiarse, porque él se sabe lo bastante fuerte para mantenerla incluso frente a las adversidades, incluso 'frente al destino'..." (61).

La promesa en cuanto configuración de lo posible exige una absoluta entrega de la voluntad; para realizar la promesa no deben escatimarse los esfuerzos, "Como una mujer, lo posible tiene sus exigencias: quiere que se vaya con él hasta el final." (62).

Cuando la voluntad renuncia a dar cumplimiento a las promesas, a los posibles, deja de recibir los favores que otorga un espíritu duro, confiado, poderoso, persistente, que se sabe capaz de saldar sus deudas. De manera análoga, un hombre que renuncia a la conquista de una mujer, al cumplimiento del amor, renuncia también a la posibilidad hecha factum de una aventura amorosa. En ambos casos se pierde la oportunidad de ser un dominador de situaciones; en el primer caso se renuncia a la seguridad y a la confianza que se obtienen al sabernos capaces de prometer y cumplir lo prometido; en el segundo caso se renuncia a las dulces caricias, al afecto y a la disposición erótica que se obtienen al sabernos capaces de conquistar y retener a una mujer. Surge nuevamente el carácter aristocrático de la voluntad fuerte y decidida que, asumida hasta sus últimas consecuencias, asegura la persistencia dionisiaca y el continuo arrojamiento del decir "sí" a la vida. En efecto, solamente un hombre capaz de cumplir una decisión, una promesa, y capaz de retener a una mujer, se puede llamar con todo derecho "señor", "Un hombre que dice: 'Esto me agrada, esto yo me lo apropio y quiero protegerlo y defenderlo contra todos'; un hombre que puede

sostener una causa, cumplir una decisión, guardar fidelidad a un pensamiento, retener a una mujer, castigar y abatir a un temerario; un hombre que tiene su cólera y su espada, y al cual los débiles, los que sufren, los oprimidos, también los animales, se allegan con gusto y le pertenecen por naturaleza, en suma, un hombre que por naturaleza es señor..." (63).

La facultad de prometer nos permite apreciar cómo la voluntad se arraiga sintéticamente al pasado, al presente y al futuro, mientras dura la promesa. En efecto, hemos visto cómo desde el momento en que prometemos algo hasta el momento en que cumplimos facticamente este algo, transcurre un intervalo o un lapso de tiempo que configura el ser mismo de la promesa. Es en este espacio de tiempo en donde la promesa sigue siendo posible, susceptible de ser cumplida y en cuanto tal, exigiendo o requiriendo este cumplimiento dado que el horizonte o marco de la promesa es su perentoriedad. Mientras dura la promesa, es decir, mientras no se ha cumplido facticamente con ella, el sujeto que ha prometido se ve remitido a un esquema temporal que se le revela como síntesis de un pasado (lo prometido), de un advenir o futuro (la necesidad de cumplir la promesa) y de un presente (la necesidad de trabajar ya en la resolución de la promesa); de esta manera, el que hace promesas no puede pensar unilateralmente lo "prometido" sin tomar en cuenta al mismo tiempo que eso "prometido" lo proyecta a la consideración actual de sus medios y posibilidades con ayuda de los cuales podrá resolver facticamente, hacer acto la promesa. Mientras lo prometido no se cumple, el estado de promesa verbal-temporal está latente; el sujeto que ha prometido mantiene viva su memoria, mantiene abierto su presente pero también su futuro; mientras la

promesa no se cumple efectivamente, encontramos una atmósfera de "mantenimiento" de los tres tiempos, a saber, pasado, presente y futuro. Si yo he prometido a alguien visitarlo en las próximas vacaciones, esto quiere decir que mientras yo no lo visite mi memoria me recordará no sólo el tiempo o el momento en que he hecho (formulado verbalmente) mi promesa, sino también y fundamentalmente el compromiso futuro, por cumplirse, que he contraído con mi amigo. De esta manera, como vimos anteriormente, la promesa no es sólo memoria del pasado (memoria de la formulación verbal de la promesa), también es memoria del futuro (memoria que nos recuerda que debemos dar cumplimiento a lo prometido). Así, memoria del pasado y memoria del futuro no se excluyen sino que se implican, se entrelazan para definir mejor la estructura inmediata de un presente, para configurar plenamente el "siendo" de la existencia que recuerda, actúa y proyecta. En el caso de la promesa la memoria no detiene ni impide la acción, por el contrario, la fundamenta e impulsa; el futuro no inhibe ni espanta al presente, por el contrario, lo compromete y lo sustenta; y el presente, nudo que entrelaza pasado y futuro, es afirmado activamente, resuelto para la acción, el anhelo y el compromiso; estos caracteres que permiten desarrollar una conciencia sana del tiempo de la vida corresponden a la naturaleza de los hombres que Nietzsche denomina "hombres históricos", "Queremos llamarles hombres históricos. Una mirada lanzada en el pasado les lleva a prejulgar el porvenir, les da valor para luchar aún con la vida, hacer nacer en ellos la esperanza de que el bien terminará por llegar, que la felicidad se esconde tras la montaña hacia la que caminan. Estos hombres históricos se imaginan que el sentido de la vida les aparecerá a

medida que perciban el desarrollo de ésta: miran atrás para comprender el presente por la contemplación del pasado, para aprender a desear el porvenir con mayor violencia." (64).

VII

TRES ACTITUDES FUNDAMENTALES HACIA EL PASADO: HISTORIA MONUMENTAL, HISTORIA ANTICUARIA, HISTORIA CRITICA.

Hasta aquí hemos mostrado que la historicidad de la existencia comparte en unidad la presencia activa del pasado, el presente y el futuro. Hemos visto cómo el pasado no constituye una suma inerte de posibilidades cumplidas, sino la realización de esfuerzos humanos que mantienen un diálogo fecundo con el presente. La plasticidad de la existencia, que cambia perspectivas y necesidades, permite asumir de diferentes modos la presencia del pasado para la proyección y construcción del presente y el porvenir; esta peculiaridad del pasado permite a Nietzsche elaborar un análisis acerca de los diversos modos en que el hombre se apropia del pasado y lo proyecta, definiendo así una serie de actitudes práctico-temporales que vendrán a ser lo que en la segunda Consideración Intempestiva Nietzsche denomina: Historia Monumental, Historia Anticuaria e Historia Crítica. Estos tres modos de considerar el pasado representan recursos historiográficos que nos permiten comprender las relaciones de la existencia con el futuro, el pasado y el presente; cada uno de estos modos o actitudes implica una relación particular con el pasado que revierte en otra relación peculiar con el presente y el porvenir, de suerte que no sólo constituyen modos o categorías historiográficas (puramente cosmo-citivas) que recogen y asumen ciertos conocimientos, sino ante todo constituyen modos específicos de la historicidad de la existencia que revelan el comportamiento y las relaciones prácticas de ésta, "Nietzsche descubrió y dijo con inequívoca penetración lo esencial sobre el 'provecho y daño de la historiografía para la vida' en su segunda Consideración extemporánea (1874). Distingue tres formas de historiografía, la monumental, la anticuaria y la crítica, sin indicar expresamente la necesidad de esta triparti--

ción ni el principio que le da unidad. La triplicidad de la historiografía tiene su base en la historicidad del 'ser ahí'. Esta permite al par comprender hasta qué punto la historiografía propia no puede menos de ser la unidad fácticamente concreta de las tres posibilidades." (65).

Si bien las tres historias se dirigen en apariencia sólo al pasado, no hay que pensar que ésta atención al pasado no repercute en la constitución de las relaciones con el presente y el porvenir; por el contrario, cada actitud, cada historia al asumir el pasado a su modo, establece ya las reglas por medio de las cuales configurará el ser del presente y el futuro. La historia monumental, la anticuaria y la crítica constituirán las diversas opciones a elegir para que una comunidad o un individuo resuelvan las necesidades que les impone la vida, ésta vida que, como hemos visto, avanza siempre reemplazando situaciones y perspectivas. Es en esta atmósfera dinámica que impone la existencia en donde se revela el auténtico sentido y la pertinencia específica de las tres historias, "La historia pertenece a un ser vivo bajo tres aspectos: le pertenece porque es activo y aspira, porque conserva y venera, porque sufre y tiene necesidad de consuelo. A esta trinidad de relaciones corresponden tres especies de historia, si es lícito distinguir, en el estudio de la historia, un punto de vista 'monumental', un punto de vista 'anticuario' y un punto de vista 'crítica'." (66).

Esta trinidad de actitudes o historias corresponden a la triple necesidad que se impone la existencia, a saber, actividad-aspiración, conservación-veneración, consuelo-crítica; triplicidad de necesidades que equivalen en el fondo a la necesidad dual de ol-

vido y recuerdo sobre la cual hemos insistido a lo largo de este trabajo. En efecto, hemos visto cómo la existencia requiere de un equilibrio entre la práctica de la facultad histórica (recuerdo) y la práctica de la facultad no-histórica (olvido). Esta búsqueda de la proporción entre ambas facultades debe estar determinada por las necesidades concretas de un pueblo o individuo, y debe fundarse en un conocimiento previo de la fuerza plástica con que cuenta la comunidad o el individuo; de la misma manera es preciso disponer de cada "historia" en el momento adecuado fundándonos en necesidades específicas y cuidando de no caer en los excesos, ya que éstos impiden ese equilibrio y esa proporción que requieren tanto la existencia individual como la colectiva.

La crítica inmanente de Nietzsche se confirma en estas tres historias en virtud de que el buen uso de estas representa un saber que dispone y modela la vida en base a necesidades reales y no artificiales; la artificiosidad está representada por los "estudios históricos" que Nietzsche desenmascara y critica. Dichos "estudios" proceden de una manera arbitraria desde el momento en que no están al servicio de la vida, desde el momento en que es la vida la que está subordinada a estos estudios. Al perder los estudios históricos su papel instrumental, al convertirse no en medios sino en fines últimos de la existencia, ésta acaba por perder su riqueza para reducirse al dato, a la disección, a la especulación árida de laboratorio. La praxis humana que pueda llevarse a cabo en este ambiente de los "estudios históricos" convertidos en fetiches y fines últimos no puede ser una praxis consciente y dirigida que provoque una elevación de las posibilidades humanas; por el contrario, dicha "praxis" sólo propiciará la enajena-

ción cada vez más profunda de la praxis vital respecto al saber y la reflexión, "El historicismo es la forma en que las ciencias del espíritu se independizan de la praxis y disuelven el último vínculo entre conocimiento e interés." (67).

No se trata de negar el uso y la validez de los estudios históricos, sino de recuperar su sentido como instrumentos al servicio de la praxis vital, como medios para la aclaración y no para el oscurecimiento; se trata de subordinar los estudios históricos al devenir real de la praxis vital sin que por ello pierdan especificidad e importancia, "Dado que los procedimientos positivistas de las ciencias del espíritu no sólo requieren que se reflexione sobre la dependencia de intereses dogmáticamente limitativos, sino que también, y como precio de la objetividad del conocimiento, llevan consigo una extinción general de la subjetividad del cognoscente, el historiador pierde el acceso a la historia misma. Sólo en la medida de una participación en la trama vital, y aún operante, de la historia, puede ser ésta apropiada teóricamente." (68).

Las tres formas de historia (monumental, anticuaria y crítica) permiten recuperar la virtualidad de una apreciación reflexiva que no disuelva el aspecto práctico y vital de los acontecimientos del aspecto hermenéutico y propiamente reflexivo del conocimiento. En cuanto categorías historiográficas que permiten apreciar la unidad del tiempo humano, estas tres historias constituyen un recurso teórico y metodológico que registra el devenir de la existencia; por otra parte, estas tres historias representan categorías ontológicas en la medida en que revelan modos específicos de comportamiento que definen la existencia temporal del hombre. Así, la historia monumental no sólo se definirá por su capa-

cidad de reivindicación ante el pasado, sino también por el crisol de posibilidades que abrirá ante el presente y el porvenir; la historia anticuaria no se reducirá a la simple conservación del pasado; lo anticuario trascenderá esta primera actitud para provocar una posición peculiar ante el presente y el porvenir; y por último, la historia crítica no se restringirá a la superación casual del pasado sino que seleccionará lo que sea preciso erradicar abriendo así nuevas expectativas ante el presente y el porvenir. Las tres historias comparten un mismo propósito, a saber, que al relacionarse con el pasado abren ya el horizonte en donde la temporalidad se nos revela en unidad; la relación con el pasado repercute de inmediato en la configuración del presente y el porvenir; cada una de estas tres historias tiene como fundamento la originaria unidad extática del tiempo humano, "Nietzsche dilucida las funciones que puede asumir una historia no enajenada de la praxis vital y que ha asumido en la conciencia histórica de los pueblos, considerando los ejemplos de la historiografía monumental, la historiografía de anticuario y la historiografía crítica. Las tres se ajustan al principio de que el conocimiento del pasado es buscado en servicio del presente y del futuro. Reaccionan a necesidades que proceden de la misma trama objetiva de la vida y requieren determinadas formas de elaboración de la tradición."(69).

