



Tópicos, Revista de Filosofía
ISSN: 0188-6649
kgonzale@up.edu.mx
Universidad Panamericana
México

Svampa, M. Lucila
Notas sobre la promesa en el pensamiento de Friedrich Nietzsche y Hannah Arendt
Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 46, enero-junio, 2014, pp. 75-93
Universidad Panamericana
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323033018003>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

NOTAS SOBRE LA PROMESA EN EL PENSAMIENTO DE FRIEDRICH NIETZSCHE Y HANNAH ARENDT*

M. Lucila Svampa

Universidad de Buenos Aires/CONICET

Abstract

There are many works in the political thought that analyse the notion of promise. In *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche affirms that the promise provides a memory of the will, faculty that introduces a change in the temporality because who promises defines the future in the present. Arendt takes this definition in *The Human Condition* in order to characterize the potentialities of the action, maintaining that the promise establishes islands of certainty in a field of unpredictable nature. This paper aims to reconstruct correspondences and discontinuities in both perspectives. In order to achieve that goal, the relationship of the promise with sovereignty and responsibility will be considered.

Key words: promise, Nietzsche, Arendt, variations.

Resumen

Existen numerosos estudios que desde el pensamiento político han abordado la noción de promesa. En *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche define a esta facultad como *memoria de la voluntad*; esto separa al hombre del animal e introduce una alteración en la temporalidad al suspender el olvido y disponer, quien promete, del futuro en el presente. Casi un siglo más tarde, Hannah Arendt retoma parte de esta definición en *The Human*

Recibido: 13 - 12 - 2013. Aceptado: 14-04-2014.

*Una versión preliminar de este artículo fue presentada bajo el título "Variaciones sobre el concepto de promesa en el pensamiento de Friedrich Nietzsche y Hannah Arendt" en X Congreso Nacional y III Congreso Internacional sobre Democracia, organizado por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario.

Condition para caracterizar las potencialidades de la acción, siendo que la promesa puede establecer islas de certezas en un terreno de imprevisibilidad. Interesa en el presente trabajo reconstruir esta noción a partir de ambas perspectivas, explorando puntos en común y discontinuidades; para ello se pondrá en consideración la relación de la promesa con la soberanía y su impacto en la responsabilidad.

Palabras clave: promesa, Nietzsche, Arendt, variaciones.

1. Introducción

La noción de promesa forma parte de numerosas reflexiones impulsadas desde distintas tradiciones de pensamiento, como la religiosa, la política, la filosófica y hasta la lingüística. Estos dos últimos enfoques cobran gran celebridad a través de Austin, quien en *How to do things with words*, cuestiona la consideración de que siempre que se dice algo, sólo se está enunciando algo, tomando como casos ejemplificadores en los que decir es hacer. Esta distinción permite el uso del término constatativo para enunciados pasibles de ser juzgados como verdaderos o falsos.¹ En cambio, con oraciones realizativas,² se refiere a expresiones que “a) no «describen» o «registran» nada, y no son «verdaderas o falsas»; y b) el acto de expresar la oración es realizar una acción, o parte de ella, acción que a su vez no sería normalmente descripta como consistente en decir algo”.³ Entre los principales ejemplos, se encuentran los casos en los que emitir una expresión implica realizar acciones tales como juramentos, bautismos, apuestas, y por supuesto también

¹ Austin admite que no es posible establecer criterios gramaticales que distingan actos realizativos de los constatativos porque una misma oración puede tener un uso que responda al primer o segundo tipo, dependiendo de la situación. Emplea sin embargo para la mayoría de sus ejemplos verbos conjugados en la primera persona del singular del presente indicativo de la voz activa.

² A su vez Austin marca una distinción entre *realizativo explícito* y *realizativo primario*, siendo aquél una evolución natural de éste. Ejemplo del primero sería “te prometo que estaré allí”, y del segundo “estaré allí”.

³ J. AUSTIN: *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, Buenos Aires: Paidós 2008, p. 46. (*How to do things with words*, Oxford: The Clarendon Press, 1962).

nuestro objeto de estudio: la promesa. Estos actos deben considerarse en contextos adecuados y sinceros. Aquellos enunciados que no se realizan cumpliendo las condiciones convencionalmente apropiadas, o donde no están presentes los sentimientos o pensamientos necesarios, serán considerados infortunios, de modo que estas expresiones en lugar de ser verdaderas o falsas, serán afortunadas o desafortunadas. En el caso de la promesa, Austin señala que es estrictamente necesario haber sido oído por alguien y que el destinatario haya entendido. En el momento en que prometo, "yo me comprometo a ..." , y de eso se sigue "yo debo". Afirmar "prometo" pero "no debo" o prometer algo sabiendo que no se tiene intenciones de tal cosa, sería una contradicción que equivaldría a decir "es y no es". Cuando quieren estudiarse esas posibles ocasiones en las que algo ande mal, no habrá entonces que perder de vista la situación que acompaña la enunciación en juego.⁴

