

# «Enfermedad histórica» y olvido en Nietzsche y Ricoeur

Ángel Prior Olmos  
prior@um.es

En la obra de Paul Ricoeur, Nietzsche tiene una notable y continuada presencia, lo que podemos apreciar desde su *Freud* (1966)<sup>1</sup> a *Sí mismo como otro* (1990),<sup>2</sup> alcanzando una peculiar intensidad en *Tiempo y narración* (1983-1985)<sup>3</sup> y *La memoria, la historia, el olvido* (2000).<sup>4</sup> En nuestro trabajo nos proponemos una confrontación específica de este último Ricoeur con el Nietzsche de la *Segunda intempestiva* (1874),<sup>5</sup> en la idea de que propicie una mejor comprensión de ambos autores.

El tratamiento del problema del olvido en este texto de Ricoeur ha sido uno de los aspectos llamativos de su aportación y ha podido desconcertar a algunos lectores. Tal vez sea preciso sopesar el alcance de la influencia de Nietzsche en la decisión conceptual por ese tema, reflejado en la estructura misma del libro, objeto de una amplia polémica que ha deparado posiciones enfrentadas, pero en la mayoría de los casos, aun en los más críticos, acompañada del reconocimiento de la densidad de una exposición que obliga a replantear la relación entre

\* El presente estudio se inserta en un permiso sabático en la Universitat de València en el segundo semestre del curso 2019-20 y el primero de 2020-21 para una colaboración con los profesores Sergio Sevilla y Pedro Ruiz Torres, que generosamente nos abrieron las puertas de sus seminarios y de cuyos trabajos y saberes tanto nos hemos beneficiado, por lo que no podemos sino mostrarles nuestro mayor agradecimiento.

1. Paul RICOEUR: *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1999, sobre todo el apartado «El conflicto de las interpretaciones», pp. 22-35.
2. Paul RICOEUR: *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, específicamente sobre el segundo capítulo de *Genealogía de la moral*, en pp. 384-389.
3. Paul RICOEUR: *Tiempo y narración*, III, *El tiempo narrado*, México, Siglo XXI, 1996, 2009 (citaremos en siglas como TN). La discusión sobre la *Segunda intempestiva* se concentra en el apartado «El presente histórico», pp. 973-991, aunque también recoge alusiones significativas en «Renunciar a Hegel», pp. 918-939.
4. Paul RICOEUR: *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2010 (citaremos en siglas como MHO). El capítulo dedicado a Nietzsche es el inicio de la tercera parte del volumen, titulado «Pre-ludio: El peso de la historia y de lo no histórico», pp. 383-390.
5. Friedrich NIETZSCHE: *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Segunda consideración intempestiva*, ed. J. B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2018 (citaremos bajo la sigla SI, añadiendo la paginación y, en ocasiones, la parte a la que pertenece).

historia y memoria al margen de los lugares en que lo había sido en la historiografía y en la filosofía contemporánea.

El reencuentro con la *Segunda intempestiva* desde la perspectiva sugerida puede ser ocasión para reevaluar esta obra de Nietzsche, no fácil de entender, como se advierte en la variedad de sus interpretaciones, incluso entre buenos conocedores del pensador alemán. La tematización central del problema del olvido exige esa nueva reflexión a la que algunos estudiosos se han acercado en tiempos recientes, como es el caso de los trabajos de Vanessa Lemm,<sup>6</sup> aunque Heidegger tiene el mérito de haber puesto el acento en el olvido en su curso de 1939-40 sobre la *Segunda intempestiva*.<sup>7</sup>

Lo que sigue está organizado a partir de una lectura del texto de Nietzsche desarrollada en dos apartados: enfermedad histórica y crítica de la modernidad, por un lado, con la valoración de Hegel incluida, y, por otro, el análisis de la figura del 'verdadero historiador' y la relación que presupone entre lo histórico, lo ahistórico y lo suprahistórico. En cada caso, intentaremos confrontar sus apreciaciones más significativas con las posiciones de Ricoeur, especialmente en *La memoria, la historia, el olvido y Tiempo y narración*, pero también con algunas de las interpretaciones ofrecidas sobre cada uno de estos autores.

## «ENFERMEDAD HISTÓRICA» Y CRÍTICA DE LA MODERNIDAD

### «Enfermedad histórica» y modernidad

Una orientación común de las motivaciones de la *Segunda intempestiva* y *La memoria, la historia, el olvido* reside en la preocupación por un presente que ambos pensadores coinciden en etiquetar de manera médica: la 'enfermedad histórica' en Nietzsche, los excesos de memoria o de olvido para Ricoeur.

En efecto, la *Segunda intempestiva* constituye una denuncia de lo que se denomina allí la 'enfermedad histórica' (*historische Krankheit*), que aquejaría a la cultura histórica moderna como enfermedad de exceso. En esta obra se analizan manifestaciones de esa patología, que llega a ser elemento clave de la época, la modernidad, a la que se puede denominar la época de la 'formación histórica' (SI, VIII, 96) y en la que domina un sentido histórico sin freno, síntoma entre

6. Vanessa LEMM: «Animalidad, creatividad e historicidad», en *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2010, pp. 209-264; también Vanessa LEMM: «Nietzsche y el olvido del animal», *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 736 (2009), pp. 471-482.