Hay que insistir en que las tres historias parten inicialmente de esta necesidad de una "elaboración de la tradición", que equivale a decir que se relacionan originalmente con el pasado inaugurando así la posibilidad de elaborar no ya solamente la tradición sino también (simultáneamente) el presente y el futuro.

El conocimiento y la asunción del pasado constituye una necesi-

dad de la existencia, como lo es también el anhelo y la construcción de lo nuevo. Cuando es preciso relacionarnos con el pasado, las tres historias revelan su versatilidad para adaptarse a las necesidades que la vida impone. Cada historia representa una relación con el pasado que implica un cierto tratamiento práctico de las posibilidades que reclama el presente y anuncia el porvenir.

Dependiendo de las necesidades concretas de la existencia se mostrará la pertinencia de alguna de estas tres historias respecto a la asunción del pasado. En cualquier caso, lo que determinará la elección de alguna de las tres historias será siempre el presente, la actualidad, las circunstancias y los requerimientos concretos que impone la vida. "Cada hombre, cada pueblo, según sus fines, sus fuerzas y sus necesidades, tiene precisión de un cierto conocimiento del pasado, unas veces con la forma de 'historia monumental', otras con la forma de 'historia anticuaría', y otras con la forma de 'historia crítica'; pero no como la necesitaría un grupo de pensadores que no hace más que contemplar la vida, no como la querrían individuos ávidos de saber y a quienes sólo el saber puede satisfacer, para quienes el aumento de los conocimientos es el fin de todos los esfuerzos, sino siempre en vista de la vida, por consiguiente también bajo la dominación, con la dirección suprema de esta misma vida." (70).

Las tres historias o actitudes ante el pasado requieren la participación activa del sujeto que debe examinar su plasticidad existencial para poder disponer eficazmente de ellas; al igual que en el caso del recuerdo y el olvido es preciso guardar las distancias, las proporciones, para evitar los excesos y las desmesuras; el uso indiscriminado de las tres historias resulta tan peligroso

como el olvido dogmático o la memoriosidad resentida. Para mostrar estos excesos y estas proporciones es preciso analizar ahora cada una de las tres formas (historias) de relación con el pasado.

Historia monumental.- La existencia de un pueblo o de un individuo promueve continuamente un presente, construye incesantemente la actualidad encarnándose en actos; estos actos que se realizan pasan a ser el conjunto de posibilidades cumplidas, hechas factum por la colectividad o el individuo; esta suma de acciones ya cumplidas constituye el pasado o la tradición que, como un cuerpo vivo, mantiene con el presente y el porvenir un diálogo fecundo. El presente o el "siendo" de la existencia requiere de estímulos e incentivos para avanzar; no es sostenido por una potencia automática o trascendente sino por los deseos, los anhelos y propósitos que se fija el individuo y la comunidad; expresa la voluntad que se propone alcanzar uno o varios fines. El presente requiere de una guía, de una instancia directriz que lo conduzca a la realización de sus metas. En la historia de la humanidad encontramos épocas y pueblos que se han rodeado de un presente fecundo, de una atmósfera estimulante y propiciatoria para la actividad afirmadora ante la vida. Esta atmósfera que da impulso y fuerza a la vida de un pueblo ha sostenido la aparición de artes, religiones, ciencias, técnicas, filosofías activas y fecundas que afirman el valor de la vida y exaltan la potencia y el señorío humanos. Una encarnación de esta atmósfera la encontramos en la antigua Grecia; en efecto, Nietzsche ve en los Griegos el pueblo que gracias a su impulso vital y noble se impone la tarea de engendrar continuamente un presente y un porvenir. El ideal noble y aristocrático lo encuentra Nietzsche en los Griegos porque para él estos represen-

tan no un pueblo en abstracto sino la encarnación de un modo de vida activo y poderoso, alegre y trágico, "Si yo dijera que los griegos fueron, en resumen, y a pesar de todo, más morales que los hombres modernos, ¿qué querría dar a entender con ello? La completa transparencia de su alma en sus actos muestra ya que carecían de tapujos, que no tenían mala conciencia. Era francos, apasionados como son los artistas, les caracterizaba una especie de ingenuidad y, aun en sus crímenes, mostraban ciertos rasgos de pureza, algo que les acercaba a la santidad." (71).

Una de las características de los pueblos y los individuos activos y nobles es precisamente su fe en el destino, su confianza en el porvenir que se traduce en el amor hacia el presente, amor al instante y a lo que viene después del instante, entrega, resistencia, perseverancia, "Si pudiéramos imaginarnos una encarnación de la disonancia -¿y qué otra cosa es el ser humano?-, esa disonancia necesitaría, para poder vivir, una ilusión magnífica que extendiese un velo de belleza sobre su esencia propia. Ese es el verdadero propósito artístico de Apolo: bajo cuyo nombre reunimos nosotros todas aquellas innumerables ilusiones de la bella apariencia que en cada instante hacen digna de ser vivida la existencia e instan a vivir el instante siguiente." (72).

Pero así como hay épocas que promueven el amor y la entrega al presente y hacen desear radicalmente el porvenir, hay también épocas que sucumben en la indiferencia hacia su tiempo, en la frialdad de la acción, en la ausencia de objetivos grandiosos. La cultura de estas épocas se caracteriza por una actitud intrascendente que no persiste como la llama de un fuego poderoso sino que, por el contrario, se agota en la primera chispa. Epocas de excep-

ticismo y agotamiento que se mantienen vivas casi por instinto, sin ningún interés sublime que las proyecte al futuro y las arraigue firmemente en el presente. Ante esta situación, el individuo o el pueblo que adopta la actitud monumental hacia el pasado se enfrenta a la tarea de mirar hacia atrás los ejemplos de la humanidad para recobrar los ánimos y recuperar el amor hacia el presente y el porvenir, "El hombre activo, mezclado con los desocupados, con los débiles y con los desesperados, entre los compañeros ocupados solamente en apariencia, pero que no hacen más que agitarse y debatirse, tiene necesidad de mirar detrás de él, para no desesperarse y hastiarse. Interrumpe su carrera para respirar (...) Retrocede ante la resignación, y la historia es para él un remedio contra la resignación." (73).

La resignación se convierte en el opio de los pueblos que adormece sus potencialidades y enajena los deseos de cambio y afirmación. Para contrarrestar los efectos de la pasividad y el letargo, la historia monumental procura al individuo o la comunidad una peculiar asunción del pasado que revierta práctica y activamente en la construcción del presente y el porvenir, "...la idea muchas veces penosa de ser epígonos, si la imaginamos en grande, puede tener grandes efectos y proporcionar garantías para el porvenir, tanto al individuo como al pueblo, y esto en tanto nos consideremos como herederos y los descendientes de potencias clásicas y prodigiosas, viendo en ello, para nosotros, un honor y un aguijón." (74).

La historia monumental como actitud que ve en el pasado un aguijón y un acicate para desear la acción y la construcción del porvenir, se nos muestra con todas sus virtudes. Lo monumental al

reivindicar un hecho o una época del pasado, restituye el apego a la actualidad, restaura la atmósfera activa que requiere una época que se da su ley a sí misma. Lo monumental implica cierta conservación del pasado, cierta memoriosidad de la tradición; pero aquí el recuerdo es activado, asumido para el establecimiento de propósitos más amplios, para la construcción de lo nuevo. Los mismos Griegos supieron aprovechar las enseñanzas de otros pueblos y otras épocas, pero tuvieron la virtud y el mérito de asimilar en base a sus propias necesidades la experiencia del pasado, "Los griegos son perfeccionadores, no inventores. Y conservaban porque remataban las cosas bellamente." (75).

La historia monumental provoca una actitud que no momifica el pasado, no anquilosa las posibilidades ya cumplidas, por el contrario, las despierta y les da nuevos nombres. Es el caso del Renacimiento que vuelve al ideal clásico no para inmovilizarse, sino para framar una recreación de la cultura clásica en función de los requerimientos del ideal moderno, "Los intelectuales o artistas del Renacimiento tratan pues de nombrar o expresar la esencia misma de las cosas, y por ello entienden su subsunción bajo una o varias de las categorías (cantidad, calidad, relación, etc.) con que Aristóteles interpretó la realidad. pero el Renacimiento no podía entender estas categorías que Aristóteles situaba en el mundo 'físico' sin hacerlas a su imagen y semejanza; sin transformarlas en categorías ideales, 'humanistas'. Para ello precisamente necesitaban al Platón que Lorenzo Valla introduce en la Academia de Florencia y que Pico de la Mirandola trata de conciliar con Aristóteles." (76).

La indiferencia de las épocas que no se plantean propósitos,

que se dejan llevar por un azar mal entendido esperando que éste los despierte y les imponga un sentido del destino, es contrarrestada por el pueblo o individuo que por medio de la historia monumental vuelve al pasado para incidir prácticamente en la trama inconclusa, en la cera en espera de forma del presente. Así, el pasado es reivindicado en sus héroes, en sus invenciones, en las atmósferas que produjo, etc. Lo monumental reconoce la fuerza aún activa del modelo; éste no es la estatua hierática despojada de pasión, sino el conjunto plástico de posibilidades ya "sidas" que nos hablan desde su pedestal, "La historiografía monumental se dirige a 'la grandeza del pasado', que se contrapone al presente con la fuerza imperativa del modelo." (77).

El pedestal del modelo no está instalado en la rigidez, por el contrario, es susceptible de ser intercambiado de sitio. Como en el caso específico de la memoria activa, la actitud monumental establece un orden, dispone una jerarquía en el material memorable, no sacrifica el presente a expensas de un recuerdo rígido o de un paradigma inamovible, por el contrario, rescata desde la perspectiva de sus necesidades reales el ser y el sentido de lo pasado, no contentándose con mirarlos pasivamente, sino influyendo en ellos, reconstruyéndolos de nuevo para proyectarlos hacia el porvenir, "¿Porqué, pues, la contemplación monumental del pasado, el interés por lo clásico y raro de los tiempos pasados, puede ser útil al hombre de hoy? El hombre concluye que lo sublime que 'fué', 'fué' ciertamente posible en otro tiempo, y será, por consiguiente, también posible algún día." (78).

La dignidad y la grandeza de los acontecimientos del pasado nos impresionan notablemente; ante ellos nuestra actividad actual pa-

rece pálida y deslucida; tan grande es el efecto que produce un hecho concluido y valioso. Ante semejante espectáculo, terminamos por exaltar los hechos del pasado, reclamamos su prolongación, su posibilidad de seguir siendo. La dignidad de estos hechos nos parece demasiada como para que los límites del pasado los encierran y los condenen a no repetirse más; el lema del individuo o pueblo que asume la historia monumental de esta manera dice así: "...que el que sea capaz de ensanchar la concepción del 'hombre' y de realizar esta concepción con mayor belleza, debiera existir eternamente, para ser eternamente capaz de lo mismo." (79).

Empezamos a ver los excesos de la historia monumental, sus deseos desmesurados que rebasan toda posibilidad. En efecto, hemos visto que el buen uso de la historia monumental conduce a establecer las proporciones en las que el pasado puede ser reivindicado para proyectarlo en el porvenir, siempre en función de las exigencias del presente; no se trata de prolongar indefinidamente y en su identidad las posibilidades ya cumplidas, sino por el contrario, de lo que se trata es de mirar hacia el pasado para darnos cuenta de que lo que fue, si bien no puede repetirse con toda su especificidad y sus nudos de fuerzas, nos puede servir para confrontar nuestra situación y comprender que si lo grandioso pudo darse en el pasado, nuestra época también dispone de medios propios para alcanzar lo sublime y lo magnífico. Hay una diferencia fundamental entre querer prolongar indefinidamente los hechos y las circunstancias del pasado, a querer tomar consejo del pasado para la construcción y resolución específica de nuestro presente y porvenir. En efecto, como veíamos cuando analizamos la voluntad como proyecto, el pasado constituye la suma de acciones ya cumplidas

ante las cuales la voluntad presente no puede modificar en nada lo esencial, en virtud de que estas acciones se han cumplido junto con las circunstancias específicas y conjuntos de fuerzas actuantes que determinaron su aparición y configuraron su sentido; esto es irrepetible; siempre interpretable pero nunca susceptible de réplicas, de reconstrucciones fidedignas. El exceso de la actitud monumental consiste en pretender imponer en el continuo de la existencia de un pueblo o individuo la homogeneidad y la continuidad que anulan las diferencias. En efecto, lo monumental así empleado privilegia uno de los aspectos de la temporalidad, a saber, el pasado, menoscabando a la vez la presencia y, con ella, las exigencias que reclama el presente y anuncia el porvenir; lo monumental se convierte así en "...la fe en la homogeneidad y en la continuidad de lo que en todos los tiempos es sublime; es la protesta contra el cambio de las especies y la inestabilidad." (80).