El legado de Austin en estas clases es de suma importancia para las investigaciones filosóficas abocadas al aspecto político de la promesa; en este contexto, Paul Ricoeur, recibe estas ideas en *Soi même comme autre*.⁵ Allí se lleva adelante un trabajo sobre la subjetividad en su forma reflexiva, que pone de relieve la pluralidad, escenario que permite la elaboración de juicios éticos. Así Ricoeur describe dos polos dialécticos a través de los cuales se define la identidad narrativa: la mismidad (identidad-idem) y la ipseidad (identidad-ipse). Mientras que el primero se define porque una persona puede ser identificada, el segundo, lo hace por el mantenimiento del sí. Este último está dotado de un carácter ético porque refiere por un lado, a que se pueda contar con una persona, y por

⁴ Austin distingue tres cosas que hacemos al decir algo. Llama acto locucionario al que se concreta con la emisión de fonemas, de palabras que se inscriben en un sentido y refrenicia, como acto fático y rético y equivaldría a su significado. En segundo lugar, el acto ilocucionario señala la fuerza de lo que hacemos (informar, ordenar, etc.). Por último, los actos perlocucionarios, se refieren a los efectos que se producen en relación a nuestro interlocutor al decir algo (convencer, sorprender, etc).

⁵ Paul RICOEUR: *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira. Buenos Aires: Siglo XXI 2008. (*Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1996). Para el desarrollo de este aspecto cobra relevancia también la recepción que el escritor hace del trabajo de Gabriel Marcel.

otro, a asumir responsabilidades.⁶ Bajo ese acto, el agente se reconoce como sujeto de imputación, que ante la posibilidad de una infinidad de maneras de actuar, se detiene, marca un límite y renuncia a esas otras oportunidades por el recuerdo de su palabra dada.

A partir de lo anterior, podríamos decir que la promesa puede ser descripta –siguiendo el vocabulario de Austin– como un acto realizativo, en el que decir es hacer. Esto implica que debe producirse en un ámbito de pluralidad, que debe ser sincera, que impacta a nivel identitario en el mantenimiento del sí, y que además, engendra una obligación. Muchos de estos aspectos se vuelven de sumo interés a la hora de reconstruir la elaboración que de esta noción hace Arendt en el capítulo V de *The human condition* (en adelante HC) para caracterizar las potencialidades de la acción: la promesa puede establecer islas de certezas en un terreno de imprevisibilidad. Lo particular de esta perspectiva es que en este apartado del libro, Arendt remite y cita al propio Nietzsche, recordando que en *Zur Genealogie der Moral* (en adelante GM), este último define a dicha facultad como memoria de la voluntad. Esto separa al hombre del animal e introduce una alteración en la temporalidad al suspender el olvido y disponer, quien promete, del futuro en el presente. Interesa en el presente trabajo reconstruir esta noción a partir de los trabajos recién citados de Nietzsche y Arendt, explorando puntos en común y discontinuidades. Para abordar la compleja articulación entre sendas perspectivas se pondrán en consideración las siguientes preguntas: ¿Cómo se articula la noción de promesa con otros aspectos del pensamiento de Arendt y Nietzsche? ¿Son sus conceptualizaciones de la promesa asimilables? ¿Cuál es la relación de la promesa con la soberanía? ¿Cómo impacta la noción de promesa en la de responsabilidad? Y finalmente ¿Cuáles son las tensiones que atraviesan el análisis del tema propuesto?

⁶ Ricouer cita a Levinas para ilustrar este caso con la respuesta “¡Heme aquí!” que responde a la pregunta “¿Dónde estás?”

2. La condición del hombre moderno: acción, promesa y responsabilidad

El lugar de la temporalidad en el pensamiento de Hannah Arendt atraviesa muchas de sus obras.⁷ *On revolution* es un texto en el que toma dos experiencias históricas –la Revolución Francesa y la Independencia Norteamericana– y en donde sostiene que el fin de las revoluciones es el establecimiento de la libertad. Luego, en HC aparecen varios aspectos bajo los cuales también es posible estudiar la inscripción de la acción en la temporalidad: la oposición entre eternidad e inmortalidad,⁸ la estructura temporal de cada una de las actividades de la vida activa, y la imprevisibilidad e irrevocabilidad de la acción, elementos que le permiten invocar a la promesa y al perdón. En esta obra, Arendt propone una consideración de la condición humana a través de las más recientes experiencias y temores que ella percibe en el mundo moderno. Para ello se remite a la expresión *vita activa*, que representa las tres grandes actividades bajo las cuales se le dio vida al hombre en la tierra: labor, trabajo y acción, que conforman las articulaciones de la condición humana. Labor se refiere a las actividades vinculadas con el proceso biológico del hombre, y atiende fundamentalmente a las necesidades del ciclo vital del cuerpo humano, característica que hace que no requiera la presencia de otros. Crecimiento, metabolismo, y decadencia final plantean actividades repetitivas consistentes en por ejemplo, darse abrigo, alimentarse, etc. Sus productos son necesariamente fútiles, puesto que aparecen y desaparecen en un lapso de tiempo breve determinado por su inmediato consumo. El trabajo, en cambio ataña a aquellas actividades no naturales por las cuales el

⁷ Sobre este tema, véanse los siguientes trabajos: F. BIRULÉS: "Memoria, inmortalidad e historia en Hannah Arendt", en Brauer D. y Cruz, M. (ed.), *La comprensión del pasado*, Barcelona: Herder 2005 y J. SHKLAR: "Rethinking past", *Social Research* 44 (1977) 80-90.