7. Véase Martin HEIDEGGER: *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*, en *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2003; sobre el tema puede verse Pilar GILARDI: «De la utilidad del olvido para la vida», *Endoxa. Series Filosóficas*, 43 (2019), pp. 227-247.

otras cosas del desarraigo del futuro (SI, VIII, 91). La enfermedad se define como no conformidad entre el hombre y su ámbito histórico (SI, V, 75) con el resultado de un individuo débil que Nietzsche considera propio de su tiempo, el hombre de personalidad endeble (SI, V, 70). El exceso de historia debilita la fuerza plástica de la vida (SI, 130) y afecta tanto a la vida, como a la cultura y al sujeto individual. En cuanto propio del momento, el autor centra su análisis en Alemania, tal vez ejemplo máximo de los fenómenos que detecta, pero puede entenderse como constitutivo de Occidente. El diagnóstico es que es un 'mal terrible' (SI, 130), la no conformidad entre el hombre y su ámbito.

Paul Ricoeur se apoya en un diagnóstico también preocupante del presente definido por los excesos que denuncia; por tanto, detecta asimismo una patología de desmesura. *La memoria, la historia, el olvido* responde a una preocupación política (tras la personal y la profesional, aquellas que le llevan a considerar el papel de la memoria y la relación entre historia y memoria): la perplejidad ante el inquietante espectáculo de exceso de memoria aquí, exceso de olvido allí.<sup>8</sup> El alcance de su turbación se centra en Francia, pero abarca Europa e incluso una perspectiva más global. Su lectura del *Fedro* platónico, sobre el mito de Theuth y el nacimiento de la escritura, recurre al equivalente a una enfermedad histórica. En efecto, aplicado a la historia como historiografía (al comienzo de la segunda parte de la obra), se trata de examinar si esta disciplina encierra tanto el remedio (*phármakon*) como el veneno para las situaciones que pretende comprender.<sup>9</sup>

Una segunda coincidencia entre nuestros autores reside en acompañar ese diagnóstico en términos médicos o psicológicos de un planteamiento de distancia sobre la época en que se encuentran, la modernidad. La posición crítica de Nietzsche es radical, como con la continuación de su obra tras 1874 demostrará, mientras que la de Ricoeur es más moderada, al menos en apariencia. En el primero, como decíamos, el paciente de quien se predica la enfermedad histórica es Alemania, pero también Europa en su conjunto y la cultura occidental. Nietzsche habla explícitamente de la modernidad, nuestro tiempo, como aquejada de peligros. El elemento de análisis es el cultural; precisamente enuncia que por exceso de 'sentido histórico', es decir, cargado de cultura, en definitiva, Occidente no posee una formación propia capaz de enfrentarse a su propio presente. La educación moderna tiene así mucho que aprender de los griegos, pueblo de equilibrio

8. Paul RICOEUR: *La memoria, la historia, el olvido...*, p. 13.

9. Ricoeur apela a los antecedentes de Nietzsche y Derrida sobre ese tema. En el resumen de Dosse, Ricoeur se debate entre las oscilaciones de memoria y olvido (François DOSSE: «La "tyrannie" de la mémoire», *Tripodos*, 25 (2009), Barcelona, p. 23). Esas situaciones de demasiada o escasa memoria remiten a una compulsión de repetición (François DOSSE: «Travail et devoir de Mémoire chez Paul Ricoeur», *Armée de terre, Inflexions*, 2014/1, n.º 25, p. 69). De las empresas de manipulación de memoria, se habla en RICOEUR: *La memoria, la historia, el olvido...*, p. 120. La idea de una política de justicia de la memoria constituye uno de sus temas cívicos reconocidos (*ibid.*, p. 13).

entre su cultura y su acción. La época de la formación histórica (SI, 77) (por otro lado, identifica esa época con la burguesa) carece de una verdadera formación.<sup>10</sup>

Nietzsche encuentra el elemento diferencial en la concepción de la historia como ciencia, y así llega a caracterizar nuestro tiempo por el deber de ser ciencia de la historia (SI, IV, 64). La transformación de la ciencia en la máxima autoridad (y específicamente el saber histórico) acompaña a la generación de un clero específico al que venerar y respetar, en lo que indica como un retorno a la Edad Media.<sup>11</sup> El historiador-clérigo representa, en el caso de Hegel, el aparecer de la historia como forma de culto, la 'religión del poder histórico'. Nos hallamos entonces ante un fenómeno cultural con consecuencias sociales en la interrelación entre el tipo de individuo, el carácter de esa cultura y la vida.