Pretender que los hechos del pasado -por más sublimes que estos sean- pueden repetirse y proyectarse hacia el porvenir tal y como se dieron, es querer negar la esencia del tiempo humano que, como hemos visto, avanza inexorablemente trocando sus contenidos, mudando de piel, reemplazando sin cesar formas, necesidades, deseos, satisfacciones. Si impusiéramos los excesos de lo monumental, la unidad del tiempo humano que es síntesis dinámica de pasado, presente y futuro perdería todo su sentido, pues en base a un cierto modelo del pasado deduciríamos la riqueza de deseos y aspiraciones de que es capaz el presente; aún más, estos deseos y aspiraciones no existirían, pues no podrían aparecer y manifestarse en un ámbito en donde se piensa que no hay cambios, por ende, que no hay necesidades nuevas. La existencia humana nos revela

justamente lo contrario en virtud de que ella vive del cambio y la inestabilidad manteniendo siempre abiertas las expectativas del presente, por lo que no puede condenar a éste a la estabilidad y a la identidad vacua, por el contrario, debe mantener en él la posibilidad siempre constante de cambiar de contenidos, de crear prácticamente nuevas realidades. El error de lo monumental consiste en atribuir demasiados derechos al pasado, en detrimento de los derechos del presente y el porvenir; su error consiste también en entender impropriamente la naturaleza de la reivindicación del pasado. En efecto, como ya hemos visto, esta reivindicación puede interpretar y extraer del pasado enseñanzas y ánimos para el presente, pero no puede prolongar las características esenciales del pasado y hacerlas valer en la constitución del presente y el porvenir, en virtud de que estos han creado circunstancias y nudos de fuerza nuevos que constituyen el marco ontológico en donde únicamente pueden resolverse. La repetibilidad del pasado es inadmisibles en la medida en que éste es una conjunción particular de fuerzas y situaciones en las cuales los hechos se dieron y se resolvieron. querer imponer esta repetibilidad del pasado es concebir el devenir de la existencia de una manera mecánica, puesto que se piensa que el pasado y con él el conjunto de circunstancias sociales, ambientales y mundanas pueden reconstruirse de nuevo sin perder especificidad. Lo monumental llevado a estos excesos deja de ser un medio para la construcción y comprensión del presente y el porvenir, para convertirse en recurso inmovilizador de la existencia, "En el fondo, lo que en aquel tiempo fué posible no podrá serlo una segunda vez, a menos que los pitagóricos tengan razón en creer que una misma constelación de cuerpos celestes aportaría

hasta los más pequeños detalles de los mismos acontecimientos sobre la tierra, de suerte que, cuando las mismas estrellas ocuparan la misma posición las unas respecto de las otras, un estoico se uniría a un epicúreo, César sería asesinado y, por segunda vez, en otras condiciones, se descubriría América. Si la tierra volviese a comenzar cada vez su espectáculo, después de terminado el quinto acto, si fuere cierto que el mismo encadenamiento de motivos, el mismo 'deus ex machina', la misma catástrofe se representase a intervalos determinados, únicamente entonces el hombre poderoso podría reclamar la 'historia monumental' en toda su verdad iconiana, exigiendo cada hecho según su particularidad estrictamente descrita. Pero probablemente esto no ocurrirá hasta que los astrónomos se hayan vuelto otra vez astrólogos. Hasta ese momento, la 'historia monumental' no podrá emplear esta plena veracidad, siempre juntará lo desigual, generalizará para hacer equivalencias, siempre debilitará la diferencia de los móviles y los motivos, para representar los acontecimientos, a expensas de los efectos y de las causas, en su aspecto monumental, es decir, como monumentos dignos de ser imitados. Como quiera que siempre hace abstracción de las causas, podremos considerar entonces la historia monumental, sin exagerar demasiado, como una colección de 'efectos en sí', es decir, de acontecimientos que, en todos los tiempos, podrán surtir efecto." (81).

El instante considerado no sólo cronológicamente, sino en cuanto encarnación de un contenido concreto, no vuelve jamás; tampoco vuelven las circunstancias y conjuntos de fuerzas actuantes que sirvieron de marco para la resolución del instante. En esta crítica ironizante a los excesos de la historia monumental se nos mues-

tra la crítica de Nietzsche a las interpretaciones mecanicistas del devenir temporal de la existencia; se nos aclarará también la falsedad de las interpretaciones que hacen de la teoría del "eterno retorno" un esquema vacío y mecánico de la repetibilidad del tiempo, más precisamente, de la repetibilidad de los contenidos en el tiempo. En efecto, estas interpretaciones mecanicistas pretenden establecer la identidad de los acontecimientos en el transcurso temporal. Se piensa entonces que así como aparecen y se realizan acontecimientos, de la misma forma volverán estos a repetirse; el "eterno retorno" se predica de las cosas o los contenidos y no de la estructura misma de la existencia que exige siempre el eterno retorno al comienzo, al gestarse continuo, al reemplazamiento y la creación de nuevas formas, "Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser. Todo se rompe, todo se recompone; eternamente la misma casa del ser se construye a sí misma. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser. En cada instante comienza el ser!" (82).

Lo único que vuelve siempre a comenzar es la necesidad que tiene la existencia de resolverse, de gestarse, de definirse continuamente por medio de la praxis. La pretensión monumental de prolongar el pasado hacia el porvenir y el presente comparte la tesis mecánica que interpreta el eterno retorno como una repetición de lo mismo; aquí lo "mismo" designa un cierto número de hechos o posibilidades condenados a aparecer de cuando en cuando. Esto implica que los acontecimientos del mundo constituyen un modelo acabado, dispuesto y acomodado de tal manera que en el transcurso del tiempo varían tan sólo en su aparición y no en su constitución on-

tológica. La interpretación mecánica del eterno retorno sólo puede valer en un ámbito restringido de posibilidades y fenómenos, en virtud de que cualquier variación o acontecimiento nuevo alteraría la homogeneidad, la continuidad y la identidad de este ámbito. Esta interpretación se condena así al establecimiento de un esquema homogéneo de posibilidades que no admite ni la variación ni la diferencia ontológica; en ella sólo puede haber la variación y la diferencia cronológica del aparecer de los mismos fenómenos, pero no la diferencia esencial que marca el cambio de sentido, el paso de un modo de ser a otro. La interpretación mecánica del eterno retorno no puede explicar la generación de la multiplicidad, el crisol de nuevas posibilidades que continuamente aparecen, la riqueza de la novedad. Lo que retorna en esta interpretación son ciertas posibilidades impotentes para engendrar lo nuevo y la diferencia, posibilidades dispuestas y reguladas no por la práctica humana que cambia siempre, sino por una instancia intangible que a priori ha dispuesto el orden, la aparición de un limitado número de hechos; pero con esto estamos ya en el terreno de la teología, muy próximos a la metafísica de una "armonía preestablecida" tal y como la concebía Leibniz, "¿Por qué el mecanicismo es una interpretación tan mala del eterno retorno? Porque no implica necesaria ni directamente el eterno retorno. Porque de él sólo se desprende la falsa consecuencia de un estado final. Un estado final planteado como idéntico al estado inicial; y, en esta medida, debe concluirse que el proceso mecánico vuelve a pasar por las mismas diferencias. Así es como se forma la hipótesis cíclica, tan criticada por Nietzsche." (83).

No obstante los esfuerzos de la interpretación mecanicista, "La

hipótesis cíclica es incapaz de explicar dos cosas: la diversidad de los ciclos coexistentes, y sobre todo la existencia de lo diverso en el ciclo. Por eso sólo podemos comprender el eterno retorno como expresión de un principio que es la razón de lo diverso y de su reproducción, de la diferencia y de su repetición." (84).

Para que la pretensión de la historia monumental llevada al exceso, pueda darse, es preciso suponer que lo que fué en un tiempo posible se vuelva a dar, a repetir en el futuro. Esto sólo puede concebirse si pensamos que entre lo que fué, y lo que está por ser, interviene y actúa "un mismo encañamiento de motivos", es decir, una serie de causas y efectos en sí desligados de la praxis humana real que tienen el raro privilegio de aparecer de nuevo en cualquier momento del desarrollo interhumano sin que este desarrollo los afecte sustancialmente. Los excesos de la historia monumental no nos pueden engañar con sus artimañas ni con la extrapolación de sus analogías. Sabemos que el cumplimiento de la praxis humana en el pasado, nunca puede equivaler al cumplimiento de las posibilidades que hacemos en el futuro. La prolongación de un modelo del pasado hacia el porvenir no existe más que en la imaginación del individuo, nunca en la práctica real; no constituye una certeza que confirme la existencia, sino tan sólo una hipótesis de astrólogo. Este exceso monumental siempre juntará lo desigual, es decir, tratará de hacer pasar como idénticos la constitución de un hecho del pasado con la realización de un acontecimiento en el porvenir; asimismo, intentará eludir y menoscabar "la diferencia de los móviles y los motivos" que determina peculiarmente la aparición de un hecho del pasado y la configuración de un acontecimiento en el porvenir. El talón de Aquiles de esta inter-

pretación monumental es la variedad y la diferencia que vemos surgir a cada momento, y que nos confirman que ningún modelo por más sublime que sea puede sustituir la responsabilidad que tiene la existencia para resolverse en base a sus necesidades y no en función de la repetibilidad de una instancia intangible, de un modelo del pasado ya concluido. In sistimos, el exceso de lo monumental no reside en la interpretación que hace del pasado para conformar y desear el presente y el porvenir, sino en la prolongación ontológica de un modelo del pasado (prolongación de la identidad y desconocimiento de las diferencias que cada momento impone) hacia todo horizonte del presente y el porvenir. Este exceso olvida que cada momento reúne condiciones y fuerzas diferentes y requiere resoluciones diferentes y específicas, "La existencia, en el mundo que nos rodea, de cualquier diferencia ¿no es ya una prueba suficiente contra la hipótesis de una forma circular uniforme de todo lo existente? ¿De dónde podría provenir la diferencia dentro del círculo? ¿de dónde podría provenir la duración temporal de esta diferencia? ¿no es ya todo bastante vario para haber salido de lo uno? y ¿no son las leyes químicas en su variedad, y luego las formas y figuras orgánicas, inexplicables en su origen uno? ¿o doble? Suponiendo que hubiese una 'energía de contracción' uniforme en todos los centros de fuerza del Universo, pregunto yo: ¿de dónde podría provenir la más mínima diferencia? después el todo se debería haber segregado en anillos completamente iguales y en esferas, produciendo innumerables mundos completamente iguales y simultáneos. ¿Debemos admitir esto? ¿debemos deducir de una eterna sucesión de mundos iguales una coexistencia eterna? La pluralidad y el desorden del mundo que conocemos lo contradice.

No puede haberse dado tal universal uniformidad de desarrollo:"
(85).

La historia monumental pretende que lo que fué posible en el pasado sea idénticamente posible en el futuro. La interpretación mecánica del eterno retorno supone que los acontecimientos del mundo constituyen una confirmación de posibilidades ya cumplidas en el pasado; lo posible que ya ha sido puede repetirse en otro posible idéntico; el nudo de causas y efectos en que se dió lo posible, se vuelve a presentar en el posible presente que confirma y reitera las posibilidades yaidas. Esta interpretación sólo puede valer considerando causas y efectos "en sí" desprovistos de particularidades y diferencias propias. En efecto, las causas que dieron origen a lo posible que se cumplió en el pasado, vuelven a repetirse para configurar ahora la reiteración presente de lo que ya fué posible antes; de la misma manera, los efectos que produjo el cumplimiento de lo que fué posible en el pasado, vuelven a manifestarse de idéntico modo en la realización de lo posible presente. Esta interpretación del retorno puede parecer posible si pensamos en la reiteración y el trastocamiento de causas y efectos que utilizan las ciencias experimentales a través de repeticiones de uno o varios experimentos. En efecto, parece posible que en este ámbito podamos establecer condiciones, ambientes, nudos de fuerza que puedan repetirse, reconstruirse, dando siempre el mismo resultado; estos resultados que parecen ser siempre los mismos, constituirían la confirmación de los resultados originalmente obtenidos. Sin embargo, la Ciencia nos muestra que los fenómenos naturales no permanecen idénticos a sí mismos, sino que, por el contrario, se despliegan y evolucionan asumiendo la expec-

tativa de la variación, el cambio y la diferencia. La Ciencia registra estas variaciones que contradicen la idea ingenua de una repetibilidad eterna constitutiva del ser de los acontecimientos. La práctica social humana, y la individual como modalidad suya, no admite la posibilidad de que un mismo esquema de alternativas pueda darse y repetirse en distintas épocas; por el contrario, cada época crea y se rodea de fuerzas que determinan su obrar y configuran la resolución de sus actos. Esta resolución no puede repetirse; cualquier intento por reproducirla sólo conseguirá aproximaciones, imitaciones, pero jamás una reproducción fidedigna.