⁸ Acerca de la distinción entre inmortalidad y eternidad, es importante marcar que la política está consagrada a la primera preocupación. En un contexto de fragilidad de lo humano, la permanencia en el tiempo de ciertas historias de vida se traduce en una memoria organizada, modo en que Arendt define la historia griega, como un esfuerzo por salvar a las acciones de los hombres la futilidad y el olvido.

hombre produce un mundo artificial de objetos que lo acompaña en su existencia. La producción de estos objetos tiene un autor, y un comienzo y fin fácilmente identificables. La capacidad de los hombres de producir cosas pone de manifiesto su habilidad para dejar huellas en un cosmos inmortal, siendo ellos mortales.

La acción, en cambio es la condición de la vida política. Mientras que la labor y el trabajo pueden producirse en soledad, ésta sólo puede llevarse adelante en un ámbito de pluralidad. Su tiempo, diferente del de la labor (circular) y el trabajo (lineal y finito) es virtualmente infinito. El impulso de la acción, viene, no como en el caso de la labor y el trabajo, de la necesidad o de la utilidad, sino del comienzo. En este sentido, el acto milagroso de actuar se revela como un comienzo, como un nuevo nacimiento. Es esta condición humana de la natalidad por la que el hombre es capaz de lo inesperado. Acompaña a esta condición la de la pluralidad, el discurso, sin el cual la acción no podría ser reveladora. La pluralidad humana involucra igualdad y distinción, ambas cualidades reveladas por el discurso y la acción. La primera permite que los hombres puedan generar intercambios en un plano de entendimiento común, mientras que la segunda plantea la necesidad de que eso suceda. Este actuar “en medio de” es llamado trama, imagen a través de la cual se pone de manifiesto la intangibilidad del intercambio humano y el hecho de que no sea posible identificar productos finales. En este contexto, el actor se revela como agente pero también como paciente en relación con otros seres actuantes que se inscriben en acciones de ilimitadas consecuencias. La manifestación de un quién se vuelve fundamental a la hora de dar significado a las acciones y se responde con aquello que hace y dice en la esfera pública. Sin embargo, puesto que dicha trama produce historias más allá de sus intenciones, no es posible identificar autores sino actores. Este elemento distingue a la historia real de la ficticia: esta última está hecha y tiene un autor que la dirige. La historia de una vida conjuga las acciones iniciadas por el hombre, como agente de todo un conjunto de circunstancias que están presentes en la trama de lo social a la que está inevitablemente sujeto. “Este reconocimiento de la fragilidad de una historia que nosotros no «hacemos» y que mina toda las obras que nosotros «hacemos», resuena como un último *memento mori*”.⁹ Acciones y reacciones se involucran en un encadenamiento en el que

⁹ Paul RICOEUR: *Lectures. Autour du politique*, Paris: Seuil 1991. vol. 1/2. p. 66.

todos los procesos, hasta la acción más pequeña, pueden ser causas de nuevos procesos que afecten a los demás. En el plano de la política, se le opone a esta constelación de acciones ilimitadas, fronteras; sin embargo, éstas no pueden prevenir su inherente falta de predicción. El hombre es capaz de generar lo inesperado en un ámbito en el que cada acción genera una reacción que se encadena con procesos anteriores, futuros o presentes capaces de afectar a los demás.

La ilimitación de la acción no es más que la otra cara de su tremenda capacidad para establecer relaciones, es decir, su específica productividad; por este motivo la antigua virtud de la moderación, de mantenerse dentro de los límites, es una de las virtudes políticas por excelencia, como la tentación política por excelencia es *hubris* (como los griegos, de gran experiencia en las potencialidades de la acción, sabrían muy bien) y no voluntad de poder, como nos inclinamos a creer.¹⁰

En consecuencia, la acción sufre de una carencia a la hora de predecirla, y es en esto que consiste lo que Arendt llama la fragilidad de los asuntos humanos. El espacio público, es decir, el espacio de aparición en el que se dirimen los asuntos humanos, nos precede pero al mismo tiempo, depende de la reunión de los hombres en él. La acción concertada, tal como Arendt define al poder, da existencia a la esfera pública y existe en su realidad cuando acto y palabra permanecen unidos: "El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades".¹¹ Desde un lugar opuesto, la fuerza y la aspiración a la omnipotencia apuntan a la supresión de la pluralidad, siendo la tiranía la experiencia histórica por la que la violencia destruye al poder.¹² El poder es también la escena

¹⁰ Hannah ARENDT: *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Buenos Aires: Paidós 2008, p. 214. (*The Human Condition*. Chicago: Chicago Press, 1958).

¹¹ Ibidem, p. 223.

¹² La noción del *buen-vivir* que Ricouer plantea en instituciones justas, las lleva necesariamente al plano de una comunidad y reconoce en esta instancia

de las historias entre los humanos, que, como se dijo antes, alberga la relación entre los hombres mediante acto y palabra:

Sin la acción para hacer entrar en el juego del mundo el nuevo comienzo de que es capaz todo hombre por el hecho de nacer, «no hay nada nuevo bajo el sol»; sin el discurso para materializar y conmemorar, aunque sea de manera tentativa, lo «nuevo» que aparece y resplandece, «no hay memoria»; sin la permanencia del artificio humano, no puede haber «memoria de lo que sucederá en los que serán después». Y sin poder, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y las palabras vivas.¹³

La falta de predicción es doble: por un lado, no es posible saber quiénes seremos mañana, y por otro lado, es imposible prever los efectos de las acciones en el marco de una comunidad de iguales en la que confluyen múltiples actos. Entonces tenemos que la imposibilidad de deshacer los procesos de acción iniciados por hombres, se vincula con la imposibilidad de anticipar sus consecuencias no mentadas, puesto que su fuerza supera el acto individual y sus consecuencias se pueden reproducir infinitamente siendo su único límite el fin de la humanidad. La permanencia de los efectos de las acciones excede el tiempo de existencia de los actores, que por ende, nunca pueden tener certeza de lo que hacen. El significado de las acciones, que en general escapa a las intenciones de quienes las impulsan, nunca se releva al agente, puesto que se inserta en una red en la que entran en relación un conjunto de acciones previas o simultáneas. La triple frustración de la acción se resumen entonces en tres puntos: por su imprevisibilidad, por su irrevocabilidad y por la imposibilidad de identificar autores, algo que ha sido el motivo de suprimir “la irresponsabilidad moral y fortuita inherente a una pluralidad de agentes”.

un paralelismo con Arendt, quien distingue *poder-en-común* de la *dominación*. El primero remite a la aptitud del hombre a obrar de forma concertada. Las acciones que se llevan adelante en este plano no buscan agotarse en una práctica instantánea, sino que persiguen la perdurabilidad.

¹³ Ibidem, p.227.

Si fuera verdad que soberanía y libertad son lo mismo, ningún hombre sería libre, ya que la soberanía, el ideal de intransigente autosuficiencia y superioridad, es contradictoria a la propia condición de pluralidad. Ningún hombre puede ser soberano porque ningún hombre solo, sino los hombres, habitan la Tierra y no, como mantiene la tradición desde Platón, debido a la limitada fuerza del hombre, que le hace depender de la ayuda de los demás”.¹⁴

Pero en todo caso, la clave no está en la exclusión de la libertad por la soberanía, sino en explorar ciertas potencialidades de la acción misma. En esta instancia Arendt introduce dos facultades que se llevan adelante en la presencia de los otros: perdón y promesa. Mientras que la primera sirve para redimirse de acciones pasadas, la segunda sirve para combatir la imposibilidad de predecir: perdonar, deshace los actos del pasado, y prometer, proporciona en el devenir como océano de inseguridad, pequeñas islas de seguridad.¹⁵ En pocas palabras, la inhabilidad del hombre para confiar en sí mismo y en los demás, es el precio que exige vivir en común, habitar en la pluralidad, en “un mundo cuya realidad está garantizada para cada uno por la presencia de todos”. Aquí Arendt cita a Nietzsche: “Nietzsche, con su extraordinaria sensibilidad para los fenómenos morales, y a pesar de su prejuicio moderno de considerar el origen de todo poder en la voluntad de poder del individuo aislado, vio

¹⁴ Ibidem, p.254.

¹⁵ Jean Greisch problematiza ese suspenso y tensión que siempre se produce cuando hay un presente que intenta sellar el futuro. Esto sucede porque con el acto de la promesa se renuncia al acto de soberanía de uno mismo en el futuro. Aquí la presencia del otro, nos expone a su mirada virtual capaz de verificar constantemente el cumplimiento de la promesa. Estar a disposición se produce por una escucha que se vuelve testigo y evaluador. La promesa, como testimonio, concierne la dimensión fiduciaria del lazo social, basado principalmente en la confianza y el crédito entre las partes. Ver J. GREISCH: “*Pouvoir promettre*: le rôle de la promesse dans l’herméneutique”, en J. A. Barasch y M. Delbraccio (eds.), *La sagesse pratique. Autour de l’oeuvre de Paul Ricoeur*. París-Amiens: Centre National de Documentation Pédagogique y Centre Régional de Documentation Pédagogique de l’Académie d’Amiens 1998.

en la facultad de las promesas (la «memoria de la voluntad», como la llamó) la distinción misma que deslinda la vida humana de la animal".¹⁶

3. Genealogía de una irresponsabilidad

El problema de la temporalidad está presente en el pensamiento de Nietzsche también en muchas de sus obras.¹⁷ En primer lugar, tenemos *Fatum und Geschichte*, un texto temprano, en el que se problematiza la relación entre azar y necesidad. Luego, *Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, sin duda uno de los textos más difundidos y trabajados en ese sentido. Nietzsche aquí analiza el problema de la sobresaturación histórica que promueve el hegelianismo de su época, y plantea tres formas de abordar la historia: la monumental, la crítica y la anticuaria, cada una de las cuales, conjuga la memoria y el olvido en distintas dosis. Otra noción fundamental para abordar la temporalidad en su obra, es la del eterno retorno de lo mismo,¹⁸ que plantea la posibilidad de repetir nuestras vivencias tal cual se nos presentan, una y mil veces, sin observarse ningún cambio en cada repetición. Por último, hay que mencionar la idea de genealogía, que establece, desde el perspectivismo, una relación particular con la historicidad e interpretación de los conceptos. Existe sin embargo, otra noción que opera también en el plano de la temporalidad: la de la promesa, que no por tener una breve aparición en sus obras (apenas unos párrafos de GM y de *Menschliches, Allzumenschliches*, en adelante MAM), carece de importancia, y menos aún si de las repercusiones que ha tenido se trata. Estos pasajes han sido citados por pensadores políticos de enorme peso en nuestra contemporaneidad: Hannah Arendt, Paul Ricoeur, y Gabriel Marcel,¹⁹ entre otros. Sin desconocer la relevancia que este

¹⁶ Hannah ARENDT: *La condición...*, p. 264.