La interpretación mecánica del eterno retorno debe preguntarse: ¿quién dispone, en última instancia, el esquema de confirmaciones, de repeticiones?, ¿cómo se explica la aparición de una confirmación en un momento dado y no en otro?, ¿es que hay un orden preestablecido, una armonía universal que dispone lo que se debe repetir y lo que no?, o bien, ¿todo se repite?, pero entonces, ¿quiere esto decir que todos nuestros esfuerzos por crear lo nuevo, no son más que simples copias, pálidos reflejos y confirmaciones de un mundo ideal en donde estos mismos esfuerzos y estas novedades que forjamos ya se han dado, ya han sido? La interpretación mecánica del eterno retorno tiene que presuponer un momento en el cual se han dispuesto los marcos, las posibilidades fijas e inalterables en base a las cuales se confirmará el retorno, la repetición. En efecto, la confirmación o repetición sólo puede darse respecto a un modelo previamente establecido en donde se agoten las posibilidades mismas del retorno. Por el contrario, el mismo Nietzsche establece que el marco en donde se da el retorno es originario, es decir, inherente a la aparición continua y diversa de los acontecimientos.

tecimientos, por lo que no podemos pensar que las posibilidades del retorno se disorngan artificialmente, esto es, a priori. Nada ni nadie es capaz de formular anticipadamente, el orden, la sucesión del retorno, "Guardémosnos de pensar que la ley de este movimiento circular está formada, según la falsa analogía del movimiento circular, dentro del anillo. No es que haya primero un caos, y después, paulatinamente, un movimiento más armónico de todas las fuerzas y, finalmente, un movimiento circular fijo; antes bien, todo es eterno, inacabado; si hubiese un caos de fuerzas, también el caos sería eterno y volvería a producirse en cada anillo. "El movimiento circular no es de formación ulterior; es la ley primordial, así como la pluralidad de fuerzas es también originaria, sin excepción ni infracción. Todo devenir se opera dentro del círculo de fuerzas; por consiguiente no debemos explicar este devenir y perecer circular por falsas analogías, como, por ejemplo, los astros o las mareas, o el día y la noche, o las estaciones del año, como características del eterno movimiento circular." (86).

La interpretación mecanicista comete un error al predicar el retorno de los contenidos de los acontecimientos, error compartido por la historia monumental que piensa que lo que fué puede retornar, repetirse en un momento ulterior. El secreto, el auténtico sentido del eterno retorno consiste en predicar el retorno del tiempo mismo, es decir, de la expectativa siempre continua que nos impone la existencia para definirnos, elegir y actuar en consecuencia. El eterno retorno es repetibilidad, pero no de los contenidos, sino de los requerimientos incesantes que nos exige la vida para afirmarnos, para elegir, para crear y construir, para decir "sí" a la vida, "Lou parece olvidar totalmente el punto cru-

cial de la revelación del retorno: a saber, que lo que preocupa a Nietzsche al mismo tiempo (y que renuncia casi como un corolario de su doctrina) es la necesidad de que el individuo vuelva a vivir en una serie de individualidades diferentes. De ahí la riqueza del retorno: querer ser otro distinto a quien se es a fin de devenir quien se es." (87).

La interpretación correcta del eterno retorno implica la caracterización plástica y dinámica de la existencia. En efecto, la existencia reclama la continua necesidad de darse forma y sentido; este reclamo sólo puede cesar con la muerte, pues al morir se anulan nuestras posibilidades de elección. Mientras vivimos todavía, abrimos continuamente expectativas nuevas. El instante que afrontamos y resolvemos con nuestra acción es sustituido de inmediato por otro que exige ser asumido prácticamente. Estamos a expensas del horizonte que abren nuestros actos, construyendo siempre, a la expectativa de un asalto ineludible que nos exige una continua definición, un incesante automodelamiento, un perpetuo empuje. Esta es la necesidad del eterno retorno, que nos muestra que la existencia requiere, para subsistir, de un continuo empuje, "Al utilizar la expresión 'Eterno retorno' nos contradecimos si entendemos: retorno de lo mismo. No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple. En otros términos, la identidad en el eterno retorno no designa la naturaleza de lo que vuelve, sino al contrario el hecho de volver por el que difiere. Por eso el eterno retorno debe pensarse como una síntesis: síntesis del tiempo y sus dimensiones,

síntesis de lo diverso y su reproducción, síntesis del devenir y del ser que se afirma en el devenir..." (88).

Historia anticuaria.- El devenir del individuo y las sociedades avanza continuamente requiriendo nuevos contenidos, nuevas realidades; cuando estos contenidos se cumplen, cuando los actos humanos se realizan, pasan a formar lo que en la historia individual y colectiva se denomina tradición. En efecto, lo tradicional constituye la permanencia viva de ciertos hechos, la reiteración de las acciones que ya han sido, que se dieron en el tiempo, que fueron finalmente realizadas. Pero para la tradición los actos del pasado no son sólo memorables sino, fundamentalmente, venerables, es decir, dignos de culto y reconocimiento constante. La antigüedad, la persistencia en el tiempo de un objeto o de un acontecimiento provocan el deseo de conservación. Las acciones del pasado que han sobrevivido hasta la actualidad cobran un carácter venerable, un tanto mítico, desojado de la dura realidad de lo inmediato; es así como, "El hecho de que algo se haya hecho viejo engendra en seguida el deseo de inmortalizarlo, pues si se quiere considerar lo que durante una vida humana ha tomado un carácter de antigüedad -una antigua costumbre de los padres, una creencia religiosa, un privilegio político hereditario-, si se considera que suma de piedad ha sabido imponerse por parte del individuo y de las generaciones, puede parecer temerario y aún malvado querer reemplazar tal antigüedad por una novedad y oponer a la acumulación de las cosas venerables las unidades del devenir y de la actualidad." (89).

Las acciones u objetos que persisten trascienden el momento en que aparecieron como necesarias e imprescindibles y se conservan

en el mundo, si bien ya no con la misma importancia con la que configuraron un nudo de fenómenos, aunque, sin embargo, siguen todavía influyendo de algún modo. Esta persistencia se nos revela como un sentimiento de deuda ante los hechos del pasado (ideas, costumbres, etc.), deuda que debe ser saldada por medio del reconocimiento y la proyección continua de estos hechos en todo presente, en toda actualidad. Somos deudores, herederos de siglos de costumbres, ideas, conocimientos, artes, técnicas, etc.; la influencia que estos hechos ejercen sobre nuestra existencia es decisiva en la medida en que conforme a ellos construimos una atmósfera de veneración, respeto y gratitud. Pareciera que por el solo hecho de que un objeto o acción pertenezca al pasado, este objeto o acción debe convertirse en la imagen olorosa del nicho de las iglesias ante la cual es necesario inclinarse, rendir pleitesía, orar devotamente y solicitar protección. Parece temerario e irrespetuoso querer sustituir las imágenes del pasado con imágenes nuevas, querer derrumbar los antiguos dioses para erigir e imponer en su pedestal a nuevas deidades. Pareciera que en lugar de que las acciones del pasado nos alentaran y nos sirvieran de aguijón para desear con más ahínco el presente y el porvenir, estas acciones ya cumplidas atemorizaran nuestra voluntad imprimiéndole un antídoto contra el anhelo radical y decidido. Y aún cuando no se dé esta influencia directa, aún cuando no haya nadie que pueda defender y reclamar respeto hacia las cosas del pasado, éstas cosas grabadas en libros, pinturas, templos, constituciones, etc., conservan su constitución iconiana que les permite ejercer sobre la actualidad una participación importante. El hombre impresionado por el respeto hacia la tradición, se pregunta, ¿cómo va a ser po-

sible que ante lo que ha necesitado tanto tiempo de formación se pueda anteponer una idea nueva que reemplase el contenido de lo antiguo, que trastoque en un instante todo lo que ha requerido años o siglos para constituirse?. El polvo acumulado de los años parece ser la mejor garantía para que las acciones del pasado no desaparezcan. Para la supervivencia de lo antiguo se requiere, más que la rotundez del acontecimiento, el hecho de que éste sea transportado al pergamino con letras impecables y exóticas; y cuando estos pergaminos adquieran la vetustez, el tono amarillento, el polvo y la polilla, entonces la labor de lo anticuario estará cumplida. La trascendencia, la influencia de los antiguos libros, de las antiguas costumbres, estará asegurada; ninguna actualidad por más fuerte y convincente que parezca podrá quebrantar el poder y la influencia de las antiguallas teóricas y prácticas. Estamos frente a los excesos de la historia anticuaría que, privilegiando el pasado de las acciones, pretende conservar las condiciones bajo las cuales las cosas del pasado fueron posibles, sin comprender que dichas condiciones no pueden repetirse, persistir eternamente. Lo anticuario pretende deducir de los objetos y las acciones del pasado el ser de la temporalidad humana que, como hemos visto, avanza re-quiriendo nuevas satisfacciones, construyendo nuevas perspectivas de acción, creando y reemplazando expectativas de elección y definición; el exceso anticuario, "...quiere conformarse con lo convenido, con lo que la rutina ha admirado en todo tiempo..." (90).

Al conformarse con lo convenido, la historia anticuaría renuncia a la posibilidad y a la exigencia que impone la existencia de una continua definición y creación de posibilidades. Para el exce-

so anticuario las posibilidades de definición se agotan en el horizonte del pasado; a diferencia del exceso monumental, el exceso anticuario no proyecta estas posibilidades hacia el futuro sino que las paraliza para reconocerse pasivamente en ellas, "...la historia anticuaria no tiende más que a conservar la vida, y no a engendrar otra nueva. Por eso hace siempre poco caso de lo que está en formación, porque le falta el instinto adivinatorio, ese instinto adivinatorio que posee, por ejemplo, la 'historia monumental'. Así, la historia anticuaria impide la firme decisión en favor de lo que es nuevo, paraliza al hombre de acción, que, siendo hombre de acción, se rebelaría siempre contra cualquier clase de piedad." (91).

La historia anticuaria coincide con la monumental en la medida en que ambas representan en sus excesos una lucha contra la inestabilidad, contra el cambio que reclama el devenir de la existencia; ambas historias pretenden conservar y prolongar ciertas posibilidades ya cumplidas. El exceso monumental pretendía prolongar en la repetición los hechos del pasado hacia el porvenir; lo que había sido posible tenía que ser posible otra vez. El exceso anticuario pretende prolongar por medio de la reiteración y la persistencia los contenidos que ya han sido. Esta prolongación más que proyectarse hacia el futuro se nos presenta como una conservación, como una veneración en la inmediatez de nuestro presente que desea, antes que nada, dar testimonio de la reiteración. Por ello, poco le importa a la historia anticuaria atender a lo que está en formación, a los reclamos de las nuevas necesidades, a la solicitud de resolución que exigen las nuevas expectativas. El exceso anticuario se da por bien servido en la medida en que perpetúa y trans-

mita lo que se ha cumplido en el pasado de los hombres y los pueblos; poco le importa entonces la generación, la producción de lo nuevo; ha sustituido la voluntad de engendrar por la voluntad sumisa de la conservación, "Cultivando con mano delicada lo que ha existido en todo tiempo, quiere conservar las condiciones bajo las cuales ha nacido, para los que vengan después de él, y así es como sirve a la vida." (92).

Lo anticuarista llevado a estos excesos repercute en la configuración del presente y el porvenir. Lo anticuario, al hacerse testigo de lo ya cumplido y al limitarse y reducirse al conformismo de lo convenido, niega y desprecia la formación de lo nuevo que exige el presente y el porvenir; lo anticuario así entendido pierde la posibilidad de ser fundamento vivo para la construcción de todo presente y futuro, "Cuando el sentimiento de un pueblo se endurece de tal modo, cuando la historia sirve a la vida pasada hasta el punto de minar la vida presente y sobre todo la vida superior; cuando el sentido histórico no conserva ya la vida, sino que la momifica, entonces es cuando el árbol se muere de una muerte que no es natural, comenzando por las ramas para descender hasta la raíz, de suerte que la raíz misma acaba por pudrirse. Lo mismo sucede con la historia anticuarista que degenera también, desde el momento en que el aire vivificante del presente no la anima ni la inspira ya." (93).