¹⁷ Sobre la historia en el pensamiento de Nietzsche, ver M. CRAGNOLINI: "El lugar de la historia en el pensamiento de Nietzsche", en Brauer, D. (ed.) *La historia desde la teoría*, vol. 2/2 Buenos Aires: Prometeo 2009.

¹⁸ Esta noción aparece desarrollada fundamentalmente en *Die fröhliche Wissenschaft*, pero también se menciona en la segunda de las intempestivas, en *Jenseits von Gut und Böse*, y en *Also sprach Zarathustra*.

¹⁹ Gabriel Marcel, partiendo de lo que él llama la *profunda palabra* y remitiéndose a Nietzsche, plantea la fidelidad creadora como la que representa la única victoria sobre el tiempo. Ver Gabriel MARCEL: *Être et avoir*, Paris: Aubier 1935.

concepto tiene en la obra de esos escritores, sería oportuno detenerse fundamentalmente en la variación que presenta en el pensamiento de Nietzsche, y de Arendt.

Ahora bien, ¿Por qué citar la noción de promesa para estudiar el problema de la temporalidad? Este concepto impacta en dicho plano, puesto que hace que una palabra dada en un momento ordene una secuencia sucesiva de hechos, estableciendo una unidad entre presente y un futuro. El segundo apartado de GM comienza caracterizando al hombre como un animal, producto de la naturaleza, al que le es lícito prometer.²⁰ La facultad de la memoria es la que permite una continuidad en el querer:

un activo no-querer-volver-librarse, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la voluntad*, de tal modo que entre el originario “yo quiero”, “yo haré” y la auténtica descarga de la voluntad, su acto, resulta lícito interponer tranquilamente un mundo de cosas, circunstancias e incluso actos de voluntad nuevos y extraños, sin que esa larga cadena de la voluntad salte. Mas ¡cuántas cosas presupone todo esto! 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, calcular, –cuánto debe el hombre mismo, para lograr esto, haberse vuelto antes *calculable, regular, necesario*, poder responderse a sí mismo de su propia representación,

²⁰ “Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf”: aquí la enunciación y el comienzo del segundo tratado formula una transición entre el reino de la animalidad, vinculado generalmente a la necesidad, y el del ser humano, al de la libertad, en el que a ese ser le es lícito prometer; de este modo se pone de manifiesto un tránsito en la necesariedad con la que podría explicarse el comportamiento de un animal, un “tener que”, a un plano de elección, al “Dürfen” (poder, tener permiso). Ver Francisco NAISHTAT: *Promesa más allá del sujeto*, conferencia pronunciada en Jornada en conmemoración a la muerte de Ricoeur, Buenos Aires: Centro Franco-Argentino de Altos Estudios 2005.

para finalmente poder responder de sí *como futuro* a la manera como lo hace quien promete!²¹

A partir de este fragmento es posible distinguir tres ejes que definen este concepto: la facultad de la memoria, la creación de un ser calculable, y por último una tensión entre el querer pasado y futuro. En primer lugar, la memoria de la voluntad es la que en determinados casos suspende el olvido, ya que refiere a la necesidad de recordar y mantener un querer a pesar del paso del tiempo. El olvido tiene una importancia radical en el pensamiento de Nietzsche, y es en la segunda de las intempestivas que éste aparece caracterizado como una fuerza positiva que actúa en función de la aparición de lo nuevo. En esa obra se formula una profunda crítica al uso de la historia que se realizaba en su época y al mismo tiempo se aboga por un uso ahistorical del pasado; en palabras de Nietzsche, no hay que dejarnos enterrar por los muertos. Ese uso excesivo de la historia socava nuestra capacidad creadora, y es el peso del pasado quien marca y condena al presente; para contrarrestarlo, defiende al olvido –como falta de conciencia–, sano y necesario para poder crecer. Una de las grandes debilidades de la cultura moderna se debe justamente a que incurre en un tratamiento de la historia que es perjudicial para la vida. Este hecho le da lugar a acometer con la proclama por el olvido, que ante la hipertrofia histórica que vive su época, parece introducir un nexo entre la historia y una tarea práctica de importancia vital para el presente. Es decir que ante la enajenación de una historia que pierde todo lazo vital con el pasado, Nietzsche reclama dejar pasar ciertos aspectos del pasado, para poder dar lugar a una historia efectiva mediante la fuerza plástica.