Hay una diferencia esencial entre conservar la vida y momificarla; en el primer caso las posibilidades ya cumplidas pueden mantener un diálogo fecundo con los requerimientos del presente y el porvenir; los contenidos del pasado son seleccionados y acomodados de tal manera que se encuentren al servicio de las necesida-

des que impone la vida presente. En el segundo caso, el pasado se momifica, se vuelve hierático, estatuario, se endurece de tal modo que es capaz de disponer arbitrariamente la perspectiva de la existencia reduciéndola, condenándole a la reiteración de lo venerable. Lo venerable no lo dispone el presente, el individuo o la comunidad que así como construyen su porvenir eligen su pasado activamente, por el contrario esto venerable se hipostasía, se vuelve un "en sí" que excluye la praxis y decisión humanas imponiendo al margen de éstas una veneración y un respeto absoluto. Se corre entonces el riesgo de caer en el dogmatismo que ve en todo pasado fuente de veneración y en todo futuro o novedad fuente de execración e ignominia, "Hay siempre un peligro muy próximo. Todo lo que es antiguo, todo lo que pertenece al pasado y que está dentro del horizonte termina por ser considerado como igualmente venerable; por el contrario, todo lo que no reconoce el carácter venerable de todas las cosas de otro tiempo, por consiguiente, todo lo que es nuevo, es rechazado y combatido." (94).

La historia anticuarria no sólo muestra su aspecto excesivo que da por resultado el conformarse con lo convenido, limitando así las posibilidades de aspiración del presente y el porvenir. El aspecto positivo y afirmador de la historia anticuarria nos permite reconocer que nuestra existencia tiene una procedencia, un origen, un tránsito, un desarrollo, un proceso de formación. En efecto, somos el resultado de una serie de costumbres, de situaciones geográficas, de un conjunto de praxis que nos ha precedido y moldeado. Nuestra propia praxis, nuestra propia transformación y asunción del mundo van quedando como testimonio de nuestra capacidad de elección y decisión; nuestros actos ya cumplidos encierran la

riqueza práctica desplegada en ellos; no son acontecimientos al margen de posibilidades, desprovistos de contenido, por el contrario constituyen el resultado de una suma de esfuerzos, el testimonio vivo de posibilidades humanas realizadas, cumplidas.

Hemos visto que el individuo y la comunidad para existir deben mantenerse en un proceso constante de recuerdo y olvido; es decir, deben tener la capacidad para discernir y seleccionar un material memorable, así como tener la capacidad para romper con ciertos contenidos del pasado que impiden la radical adhesión al presente y el porvenir. La capacidad de olvido nos mostró que la existencia siempre requiere de ir hacia adelante, dominada por el deseo y la voluntad de la construcción de lo nuevo. El olvido, en cuanto fuerza activa, puede enfrentarse a la necesidad que nos impone la existencia de reemplazar continuamente los contenidos de la vida, negando ciertas posibilidades y afirmando otras. Si el olvido es la fuerza activa que permite reemplazar las expectativas vitales y afrontarlas, el recuerdo es una facultad activa que nos permite relacionarnos con un conjunto de hechos que siguen repercutiendo en nuestra vida; nos referimos aquí no al recuerdo anquilosado en la conciencia que actúa como obstáculo para la acción emprendedora; nos referimos a ese recuerdo activo que, en cuanto expresión de un conocimiento, nos permite relacionarnos y adherirnos a posibilidades ya cumplidas que, no obstante, siguen manteniendo con nuestra existencia actual un diálogo fecundo. Esta memoria que nos adhiere a contenidos específicos representa para nosotros una procedencia. En efecto, provenimos siempre de una situación forjada prácticamente. No es posible concebir la realidad individual y colectiva como desprovistas de origen, de procedencia. Cada indivi-

cuo y cada pueblo tienen sus raíces propias que lo adhieren a un modo de ser específico, a costumbres, lenguas, climas, etc. Por medio del reconocimiento y la conciencia de esta procedencia el individuo o la comunidad adquieren una identidad específica. Nuestra procedencia nos interesa particularmente porque a través de ella nos forjamos un ser propio que no sería tan rotundo y definitivo en el caso de que careciéramos de origen, es decir, en el caso de que fuéramos la primera generación en el marco del mundo. La historia de nuestros antepasados (padres, abuelos, etc.) constituye nuestra genealogía, de la cual provenimos; somos el resultado, la flama viva que da cuenta de ella. Al interesarnos por esta genealogía abrimos la posibilidad de agregar a nuestra existencia particular la seguridad que otorga el sabernos provenientes de individuos o generaciones que nos han precedido en el mundo; dejamos entonces de ser nómadas en el tiempo histórico para volvernos asentados de una tradición; obtenemos así la seguridad que brinda una casa en el tiempo, es decir, una tradición, un árbol genealógico que nos liga directamente a una familia, a un conjunto de generaciones. En un sentido más amplio que el del árbol genealógico familiar, el deseo de buscar e indagar procedencias se expresa en la vida de los pueblos y las naciones. En efecto, cada país, cada comunidad han atravesado por una praxis forjada con la acción que en diferentes períodos ha propiciado la voluntad humana. Las naciones requieren de una tradición, de una memoria que dé cuenta de los hechos pasados. Así, cada pueblo desea acumular, conservar y venerar los testimonios que constituyen su origen; se piensa que un pueblo sin orígenes equivale a la imagen viva de la contingencia, del desamparo; por el contrario, un pue-

blo que asegura la conservación de sus orígenes obtiene un poder, una superioridad, una identidad particular que lo distingue de cualquier otra nación, de cualquier otra praxis social. Bajo esta óptica conservadora e investigadora de la procedencia humana, de los orígenes nacionales, es fácil comprender la importancia del museo; en efecto, en éste no se guardan objetos comunes y corrientes, sino objetos de culto histórico que nos remiten al pasado. Conservar el pasado, incrementarlo, es el trabajo del arqueólogo que nos procura así la posibilidad de desenterrar nuestros orígenes. El trabajo del arqueólogo debe recobrar la escritura perdida del pasado para integrarla a nuestra praxis vital; debe poder leer de nuevo los testimonios de los antiguos y, lo que es más importante, debe poder forjar un libro siempre abierto que nos defina ante los demás pueblos; el arqueólogo, el anticuario que se impone esta tarea de reivindicación del pasado en función de las necesidades del presente debe, "Sentir y presentir a través de las cosas; seguir huellas casi borradas; leer instintivamente en el pasado, cualquiera que sea el grado en que los caracteres estén encubiertos por otros caracteres; comprender los palimpsestos, y aún más los polipsestos: he aquí sus dones; he aquí sus virtudes." (95).

El arqueólogo que descubre y conserva los testimonios del pasado puede provocar con su trabajo un aprecio o un desprecio del presente y el porvenir. En efecto, cuando el trabajo del arqueólogo o anticuario no está regido ni dispuesto por las necesidades del presente, entonces el rescate y la conservación de los testimonios del pasado se da de un modo gratuito. La motivación de este rescate sólo puede consistir en una sed irracional por acumular anti--

guallas, sin que esto repercuta práctica y afirmadamente en la definición de los individuos y los pueblos que son, en última instancia, los sujetos a quienes está dirigida la conservación arqueológica. "Se asiste entonces al espectáculo repugnante de una sed ciega de colección, de una acumulación infatigable de todos los vestigios de otro tiempo. El hombre se encierra en una atmósfera de vetustez; llega hasta envilecer dones superiores, nobles aspiraciones, por la manía de la antigüalla, hasta una insaciable curiosidad tan vana como mezquina. A veces cae tan bajo que termina por verse satisfecho de cualquier cocina y llega a alimentarse con gusto del polvo y de las bagatelas bibliográficas." (96).

La gratuidad de la colección de antigüallas expresa una voluntad que no ve en los testimonios del pasado más que objetos susceptibles de acumulación. Esta voluntad despoja a los objetos de su sentido humano; no los considera como resultado de una acción, y aún en el caso de que vea en ellos el testimonio práctico del hombre, este testimonio no le puede hablar, en virtud de que la voluntad coleccionista de antigüallas no se interesa por la posibilidad de integrar estos objetos a las necesidades concretas de la vida presente. Para el coleccionista anticuario es preciso convertir los objetos del pasado en antigüallas, es decir, limitar estos objetos al silencio inexpresivo, condenarlos a la soledad de vitrina, desterrando así la posibilidad de establecer un habla fecunda y viva entre nuestro presente y aquellos testimonios petrificados. El trabajo del anticuario puede salvar a los testimonios del pasado de la consideración petrificante siempre y cuando su trabajo y su apreciación estén regidos por las necesidades presentes. La importancia que tienen los arqueólogos es precisamente

la de poseer los medios para que los vestigios del pasado no se pierdan. Al asegurar la persistencia de estos testimonios aseguran también la persistencia de los pueblos. Persistencia que debe sentirse segura de sí misma, respaldada por costumbres y tradiciones que han sobrevivido a lo largo del tiempo. La comunidad requiere de un grado de autoconfianza que consigue asegurando y acrecentando su material arqueológico, así como sus tradiciones y fiestas que conservan aún su sentido popular y primigenio. Una apreciación anticuaria que no privilegie el pasado despreciando al mismo tiempo el presente y el porvenir, debe mantener una proporción adecuada entre el sentido de los testimonios del pasado y las exigencias actuales. Podemos relacionarnos con los testimonios históricos de tal manera que conservemos la tradición pero al costo de condenarnos a la pura contemplación pasiva anulando las expectativas y las fuerzas que nos exige el presente. Pero también podemos relacionarnos con los testimonios del pasado sin olvidarnos de nuestro presente. El pasado entonces no constituye la obstrucción de nuestros anhelos, sino justamente la posibilidad de tomar de él las fuerzas necesarias para la resolución de nuestras expectativas actuales; así, cuando el hombre anticuario se relaciona con el pasado desde la perspectiva activa de su presente, "La historia de su villa se convierte en su propia historia. El muro de cerramiento, la puerta con su vieja torre, las ordenanzas municipales, las fiestas populares: todo esto es para él una especie de crónica ilustrada de su propia juventud, y en todo esto es donde se encuentra a sí mismo, donde encuentra su fuerza, su actividad, su alegría, su juicio, su lecura y su falta de conducta." (97).

En esta relación activa que el hombre anticuario mantiene con

su pasado se nos revela la posibilidad de ligarnos activamente a una tradición, de guardar fidelidad a un pasado, a ciertos objetos y costumbres; con esto no despreciamos nuestro presente, por el contrario lo resolvemos creadoramente con ayuda del pasado. Ante la posibilidad de estar siempre en continua zozobra, buscando una tradición que nos soporte y nos sustente, que nos otorgue una fidelidad hacia el pasado para desear con mayor énfasis la resolución del porvenir, se levanta nuestro amor hacia el pasado en donde contemplamos la confianza de nuestros antepasados para resolver la vida, en donde adquirimos el espacio habitable para permanecer, para persistir anulando así la continua angustia que nos provocaría el estar siempre como nómadas o emigrantes perpetuos en busca de la "tierra prometida", "¿Cómo podría la historia servir mejor a la vida que ligando a su patria y a las costumbres de su patria las razas y los pueblos menos favorecidos, dándoles gustos sedentarios, lo que les impediría buscar en el extranjero, rivalizar en la lucha para llegar a esos otros más favorecidos? Algunas veces esto parece ser terquedad y sinrazón que liga, en cierto modo, al individuo a tales compañeros y tal ambiente, a tales hábitos laboriosos y a tan estéril ladera. Pero éste es la locura más saludable, la que aprovecha más a la colectividad. Esto lo sabe todo aquél que se ha dado cuenta de los terribles efectos del espíritu de aventura, de la fiebre de emigración, cuando se apodera de pueblos enteros; lo sabe todo el que ha visto de cerca a un pueblo que ha perdido la fidelidad a su pasado, abandonándose a la caza febril de la novedad, a una búsqueda perpetua de elementos exóticos." (98).

La fidelidad hacia un pasado revela el deseo humano de estable-

cerse, de afianzarse, de fincarse en una tradición. Cuando la colectividad asegura un pasado, lucha por conservarlo; el saber de su procedencia es tan importante como el saber que la proyecta hacia la realización de lo nuevo. El saber de la procedencia nos libera del éxodo perpetuo, nos permite asentarnos, quearnos en un lugar. La conservación de las costumbres populares representa el esfuerzo del pueblo que ha tenido que soportar las tentaciones del exterior que lo impulsaban a abandonar la tradición. La conservación del pasado exige, por tanto, una lucha continua contra la febril novedad en virtud de que se corre el peligro de que cualquier suceso frívolo o superficial desplace lo que por años se ha conservado tal y como siempre ha sido. Cuando se apodera de los pueblos la fiebre de la novedad, cualquier moda puede desplazar y desvalorizar los recuerdos, las tradiciones más venerables que constituyen el fundamento que otorga identidad; ésta identidad se pierde, vagamos entonces de un lado a otro en busca de cualquier cosa que nos defina temporalmente; nos probamos máscaras y, como en carnaval, nos exponemos a que nos confundan con cualquier cosa. El disfráz más exótico nos parece suficiente para ocultar nuestra fragilidad, nuestra falta de una tradición establecida y duradera. Sólo la historia anticuaria en su aspecto activo, positivo y conservador nos puede librar del riesgo carnavalesco, permitiéndonos asegurar y conservar una tradición que nos defina, y que no implique la supresión de los anhelos del presente y el porvenir, sino que, por el contrario, los asuma. "La historiografía de anticuario procede (...) cuando (se) amenaza romper la continuidad de la historia y las interpretaciones de la vida (...) amenazan ser oprimidas o niveladas en una conciencia ahistórica. Es-

ta erosión de lo tradicional es contrarrestada por un pensamiento vinculador que mantiene abierta la dimensión del recuerdo." (98).

Historia crítica.- La historia monumental y la historia anticuaría nos han mostrado la necesidad de conservar de alguna manera los contenidos del pasado. La actitud monumental, cuando está al servicio del presente y de la vida, reivindica un acontecimiento del pasado para proyectarlo hacia el porvenir; esta reivindicación opera al modo del aquí que nos impulsa al desarrollo de una acción. No se trata de prolongar las condiciones en que se dieron los hechos pasados, ni tampoco de repetir lo que en otro tiempo ya se ha dado; se trata de ver en el pasado el modelo ejemplar que nos incita a fraguar, con mayor fuerza y con nuestros propios medios, la construcción del porvenir. La actitud anticuaría nos mostró la pertinencia de conservar un pasado, de ser fieles a una tradición; esta labor debe estar regida por las necesidades del presente que requieren de un sustrato, de un sustento que recoja la tradición sin menoscabar las expectativas que alimenta el porvenir. No se trata de anquilosarse con lo convenido, anulando nuestra acción emprendedora y cayendo en la colección fetichizada e indiscriminada de las antigüedades; se trata de asegurar una identidad que nos libere de la sed de aventura por conseguir una patria, una nacionalidad en el tiempo y en el espacio. Sin embargo, la existencia no puede ser definida solamente por las necesidades que tiene de conservar los contenidos del pasado. No basta con apelar a los modelos del pasado para proyectarnos hacia el porvenir, ni basta solamente la obtención de una genealogía, de una tradición, de una procedencia. Es preciso además relacionarnos con el pasado desde un ángulo crítico, de tal manera que supo-

remos lo impuesto por la tradición o el hábito para poder enfrentarnos a la empresa de la construcción de lo nuevo. Quando el pasado en lugar de constituir una fuerza para la resolución del porvenir, se convierte en un obstáculo para la voluntad de empresa, entonces se hace imprescindible la presencia de la historia crítica. En efecto, la actitud crítica hace uso de la facultad no histórica, es decir, de la facultad de olvido, para juzgar el pasado y trascenderlo, anulando su influencia en la toma de nuevas decisiones. "Para poder vivir, el hombre debe poseer la fuerza de romper un pasado y de aniquilarlo, y es preciso que emplee esta fuerza de cuando en cuando. Lo consigue llevando a la barra al pasado, instruyendo severamente un juicio contra él y, por último, condenándolo." (99).

Al analizar la capacidad de olvido vimos cómo el buen uso de ésta asegura la posibilidad de enfrentar lo nuevo, de asumir las nuevas expectativas que la existencia nos presenta continuamente; así, el olvido permite la ventilación de nuestra conciencia propiciando una digestión adecuada de las vivencias y preparando una atmósfera renovada para poder enfrentar nuevas vicisitudes. El olvido, en cuanto instrumento para la afirmación y asunción de los contenidos de la existencia, se encuentra bajo la dirección del individuo o la colectividad, que son los que determinan cuál debe ser el material memorable que debe ser olvidado; en efecto, la vida, sus contingencias inmediatas, son las que disponen y decretan la intervención activa y depuradora del olvido, "No es la justicia la que juzga aquí; mucho menos es la gracia la que dicta el fallo. Es la vida, la vida únicamente, esa potencia oscura que impulsa y que es insaciable en desearse a sí misma. Sus decretos

son bastante rigurosos, siempre injustos, porque nunca tienen su origen en la fuente pura del conocimiento;" (100).

Cada persona, cada pueblo, en base a su fuerza plástica determina el momento, el grado, la intensidad de la facultad de olvido. Quien juzga el pasado condenándolo a desaparecer no es una instancia abstracta e intangible, no es la justicia de los decretos o las constituciones, sino la vida, esa potencia oscura que tiene necesidad de reemplazar continuamente sus contenidos, que tiene necesidad de estar siempre empujando, y que exige las fuerzas suficientes para erradicar lo que impide la presencia de las nuevas expectativas. En vista de ello, se precisa mucha fuerza para no arrepentirse de la acción ejercida por el olvido. En efecto, la acción de olvidar puede resultar injusta, puesto que pareciera que todas las cosas o acontecimientos tuvieran el mismo derecho de subsistir, de prolongarse en el tiempo vital. Sin embargo, la necesidad que impone la vida de resolverse continuamente es más fuerte que el aparente derecho de las cosas a sobrevivir, a permanecer inalterables. No es posible sacrificar las expectativas del presente a costa de conservar las expectativas ya cumplidas del pasado. Lo que aquí que la tarea del olvido deba trascender el sentimentalismo para actuar sin doblegarse, sin conceder derechos a lo antiguo que debe parecer para dar paso a nuevas realizaciones. La labor del olvido podrá parecer todo lo injusta que se quiera. Pero en efecto, el olvido es injusto y parcial porque siempre anulará ciertos acontecimientos para conservar otros; pero con esto, el olvido sólo cumple con la esencia misma de la vida que es la de reemplazar perpetuamente sus contenidos, negándose y destruyéndose a sí misma, construyéndose siempre sobre sus escombros.

Vivir y olvidar, tareas injustas, inevitablemente parciales, pero que tienen ante todo la obligación de mantener la justicia peculiar de la existencia, que consiste en asumir por entero la contradicción, el cambio, la negación; justicia de la existencia que asume la lucha, la parcialidad y la injusticia de las decisiones, "Es precisa mucha fuerza para saber vivir y olvidar, a la vez, cuánto se parecen estas dos cosas: vivir y ser injusto." (101).

La historia crítica no le teme a la toma de decisiones, sabe que de una forma u otra tendrá que elegir comprometiéndose absolutamente en su decisión. La actitud crítica no se deja impresionar por el pasado; éste no se le aparece como el fetiche incommovible. La historia crítica contempla el pasado y lo evalúa en función de los requerimientos del presente; son estos los que dictan la sentencia o los que absuelven. En cualquier caso, la actitud crítica tiene conciencia de su poder, se enseñorea, es capaz de una transformación radical, puede subyugar la presencia venerable de lo antiguo; interpreta, subvierte, adapta, reinterpreta, juzga sin misericordia, "...algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez, por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad; que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse, y que, a su vez, todo subyugar y enseñorearse es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el 'sentido' anterior y la finalidad anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados." (102).

La actitud crítica debe guardar la proporción adecuada para no caer en lo que denominamos anteriormente como "olvido dogmático",

es decir, aquel uso indiscriminado del olvido que actúa ciega-
mente sin seleccionar en vistas de la vida el material olvidable.
La actitud crítica debe hacer prevalecer ante todo la justicia,
la proporción en el acto de olvidar; no debe actuar artificialmen-
te, en base a necesidades ficticias, sino siempre en base al pre-
sente y a la vida, de tal modo que, "...llegamos a la lucha de u-
na nueva disciplina severa contra lo que ha sido adquirida por la
herencia y la educación desde la más tierna edad; implantamos en
nosotros un nuevo hábito, un nuevo instinto, una segunda natura--
leza, de suerte que la primera se deseca y cae." (103).

Para la historia crítica, el pasado no constituye un conjunto
de hechos en sí, ante los cuales estemos sujetos indefectiblemen-
te. El pasado no es un padecimiento al que esté condenado el pre-
sente, sino la materia móvil de acontecimientos que es preciso in-
tercambiar, sustituir, acomodar, erradicar. Es el presente quien
dispone la asunción del pasado; para el presente que hace suya la
actitud crítica, la palabra del pasado es palabra de oráculo; orá-
culo que, como en Heráclito "...ni dice, ni oculta, sino hace se-
ñales." (104).

Aquí el oráculo no dicta impositivamente las señales, los augu-
rios, sino que está sujeto a las necesidades del que consulta. La
actitud crítica con su actitud enjuiciatoria dispone las señales
del oráculo, construye las palabras de la sibila. Que el oráculo
haga señales implica la capacidad crítica de moldear, de organi-
zar esas señales en base a las necesidades del presente. Por eso
las palabras oraculares sólo tienen sentido cuando son escuchadas
no como imposiciones, sino como signos que es preciso interpretar,
construir activamente desde la comprensión de nuestro presente y

la inminencia de nuestro porvenir, "La palabra del pasado es siempre palabra de oráculo. No podreis entenderla si no sois los constructores del porvenir y los intérpretes del presente." (105).

CONCLUSIONS

La existencia humana constituye un "continuo", un gestarse y un prolongarse en el ámbito del mundo físico y social. La historicidad humana revela cómo desde su nacimiento, el hombre avanza construyendo incesantemente sus acciones. Al transcurrir, el hombre elabora por medio de su praxis una capacidad peculiar, a saber, la de recordar los contenidos de sus acciones ya cumplidas. Este saber, que recoge la memoria, distingue la actividad humana de la actividad animal. El hombre es capaz de reconstruir su existencia apelando al conocimiento que le otorga el recuerdo; éste no constituye solamente una fecha, un dato numérico, sino la encarnación viva de un acontecimiento que mantiene comunicación efectiva con nuestro presente. La existencia humana se define por su capacidad de reconstrucción y de proyecto; en efecto, la existencia comparte en unidad el pasado, el presente y el futuro. Esto quiere decir que la existencia se mantiene simultáneamente en un tratamiento práctico de los tres tiempos. El sido, el presentarse que va siendo y el advenir, en términos de Heidegger, definen la estructura temporal de la existencia.

El saber de las acciones ya realizadas se traduce en la posesión de una memoria que da cuenta, mediante el recuerdo, de las acciones ya consolidadas; estas acciones ejercen una influencia decisiva en el ánimo de la persona. Los recuerdos se acumulan y persisten. Se hace necesaria entonces la intervención de la capacidad activa del olvido que libera a la voluntad del compromiso obsesivo ante el pasado, para dotarla de la fuerza necesaria que se requiere para enfrentar lo nuevo. El olvido restaura y regenera el devenir, la continua expectativa de empleo que caracteriza a la existencia. La capacidad de olvido demuestra la contradic---

ción perpetua que nutre el ser mismo de la existencia. En efecto, la labor terapéutica del olvido consiste en no traicionar la esencia de la vida que es la de estar empezando continuamente. Para el mantenimiento activo del individuo o la sociedad, se requiere un equilibrio entre el uso de la facultad histórica (recuerdo) y el uso de la facultad no-histórica (olvido). Ambas facultades son necesarias para mantener la existencia de un pueblo o un individuo. Es preciso, sin embargo, no caer en los excesos, en el uso indiscriminado de ambas facultades. Olvido y recuerdo deben ser selectivos, esto es, su acción debe estar dispuesta por las necesidades concretas y por el grado de fuerza plástica que posea tanto la comunidad como el individuo. Así, dependiendo de las circunstancias, el proceso olvido-memoria deberá ajustarse a los requerimientos y las condiciones específicas que prevalezcan en cada caso. Habrá ocasiones en que el olvido se retarde para asegurar una memoriosidad que aún es necesaria; habrá ocasiones en que la memoria deba ser trascendida de inmediato en uno o varios recuerdos, para la renovación imperiosa que exige la vida y pone en práctica el olvido.

La memoria no se restringe al ámbito individual; existe también una memoria colectiva, dispuesta y organizada por los poderes sociales que ejercen un dominio particular sobre las amplias masas sociales. Esta memoria colectiva adopta también la forma de la tradición que reúne los conocimientos de las generaciones que nos han precedido en el mundo. Los intereses de poder de los diversos sectores dominantes de una sociedad, llevan a cabo una labor de convencimiento respecto de ciertas ideas que a toda costa se pretenden imponer en la conciencia de los individuos. Estos intere-

ses de poder representan las fuerzas reactivas, reductos del nihilismo que propugnan por el establecimiento del conformismo entre los hombres. Estos intereses de poder abarcan desde el nihilismo cristiano y ascético que Nietzsche ataca, hasta la hegemonía imperialista, militar y racista de algunos países que Nietzsche conoció. Nos ha parecido que mediante el análisis de la tradición reactiva que hace Nietzsche, podemos explicarnos una serie de acontecimientos semejantes que nos incumben directamente. Las características nihilistas y reactivas que Nietzsche descubre a lo largo de la historia de la humanidad, persisten por desgracia en el actual ámbito mundial y podrían definir espléndidamente a algunas de las dictaduras militares de nuestro continente.