Para asimilar el pasado, es necesario sanar heridas que nos habiliten a un nuevo comienzo. Un compromiso con la actualidad se requiere para poner en marcha la capacidad formativa que se aleje de aquél “museo histórico” propiciado por el historicismo. Para que se produzca algo nuevo es necesario desembarazarse de las pesadas cargas del pasado y sólo así podrá llegarse a una frescura del presente para generar un *memento vivere*, contrapuesto al *memento mori*. Para superar la miseria de su tiempo, es entonces necesario recurrir al olvido, cuya necesidad

²¹ Friedrich NIETZSCHE: *Genealogía de la moral*, trad. Andrés Sanchez Pascual. Buenos Aires: Alianza 2006, pp. 76-77. (*Zur Genealogie der Moral*, 1887, Götzen-Dämmerung).

es ilustrada ya en el primer apartado de *Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* por un relato protagonizado por un pastor y su rebaño. La situación del animal, que con clara despreocupación pasta felizmente, es sustancialmente distinta a la del hombre, que observa con recelo la realidad de la bestia. El hecho de no poder olvidar y depender del pasado provoca una envidia del hombre agobiado hacia el animal, que ignora lo que es ayer y el hoy. La situación de aquél es harto difícil, puesto que, cuando pierde la inocencia de su niñez, entra el recuerdo en un plano que paraliza su devenir: el hombre se encuentra encadenado a un pasado, que generando una fuerza de atracción inevitable hacia él, le impide actuar en el presente.

La forma de eludir estos inconvenientes parece ser, como ya se dijo, el olvido, que habilita la posibilidad de vivir de una forma no histórica. La importancia para la vida de abstraerse del pasado parece anclarse en el hecho de que toda acción implica un olvido. Ahora bien ¿cuál es el grado que marca los límites en que un pasado ha de olvidarse? Nietzsche responde a este interrogante con la noción de fuerza plástica, que nos permite sanar heridas, y por la que es posible que individuos, pueblos y naciones logren asimilar el pasado y recrear luego de lo perdido. La fuerza plástica puede estar más o menos presente en los hombres, y dicho nivel sugiere un grado de fortaleza que sirva para enfrentar las vivencias. Mediante la regulación de la conciencia, puede alcanzarse la conformación de un horizonte que ciña marcos para la alegría del actuar. A tales efectos, es importante saber qué y cómo procesar el pasado, identificando los límites para los recuerdos y el olvido, es decir, cuándo sentir de modo histórico o no histórico. Es una suerte de dosificación de la conciencia histórica la que permitirá al hombre una confianza en sí mismo para crear algo nuevo. Quien se maneje dentro de horizontes cuyas fronteras sean movedizas, no podrá jamás avanzar. Solamente cuando el hombre haga uso aquella fuerza para ponerla al servicio de la vida, podrá transformar lo acontecido en "Historia nueva".

Este hombre dotado de un olvido activo, que permite calma en la conciencia, una digestión saludable, una tabula rasa, ha creado para sí, sin embargo, la facultad contraria que se activa cuando se ha de prometer, a saber, la memoria. Ésta es entonces la historia de la responsabilidad, que junto con el adiestramiento de la eticidad de la costumbre, hace del hombre un animal previsible. Como resultado, tenemos un individuo soberano que ya se ha librado de la eticidad de la costumbre y al que le es lícito prometer. Este hombre, propietario de su voluntad y dueño

de su destino, llama conciencia a su instinto dominante. Autónomo, sobremoral, y de voluntad inquebrantable, responde de sí mismo, y de esta manera, este individuo olvidadizo ya no queda atado al instante. Nietzsche señala que el dolor es un importante instrumento mnemotécnico, que en el caso del pueblo europeo, ha funcionado mediante cruentos castigos que demuestran en forma de promesa, las ventajas de vivir en sociedad.

Con respecto al último punto, es posible afirmar que mediante la promesa se produce un encadenamiento que hace a lo sucesivo depender de una decisión tomada en un momento pasado, y se inhiben de este modo posibles cambios en el querer, volviéndose los rumbos de acción de aquel que da su palabra, virtualmente limitados.²² La facultad de prometer establece así un compromiso con el futuro, puesto que un momento pretérito fija una obligación, para que en el plano del infinito campo de posibilidades y de acontecimientos que puedan llegar a modificar deseos y diversas condiciones en los tiempos venideros, quede sellado un deber. La promesa sujeta así las futuras acciones a decisiones tomadas en un tiempo pasado. El momento en que la promesa se pronuncia, anticipa un vínculo temporal que establece una conexión entre el momento presente y un futuro incierto, trabando el posible comportamiento del hombre que promete. Prometer implica entonces, asumir esa tensión, ese "no querer librarse", aún cuando jamás podríamos tener certezas de nuestro querer en el futuro.