Olvido y recuerdo no sólo constituyen actitudes (existenciarior) que definen el ser de la existencia individual; en cuanto categorías ontológicas configuran y mantienen el ser de la colectividad. Aplicadas al ámbito social, las facultades de olvido y recuerdo nos permiten descubrir, desenmascarar, los procedimientos reactivos de que se valen los núcleos de poder para sojuzgar y enajenar las potencialidades creadoras, activas y nobles de las masas sociales. Disponer de las facultades de olvido y recuerdo en este nivel, implica una inversión radical del sentido usual que adquieren el olvido y el recuerdo en las sociedades reactivas. En efecto, si las fuerzas reactivas oprimen física, económica e ideológicamente a sus sojuzgados y, lo que es más importante, si estas fuerzas tratan de que sus propósitos de dominación sean acertados, entonces dichas fuerzas recurrirán a un proceso de convencimiento que justifique sus propósitos; para ello instrumentarán un proceso de memoria colectiva que haga pasar como naturales, involida-

cles, las condiciones de explotación. Estas fuerzas intensificarán la creación de una memoria que no se les oponga, sino que, por el contrario, las acepte sin mostrar resistencia. La posición de Nietzsche es muy clara a este respecto; es precisa una memoria activa y crítica que dé cuenta de las injusticias que se nos tratan de imponer, que no se conforme con la versión que las fuerzas reactivas nos dan de la realidad, que enjuicie la acción hegemónica y arbitraria de los poderes sociales: se requiere una memoria que descubra el engaño de la mano tendida, que no se traiga las mañas y los trucos de los poderes reactivos. Del mismo modo se requiere la presencia de un olvido activo y crítico, que no asal y bárbaro, que trascienda la influencia reactiva, dondequiera que ésta se encuentre, ya sea disimulada o abiertamente declarada.

La voluntad encarna el anhelo, el proyecto; la voluntad sólo puede aspirar hacia adelante, hacia el futuro. Aún la voluntad más fuerte y decidida es incapaz de ejercer influencia en los acontecimientos del pasado; éste no acepta modificaciones después de haberse cumplido en el ámbito único, no repetible, del conjunto de fuerzas específicas de que se rodeó.

La capacidad de hacer promesas constituye un ejemplo plausible de cómo la voluntad se arraiga sintéticamente al pasado, al presente y al porvenir. En efecto, la capacidad de prometer implica una memoria del futuro, esto es, el compromiso verbal que nos proyecta hacia el porvenir. La promesa no es sólo formulación verbal; su ser más íntimo radica en la apertura que hace del futuro. Pero esta apertura que se mantiene hasta que no se cumple con la promesa, no tiene sentido si no tomamos en cuenta el aspecto pretérito de la promesa, es decir, el momento en que nos hemos comprometido.

El ser de la promesa se configura en la simultaneidad de tiempos que asume; en efecto, la promesa proviene de un pasado (el momento en que se ha formulado), se proyecta hacia el porvenir (el momento en que se dará cumplimiento a lo prometido), y se mantiene en un presente (los momentos que definen la perentoriedad de la promesa y que exigen ya la resolución, el cumplimiento de lo prometido).

Esta unidad temporal, esta simultaneidad se comprueba una vez más en las tres historias o actitudes ante el pasado, a saber, lo que Nietzsche denomina: historia monumental, historia anticuaría e historia crítica. Cada una de ellas representa una asunción peculiar del pasado que revierte prácticamente en la configuración del presente y el porvenir. Estas tres historias constituyen recursos hermenéuticos que no se desligan del interés práctico y vital, sino que, por el contrario, se relacionan directamente con las expectativas prácticas y vitales que reclama la existencia. Cada una de estas historias representa un recurso práctico para el sostenimiento activo de la existencia. Por otra parte, las tres historias corresponden a la estructura de la historicidad de la existencia; en efecto, las historias nos muestran la necesidad de proyectarse al futuro, de conservar un pasado, y de mantener una actitud crítica y expectante ante nuestro presente. La historia monumental, la anticuaría y la crítica respectivamente, encarnan esta triple necesidad.

En el fondo, las tres historias comparten la labor desarrollada por el olvido y el recuerdo; la historia monumental y la anticuaría insisten a través del recuerdo para la proyección del futuro y la conservación del pasado respectivamente. Por su parte, la

historia crítica, insiste a través del olvido para superar y trascender los contenidos del pasado que impiden la renovación y el avance del presente. Las tres historias deben evitar caer en los excesos, pues estos impiden la labor activa y afirmadora para propiciar el menoscabamiento de las necesidades concretas del presente.

La historia monumental en su aspecto positivo y afirmador, permite acudir al pasado para reivindicar ciertos acontecimientos, de tal suerte que esta vuelta al pasado permita desear con más énfasis el cumplimiento del porvenir. Lo monumental reivindica lo grandioso del pasado, ve en éste la fuerza aún viva del modelo. Lo sublime que fue estimula a la construcción, que no a la repetición, del porvenir. Lo monumental sabe que lo que fue no puede repetirse; sin embargo, la reivindicación que hace del pasado restituye la capacidad de anhelo y aspiración que deberá resolverse con los medios propios del presente. El exceso de lo monumental consiste en querer prolongar las condiciones en que un suceso del pasado se dió; se piensa entonces ingenuamente que la interrelación de fuerzas actuantes que rodeó a un acontecimiento, puede reproducirse consiguiendo los mismos efectos. La existencia humana desmiente esta pretensión de querer que en el devenir temporal se repitan los mismos acontecimientos; creer en dicha repetición implica un enfoque mecánico de la concepción temporal; implica la interpretación mecánica del "eterno retorno" criticada y desmentida por el propio Nietzsche. La interpretación mecánica del eterno retorno predica la repetición de los contenidos, de los acontecimientos; de esta manera se condena al estancamiento vacío de la identidad carente de diferencias; esta interpretación tiene que

suponer a priori el establecimiento de un esquema homogéneo de posibilidades en el cual se agoten las expectativas del devenir. Este se reduce a ser una "armonía preestablecida" incapaz de asumir la variedad, el cambio y la diferencia que surgen a cada momento. La interpretación correcta del eterno retorno debe asumir el sentido originario del retorno, esto es, debe asumir que el retorno es inherente a la aparición continua y diversa de los acontecimientos. El retorno es retorno al comienzo, vuelta incesante de la existencia para resolverse y definirse continuamente mediante la praxis. El eterno retorno asegura la expectativa original de la existencia al empuje; éste no confirma un modelo previamente establecido, sino que, por el contrario, inaugura una nueva posibilidad que se atiene a la variación y la diferencia. El retorno así entendido asegura la reproducción de lo múltiple y lo diverso; reproducción múltiple que configura el marco ontológico en donde la elección y definición humanas se resuelven.

La historia anticuaría revela un afán similar al de la historia monumental en sus excesos; en efecto, ambas pretenden oponerse a la inestabilidad, al cambio continuo que reclama la existencia. La actitud anticuaría, a diferencia de la monumental, no prolonga sino conserva condiciones. El exceso anticuarío pretende conservar las condiciones bajo las cuales los hechos del pasado fueron posibles. Privilegiando el pasado de los acontecimientos, el exceso anticuarío menoscaba las expectativas de resolución que el avance continuo del devenir implica. La actitud de lo anticuarío cae en el conformismo y la resignación impotentes para afrontar los requerimientos del devenir. La actitud monumental aún en su exceso por prolongar las condiciones del pasado, se proyectaba ha-

cia el porvenir mediante su "instinto adivinatorio"; el exceso anticuario, por el contrario, se reduce a la conservación pasiva de dichas condiciones. Lo anticuario, sin embargo, posee un sentido positivo y afirmador. En efecto, la existencia se proyecta hacia el porvenir, pero también requiere de cierto grado de fidelidad hacia sus raíces; éstas están representadas por la procedencia particular de un pueblo o un individuo. Es el árbol genealógico el que aquí participa en la definición de la existencia. El saber de nuestros orígenes, la conservación de vestigios culturales, aseguran la constitución de una identidad que nos sostenga y nos defina frente a los demás individuos o pueblos. La carencia de estas raíces propicia la contingencia ontológica, el andar errantes en busca de una tradición que nos libere de la mascarada efímera, frágil y frívola. La actitud anticuaría en su aspecto positivo y conservador, nos provee de una habitación estable en el tiempo y en el espacio, que permite que nos asentemos de un modo convincente y duradero.

Finalmente la actitud crítica encarna la facultad de olvido que es preciso utilizar cuando los acontecimientos del pasado obstruyen las perspectivas de resolución del presente y el porvenir. La actitud crítica debe cuidarse del exceso; éste aparece cuando se dispone indiscriminadamente de la facultad de olvido, cayendo en lo que denominamos olvido dogmático o asnal. La actitud crítica debe disponer equilibradamente del olvido, siempre sobre la base de necesidades concretas y no artificiales. La actitud crítica debe estar regida por las disposiciones del presente y debe mantener un diálogo cordial con el pasado, reemplazando, intercambiando o erradicando definitivamente, cuando esto sea necesario, los conte-

nidos del pasado. La palabra del pasado, como las señales del oráculo, hacen señales; éstas sólo adquieren profunda significatividad cuando son interpretadas, pesadas, resueltas desde la perspectiva de nuestro presente y nuestro compromiso radical con el porvenir.

RELACION DE CITAS

- (1) Heidegger, Martin. El Ser y el Tiempo Ed. Fondo de Cultura Económica México 1974 (Quinta edición) p. 407
- (2) Ibid. p. 403
- (3) Ibid. p. 404
- (4) Ibid. p. 405
- (5) Ibid. p. 406
- (6) Ibid. p. 354
- (7) Nietzsche, Federico. De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos, para la vida en Consideraciones Intempestivas Tomo II de las Obras Completas. Ed. Aguilar 3a. Edición Buenos Aires 1959 p. 97
- (8) Heidegger, Martin. El Ser y el Tiempo Ed. cit. p. 360
- (9) Nietzsche, Federico. Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo. Alianza Editorial Madrid 1975 p. 47
- (10) Nietzsche, Federico. De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos, para la vida, ed. cit. p. 89
- (11) Nietzsche, Federico. Ibid. p.p. 89-90
- (12) Marx, Carlos. Manuscritos económico-filosóficos de 1844 Ed. Grijalbo S.A. Colección 70 México 1968 p. 116
- (13) Garzón Bates, Juan. Carlos Marx: Ontología y Revolución. Ed. Grijalbo S.A. Colección Teoría y Praxis México 1974 p. 162
- (14) Bataille, Georges. Sobre Nietzsche voluntad de suerte Ediciones Taurus S.A. Madrid 1972 Colección Ensayistas no. 84 p. 22
- (15) Nietzsche, Federico. Schopenhauer, Educador en Consideraciones Intempestivas Tomo II de Obras Completas Ed. Aguilar Buenos Aires 1959 p. 175
- (16) Nietzsche, Federico. De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos, para la vida, ed. cit. p. 91
- (17) Ibid. p. 90
- (18) Ibid. p. 92
- (19) Nietzsche, Federico. La genealogía de la moral. Alianza Editorial Madrid 1975 p. 65

- (20) Deleuze, Gilles. Nietzsche y la filosofía. Editorial Anagrama Barcelona 1971 Colección Argumentos p. 158
- (21) Ibid. p.p. 159-160
- (22) Ibid. p.p. 160-161
- (23) Nietzsche, Federico. Ecce homo. Alianza Editorial Madrid 1976 p. 29
- (24) Deleuze, Gilles. Nietzsche y la filosofía. ed. cit. p. 162
- (25) Nietzsche, Federico. La genealogía de la moral. ed. cit. p. 66
- (26) Ibid. p. 45
- (27) Ibid. p. 96
- (28) Nietzsche, Federico. Así habló Zaratustra. Alianza Editorial Madrid 1977 p. 231
- (29) Ibid. p. 251
- (30) Savater, Fernando. Cincuenta palabras de Federico Nietzsche en su favor de Nietzsche (varios autores) Ediciones Taurus colecc. Unsayistas no. 93 Madrid 1972 p. 164
- (31) Ibid. p. 165
- (32) Nietzsche, Federico. De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos, para la vida. Ed. cit. p. 90
- (33) Ibid. p. 93
- (34) Ibid. p. 92
- (35) Borges, Jorge Luis. Obra Poética, (poema Cambridge) Editada por Alianza-Emecé. Madrid 1972 p. 316
- (36) Ibid. p. 311 (poema Juan, I, 14)
- (37) Nietzsche, Federico. La genealogía de la moral. Ed. cit. p. 69
- (38) Nietzsche, Federico. Así habló Zaratustra. Ed. cit. p. 121
- (39) Nietzsche, Federico. La genealogía de la moral. Ed. cit. p. 70
- (40) Deleuze, Gilles. Nietzsche y la filosofía. Ed. cit. p. 194
- (41) Nietzsche, Federico. Schopenhauer, Educador. Ed. cit. p. 202
- (42) Nietzsche, Federico. De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos, para la vida. Ed. cit. p. 109
- (43) Nietzsche, Federico. Correspondencia. Tomo XV de Obras Completas Ed. Aguilar Buenos Aires 1951 p.p. 125-126

- (44) Nietzsche, Federico. La genealogía de la moral. Ed. cit. p. 50
- (45) Nietzsche, Federico. El nacimiento de la tragedia. Alianza Editorial Madrid 1977 p. 145
- (46) Nietzsche, Federico. Así habló Zaratustra. Ed. cit. p. 204
- (47) Ibid. p. 190
- (48) Ibid. p.p. 204-205
- (49) Nietzsche, Federico. Más allá del bien y del mal. Alianza Editorial Madrid 1975 p. 243
- (50) Nietzsche, Federico. Así habló Zaratustra, Ed. cit. p. 204
- (51) Ibid. p. 206
- (52) Nietzsche, Federico. Ecce homo. Ed. cit. p. 71
- (53) Nietzsche, Federico. Así habló Zaratustra. Ed. cit. p. 277
- (54) Paz, Octavio. Los hijos del limo. Editorial Seix Barral S.A. Barcelona 1974 p. 43
- (55) Ibid. p. 52
- (56) Nietzsche, Federico. La genealogía de la moral. Ed. cit. p. 66
- (57) Ibid. p. 66
- (58) Deleuze, Gilles. Nietzsche y la filosofía, Ed. cit. p.p. 188-189
- (59) Nietzsche, Federico. La genealogía de la moral. Ed. cit. p.p. 66-67
- (60) Nietzsche, Federico. Aurora. Ediciones del mediodía. Buenos Aires 1967 p.p. 188-189
- (61) Nietzsche, Federico. La genealogía de la moral. Ed. cit. p. 68
- (62) Bataille, Georges. Sobre Nietzsche voluntad de suerte. Ed. cit. p. 37
- (63) Nietzsche, Federico. Más allá del bien y del mal. Ed. cit. p.p. 250-251
- (64) Nietzsche, Federico. De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos, para la vida. Ed. cit. p. 95
- (65) Heidegger, Martin. El Ser y el Tiempo. Ed. cit. p. 427
- (66) Nietzsche, Federico. De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos, para la vida. Ed. cit. p. 98
- (67) Habermas, Jürgen. La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche. Cuadernos Teorema no. 13 Valencia Revista Teorema 1977 p. 22

- (68) Ibid. p. 23
- (69) Ibid. p. 24
- (70) Nietzsche, Federico. De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos, para la vida. Ed. cit. p. 110
- (71) Nietzsche, Federico. Nosotros los filólogos en Consideraciones Intempestivas Tomo II de Obras Completas Id. Aguilar Buenos Aires 1959 p. 295
- (72) Nietzsche, Federico. El nacimiento de la tragedia, Ed. cit. p. 191
- (73) Nietzsche, Federico. De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos, para la vida. Ed. cit. p.p. 98-99
- (74) Ibid. p. 144
- (75) Nietzsche, Federico. Nosotros los filólogos. Ed. cit. p. 301
- (76) Rubert de Ventós, Xavier. Teoría de la sensibilidad Ediciones Península Primera edición Barcelona 1969 p. 29
- (77) Habermas, Jürgen. La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche Ed. cit. p. 24
- (78) Nietzsche, Federico. De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos, para la vida. Ed. cit. p. 100
- (79) Ibid. p. 99
- (80) Ibid. p. 100
- (81) Ibid. p. 101
- (82) Nietzsche, Federico. Así habló Zaratustra. Ed. cit. p. 300
- (83) Deleuze, Gilles. Nietzsche y la filosofía. Ed. cit. p. 72
- (84) Ibid. p.p. 72-73
- (85) Nietzsche, Federico. El eterno retorno en Obras Completas Vol. 3 Editorial Aguilar Buenos Aires 1965 p. 16
- (86) Ibid. p.p. 17-18
- (87) Klossowski, Pierre. Nietzsche y el círculo vicioso Editorial Seix Barral S.A. Barcelona 1972 p. 145
- (88) Deleuze, Gilles. Nietzsche y la filosofía. Ed. cit. p. 72
- (89) Nietzsche, Federico. De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos, para la vida. Ed. cit. p. 108
- (90) Ibid. p. 104

- (91) Ibid. p. 108
- (92) Ibid. p. 105.
- (93) Ibid. p. 107
- (94) Ibid. p. 107
- (95) Ibid. p. 105
- (96) Ibid. p. 107
- (97) Ibid. p. 105
- (98) Habermas, Jürgen. La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche. Ed. cit. p. 24
- (99) Nietzsche, Federico. De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos, para la vida. Ed. cit. p. 108
- (100) Ibid. p. 108
- (101) Ibid. p. 109
- (102) Nietzsche, Federico. La genealogía de la moral. Ed. cit. p.p. 87-88
- (103) Nietzsche, Federico. De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos, para la vida. Ed. cit. p. 109
- (104) Heráclito Fragmentos en Antología Filosófica (La filosofía Griega) de José Gaos. Ed. Fondo de cultura económica. (La Casa de España en México) 1a. edición 1940 p. 80
- (105) Nietzsche, Federico. De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos, para la vida. Ed. cit. p.p. 132-133

BIBLIOGRAFIA ESPECIFICA

- Bataille, Georges. Sobre Nietzsche, voluntad de suerte. tr. de Fernando Savater. Madrid. Taurus Ediciones S.A. colecc. Ensayistas no. 84. 1972. 230 p.p.
- Borges, Jorge Luis. Obra Poética. Madrid. Alianza Editorial S.A. (por autorización de Emecé Editores S.A.) 1972. 376 p.p.
- Deleuze, Gilles. Nietzsche y la filosofía. tr. de Carmen Artal. Barcelona. Editorial Anagrama. 1971. 275 p.p.
- Gaos, José. Antología Filosófica (La filosofía Griega). México. Ed. Fondo de Cultura Económica (La Casa de España en México). Primera edición. 1940. 356 p.p.
- Garzón Bates, Juan. Carlos Marx: Ontología y Revolución. México. Editorial Grijalbo S.A. colecc. Teoría y Praxis no. 4. Primera edición. 1974. 336 p.p.
- Habermas, Jürgen. La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche. intr. de Jesús Rodríguez Marín; tr. de Carmen García Trevijano y Silvenio Cerra. Valencia. Revista Teorema (cuadernos Teorema no. 13). 1977. 49 p.p.
- Heidegger, Martin. El Ser y el Tiempo. tr. de José Gaos. México. Fondo de Cultura Económica. Quinta edición. 1974. 478 p.p.
- Klossowski, Pierre. Nietzsche y el círculo vicioso. tr. de Néstor Sánchez y Teresa Wangeman. Barcelona. Ed. Seix Barral S.A. primera edición. 1972. 363 p.p.
- Marx, Carlos. Manuscritos económico-filosóficos de 1844. tr. de Wenceslao Roces. México. Ed. Grijalbo S.A. colecc. 70 no. 29. 1968. 160 p.p.
- Nietzsche, Federico. El nacimiento de la tragedia. intr. tr. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid. Alianza Editorial. Segunda edición. 1977. 278 p.p.
- Consideraciones Intempestivas. tr. intr. y notas de Eduardo Ovejero y Laury. Buenos Aires. Ed. Aguilar. Tomo II de Obras Completas. Tercera edición. 1959. 404 p.p.
- Aurora. tr. de F.G. Blanco. Buenos Aires. Ediciones del Mediodía. 1967. 255 p.p.

- Así habló Zaratustra. intr. tr. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid. Alianza editorial. Cuarta edición. 1977. 471 p.p.
- Más allá del bien y del mal. intr. tr. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid. Alianza editorial. segunda edición. 1975. 287 p.p.
- La genealogía de la moral. intr. tr. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid. Alianza editorial. segunda edición. 1975. 205 p.p.
- Gremúsculo de los ídolos. intr. tr. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid. Alianza editorial. segunda edición. 1975. 173 p.p.
- Lece homo. intr. tr. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid. Alianza editorial. Segunda edición. 1976. 169 p.p.
- El eterno retorno. tr. intr. y notas de Eduardo Cvejero y Paury. Buenos Aires. Ed. Aguilar. Vol. 3 de Obras Completas. Quinta edición. 1962.
- Correspondencia. intr. tr. y notas de Felipe González Vicen. Buenos Aires. Ed. Aguilar. Tomo XV de Obras Completas. 1951. 393 p.p.
- Faz, Octavio. Los hijos del limo. Barcelona. Ed. Seix Barral S.A. Primera edición. 1974. 224 p.p.
- Hubert de Ventós, Xavier. Teoría de la sensibilidad. Barcelona. Ediciones Península. Primera edición. 1969. 564 p.p.
- Prías, Lucenio; Savater, Fernando; G. Forriega, Santiago y otros. En favor de Nietzsche. Madrid.aurus Ediciones S.A. colecc. Ensayistas no. 93. 1972. 244p.p.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- Andler, Charles. Nietzsche, sa vie et sa pensée. Paris. Ed. Bossard. 1931. (Bibl. des Idées...) Vol. VI. 406 p.p.
- Bachelard, Gaston. El aire y los sueños. tr. de Ernestina de Champourcin. México. Fondo de Cultura Económica. Colecc. Breviarios no. 139. Primera edición. 1958. 329 p.p.
- Deleuze, Gilles. Spinoza, Kant, Nietzsche. tr. de Francisco Konge. Barcelona. Editorial Labor S.A. Colecc. Maldoror no 26. 1974. 244 p.p.
- Fink, Eugen. La filosofía de Nietzsche. tr. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid. Alianza Editorial S.A. Primera edición en "Alianza Universidad". 1976. 225 p.p.
- Heidegger, Martin. Nietzsche. tr. de Pierre Klossowski. Paris. Editions Gallimard. (Bibl. des Idées) Vol. I
- Jaspers, Karl. Nietzsche. tr. de Emilio Estiú. Buenos Aires. Ed. Sudamericana (Biblioteca de Filosofía). 1963. 653 p.p.
- Lefebvre, Henri. Nietzsche. tr. de Angeles H. de Gaos. intr. de Danilo Cruz Velez. México. Fondo de Cultura Económica. Colecc. Breviarios no. 226. Primera reimpresión. 1975. 323 p.p.
- Löwith, Karl. De Hegel a Nietzsche. tr. de Emilio Estiú. Buenos Aires. Editorial Sudamericana (Biblioteca de Filosofía). 1968. 612 p.p.
- Montinari,azzino. Nietzsche. tr. de Oberdan Caletti. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina S.A. (fascículo no 22 de Los hombres de la historia). 1968. paginación 113-140

INDICE

| | Pág. |
|--|------|
| INTRODUCCION..... | I-V |
| CAPITULO I. TEMPORALIDAD-HISTORICIDAD: POSIBILIDAD DE UNA HISTORIOGRAFIA HUMANA..... | 1 |
| CAPITULO II. LA TEMPORALIDAD COMO NOTA ESENCIAL HUMANA, COMO FACTOR QUE DISTINGUE LA PRAXIS HUMANA DE LA ACTIVIDAD ANIMAL..... | 8 |
| CAPITULO III. FACULTAD NO HISTORICA (OLVIDO) Y FACULTAD HISTORICA (RECUERDO) COMO ELEMENTOS CONS- TITUTIVOS DE LA EXISTENCIA HUMANA..... | 24 |
| CAPITULO IV. ANALISIS DE LA TRADICION O MEMORIA COLEC- TIVA. USO AFIRMATIVO DE LA MEMORIA Y EL OLVIDO..... | 46 |
| CAPITULO V. FACULTAD NO-HISTORICA (OLVIDO) COMO CAPA- CIDAD DE PROYECTO. LIMITES TEMPORALES DE LA VOLUNTAD..... | 53 |
| CAPITULO VI. CAPACIDAD DE HACER PROMESAS (MEMORIA DEL FUTURO); UN SENTIDO DE UNIDAD ESTATICA DEL TIEMPO..... | 64 |
| CAPITULO VII. TRANSACCIONES FUNDAMENTALES HACIA EL PA- SADO: HISTORIA MONUMENTAL, HISTORIA ANTI- GUARIA, HISTORIA CRITICA..... | 78 |
| CONCLUSIONES..... | 121 |
| RELACION DE CITAS..... | 131 |
| BIBLIOGRAFIA ESPECIFICA..... | 136 |
| BIBLIOGRAFIA GENERAL..... | 138 |