Pero ¿implicaría la promesa planteada así por Nietzsche una obligación hacia algo que ya he dejado de desear? En *MAM*, se responde a este interrogante cuando se habla de una promesa hipotética cuando se pregunta si es inamovible esa tensión por la que podríamos permanecer atados a una causa en la que creímos en un pasado:

Ahora bien, por haber jurado fidelidad, quizá incluso a un ser puramente ficticio, como a un dios, por haber entregado el corazón a un príncipe, a un partido, a una mujer, a una orden religiosa, a un artista, a un

²² Nietzsche aclara en *MAM* una salvación: se pueden prometer acciones, pero no sentimientos: uno jamás podría prometer amar a otra persona, pero sí permanecer a su lado, o mantener una relación que cumpla satisfactoriamente con las apariencias que requieren las parejas tal cual se conforman convencionalmente.

pensador en un estado de delirio obcecado que nos envolvía de fascinación y hacía aparecer a esos seres como dignos de toda veneración, de todo sacrificio ¿está uno ineluctablemente atado? Más aún: ¿no nos engañamos, pues a nosotros mismos entonces? ¿No era una promesa hipotética bajo el supuesto, desde luego tácito, de que esos seres a los que nos consagramos son realmente los seres que aparecían en nuestra imaginación? ¿Estamos obligados a ser fieles a nuestros errores, incluso cuando nos damos cuenta de que con esta fidelidad perjudicamos nuestro sí-mismo superior? No, no hay ninguna ley, ninguna obligación, de tal índole; debemos ser traidores, practicar la deslealtad, abandonar una y otra vez nuestros ideales. No pasamos de un periodo de la vida a otro sin infligir, y tampoco sin sufrir nuestra vez, esto dolores de la traición.²³

Lo anterior pone en escena la relación entre un acreedor y un deudor,²⁴ puesto que este último, ante una promesa incumplida, debe pagar con dolor, impuesto como un castigo que el que acreedor descarga al deudor, y no porque así se haga responsable de los daños causados. El castigo no parece tener por finalidad generar un sentimiento de culpa, sino generar placer; sin embargo en la justicia, en la cultura se ve siempre una actividad formadora.²⁵ Aquí es importante marcar la distinción entre el producto y medio de la cultura: mientras que este último es la responsabilidad como un medio de adiestramiento, su producto, el individuo soberano: "Sólo éste puede prometer, precisamente porque ya no es responsable ante ningún tribunal. El producto de la cultura no es el hombre que obedece a la ley, sino el individuo soberano y legislador

²³ Friedrich NIETZSCHE: *Humano, demasiado humano*, trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal 2007, p.261. (*Menschliches, allzumenschliches*, Leipzig: Hendel 1939).

²⁴ Nótese que *die Schuld* en alemán significa al mismo tiempo culpa y deuda. El resentimiento ("es culpa tuya"), y la mala conciencia ("es culpa mía") que derivan en la responsabilidad, son fenómenos que Nietzsche estudia como claves interpretativas de la existencia.

²⁵ Gilles DELEUZE: *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona: Anagrama 2008. (*Nietzsche et la piholosophie*, Paris: Presses universitaires de France, 1962).

que se define por el poder sobre sí mismo, sobre el destino, sobre la ley: el libre, el ligero, el irresponsable”.²⁶ Lo que tenemos entonces, no es un individuo responsable, sino un individuo autónomo, que no tiene que responder ante otro.²⁷ La justicia, como medio, desaparece en su producto, es decir, cuando el hombre se libera: “[la justicia] acaba, como toda cosa buena en la tierra, *suprimiéndose a sí misma*. Esta autosupresión de la justicia: sabido es con qué hermoso sombre se la denomina –*gracia*; ésta continúa siendo, como ya se entiende de suyo, el privilegio del más poderoso, mejor aún, su más-allá del derecho”.²⁸

4. Palabras finales

A lo largo del escrito se ha buscado reconstruir la noción de promesa en Nietzsche y Arendt. No es difícil notar a partir de los argumentos expuestos que existen algunas tensiones entre los modos en que esa noción aparece en el pensamiento de estos dos escritores.

En *HC*, Arendt presenta la facultad de prometer como aquella que puede responder ante la frustración que la imposibilidad de predecir implica. La memoria de la voluntad nietzscheana que evoca, posibilita sentar un compromiso hacia un futuro incierto. Esta es una potencialidad inherente a la acción, actividad política por excelencia, que se distingue de la labor y el trabajo por requerir pluralidad. Ese vivir juntos que paradójicamente, vuelve frágil a la acción, es lo que permite la irrupción de lo inesperado, de un nuevo nacimiento. Dirigida hacia otro, la promesa establece una responsabilidad que implicaría –bajo el signo de la incondicionalidad– un vínculo de fidelidad y de fe en el otro. Pero ¿tiene sentido prometer aun cuando se sabe que es muy

²⁶ Ibidem, 193.

²⁷ Deleuze también recoge otras citas de la *Voluntad de poder*: “dar a la irresponsabilidad su primitivo sentido”; “He querido conquistar el sentimiento de una plena irresponsabilidad, hacerme independiente de la alabanza y del insulto, del presente y del pasado”. Por su parte, Deleuze nos dice: “La irresponsabilidad, el secreto más hermoso y más noble de Nietzsche”. Ibidem, 35. Además, en la *Genealogía de la moral* encontramos: “Quien puede mandar, quien por naturaleza es «señor», quien comparece violento en obras y gestos ¡qué se le da a él de contratos! Seres como éste (...) no saben qué es la culpa, qué la responsabilidad, qué los miramientos (...)” Friedrich NIETZSCHE: *Genealogía de la moral*, Buenos Aires: Alianza 2008, p.138.

²⁸ Friedrich NIETZSCHE: *Genealogía de ...*, p. 94-95.

probable que los deseos propios cambien? Ésta es probablemente una de las primeras tensiones que podemos identificar en el análisis de la cuestión. Nietzsche responde a este interrogante en *MAM*, con la idea de una promesa hipotética. Pronunciar una promesa implicaría asumir que ese conocerse es falible, y por lo tanto, implicaría tomar un riesgo, signado por la posibilidad de fallar, y por lo tanto de estar dispuesto a pedir perdón. El vínculo entre promesa y perdón se definiría por dicho riesgo. Esto ocurriría porque la pronunciación del enunciado realizativo de la promesa, se efectuaría en un contexto de desconocimiento e imprevisibilidad doble. Por un lado, sobre los futuros deseos de sí, y por otro lado, sobre las condiciones materiales que podrían llegar a intervenir en las posibilidades concretas del cumplimiento de dicha promesa. De modo que ante el recién descripto escenario de incertidumbre, la promesa opera mediante una apuesta de autocreación. Sin conocerse a sí mismo, el sujeto se da un futuro, mas no sin tomar el riesgo de no poder cumplirlo. Como se dijo antes, en esta instancia, es decir, ante la posibilidad de romper con la palabra dada, existe también la posibilidad de pedir perdón, que, –como se vio con anterioridad en el pensamiento de Arendt– permite seguir adelante.²⁹

Podrían identificarse al menos dos interrogantes más a partir de sendas perspectivas. En primer lugar, a pesar de que en *GM* se mencione la importancia de seguir queriendo lo otrora querido, de la memoria de la voluntad, se ha visto también que el olvido activo, facultad que inhibe la memoria, funciona como liberador, algo que en *HC* no tiene protagonismo. Esta dificultad quizá pueda resolverse en la medida en que se apele a la segunda potencialidad de la acción recientemente mencionada, a la que Arendt remite: el perdón. Si bien este último no implica el olvido, sí contempla la posibilidad de dar lugar a un nuevo comienzo. Tercera y última tensión: si bien a primera vista, el despliegue que sobre la noción de promesa se presenta en *GM* y en *MAM* parecen derivar en la responsabilidad del hombre, se ha visto lo problemático que sería sostener ese argumento; además, en caso de contar con un hombre calculable, previsible ¿cómo podría compatibilizarse su existencia con la

²⁹ Para un análisis en profundidad sobre la cuestión, ver Francisco NAISHTAT: *Promesa más allá del sujeto*, conferencia pronunciada en Jornada en conmemoración a la muerte de Ricoeur, Centro Franco-Argentino de Altos Estudios: Buenos Aires 2005.

acción, asociada –en el caso del pensamiento de Arendt– a la natalidad, a la posibilidad de un nuevo comienzo y a la imprevisibilidad? Resulta difícil pensar cómo este último problema pueda resolverse si recordamos la distinción –que se recorrió a través de algunas obras de Nietzsche– entre la responsabilidad y el individuo soberano, como producto y medio de la cultura.

Bibliografía

Hannah Arendt: *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Buenos Aires: Paidós 2008, p. 214 (*The Human Condition*, Chicago: Chicago Press 1958).

John L. Austin: *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, Buenos Aires: Paidós 2008 (*How to do things with words*, Oxford: The Clarendon Press 1962).

Fina Birulés: “Memoria, inmortalidad e historia en Hannah Arendt”, en Brauer D. y Cruz, M. (ed.), *La comprensión del pasado*, Barcelona: Herder 2005.

Mónica Cagnolini: “El lugar de la historia en el pensamiento de Nietzsche”, en Brauer, D. (ed.) *La historia desde la teoría*, vol. 2/2, Buenos Aires: Prometeo 2009.

Gilles Deleuze: *Nietzsche, la filosofía*, trad. Carmen Artal. Barcelona: Anagrama 2008 (*Nietzsche et la piholosophie*, Paris: Presses universitaires de France 1962).

Jean Greisch: “‘Pouvoir promettre’: le rôle de la promesse dans l’herméneutique”, en J. A. Barasch y M. Delbraccio (eds.), *La sagesse pratique. Autour de l’oeuvre de Paul Ricoeur*, Paris-Amiens: Centre National de Documentation Pédagogique y Centre Régional de Documentation Pédagogique de l’Académie d’Amiens 1998.

Gabriel Marcel: *Être et avoir*, Paris: Aubier 1935.

Francisco Naishtat: *Promesa más allá del sujeto*, conferencia pronunciada en Jornada en conmemoración a la muerte de Ricoeur, Buenos Aires: Centro Franco-Argentino de Altos Estudios 2005.

Friedrich Nietzsche: *Humano, demasiado humano*, trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal 2007, p.261 (*Menschliches, allzumenschliches*, Leipzig: Hendel 1939).

—. *Genealogía de la moral*, trad. Andrés Sanchez Pascual. Buenos Aires: Alianza 2006, pp. 76-77 (*Zur Genealogie der Moral*, 1887 Götzen-Dämmerung 1887).

Paul Ricoeur: *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira. Buenos Aires: Siglo XXI 2008 (*Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil 1996).

—. *Lectures. Autour du politique*, Paris: Seuil 1991. vol. 1/2. p. 66.

Judith Shklar: "Rethinking past," *Social Research* 44 (1977).