En sus análisis de la *Segunda intempestiva* en *Tiempo y narración* y en *La memoria, la historia, el olvido*, Ricoeur enfatiza lo que supone esa obra de 1874<sup>12</sup> de crítica de la modernidad. Nietzsche operaría un ataque a la modernidad, identificando en la voluntad de hacer de la historia una ciencia grandes consecuencias para el tipo de sujeto propio de ese tiempo. Pero, por otro lado, su propio volumen del año 2000 puede ser entendido como un análisis crítico de la época moderna, pues recoge peligros de clausura de la historia por manipulación de la memoria colectiva en las oscilaciones de exceso o defecto señaladas. En ambos casos sufre la historia como saber, pero más allá, se expone a un peligro a la historicidad, que requiere una relación con los tres tiempos del pasado, el presente y el futuro. El verdadero motivo secreto del libro (asunto valorado por Hayden White y Alain Badiou)<sup>13</sup> tendría que ver con lo que, salpicado en sus tres partes, Ricoeur denomina 'los acontecimientos horribles de mediados del siglo XX'. Los diversos debates de los historiadores en torno al Holocausto y el totalitarismo –desde el sucedido en Alemania en los años ochenta, con Ernst Nolte y Jürgen Habermas, sobre la singularidad del Holocausto, hasta las discusiones en la historiografía norteamericana acerca de la representación y el trauma (de Saul Friedländer a Dominick LaCapra), pasando por controversias más próximas al

10. NIETZSCHE: *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida...*, p. 73. Nuestra formación histórica no es tanto una formación, no proporciona pautas de cómo vivir, sino que se reduce a un saber acerca de la formación (*ibid.*, p. 65). El diagnóstico de Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* puede ponerse en conexión con el planteado por Nietzsche sobre los peligros del exceso de historia. Las ideologías y el abuso de la apelación al 'sentido de la historia' estarían en la base de las posibilidades de manipulación de los pueblos.

11. Nietzsche describe el estamento científico como una especie de clero (véase *Fragmentos póstumos*, I, 29, citado en nota del editor de la edición castellana, en NIETZSCHE: *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida...*, p. 103). Señala que lo que antes se daba a la Iglesia, se da ahora, más reducido, a la ciencia (*ibid.*, p. 103).

12. Por error, en la edición española de *La memoria, la historia, el olvido*, se habla de la obra de 1872. Pedro Ruiz ha puesto de manifiesto algunos errores presentes en esa traducción, por lo que esta tendrá que ser manejada con cuidado (Pedro RUIZ TORRES: «Imaginación, memoria e historia», *Pasajes*, 12 (2003), nota de la página 110).

13. Hayden WHITE: «Guilty of History? The *longue durée* of Paul Ricoeur», en *History and Theory*, 46 (2006), pp. 233-251. Alain BADIOU: «El sujeto supuesto cristiano de Paul Ricoeur», en *La aventura de la filosofía francesa a partir de 1960*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013, pp. 79-95.

contexto francés (como Henry Rousso o Pierre Vidal-Naquet, etc.) referentes a las responsabilidades de la República de Vichy en el genocidio judío, etc.– son elementos que se deben tener en cuenta para la valoración del voluminoso texto de Ricoeur, en el que es posible advertir una prolongada influencia de la obra de Hannah Arendt, a la que recurre en situaciones estructuralmente importantes de su argumentación y autora que también centra su obra en comprender lo sucedido en esos años cruciales.

Hayden White, uno de los críticos que mejor ha captado la importancia que estas cuestiones tienen en el libro de Ricoeur, no duda en señalar que para el autor francés los ‘grandes crímenes’ constituyen el epicentro de la modernidad, ‘nuestra modernidad’, según expresión de *La memoria, la historia, el olvido*. El volumen se relacionaría entonces con lo que nos enseñan dichos crímenes del siglo XX. El Holocausto supone el centro moral del esfuerzo del autor, que nos confronta con los dilemas morales y políticos de nuestra modernidad.<sup>14</sup>

### La «enfermedad histórica» y sus consecuencias

Dado que Nietzsche cifra en la voluntad de hacer de la historia una ciencia el elemento cultural diferencial de su época, cabe contrastar las posiciones de ambos autores al respecto. En el pensador alemán, el análisis de la ‘enfermedad histórica’ tiene como una de sus manifestaciones la postura positivista de la historia como ciencia con las notas de objetividad, imparcialidad y neutralidad. Nietzsche lleva a cabo una crítica de cada una de ellas, en lo que se advierte su singularidad respecto a la filología alemana de su tiempo, como se muestra en la polémica con Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff a propósito de *El nacimiento de la tragedia*,<sup>15</sup> en absoluto mero ajuste de cuentas, pues esa discusión le sirve para profundizar en un planteamiento propio que atañe a cuestiones tan esenciales como las relaciones entre filosofía e historia, historia y arte, historia y vida, de ahí el motivo ‘médico’ tan relevante en la *Segunda intempestiva*. En este sentido, diversos intérpretes (Foucault, entre otros) han valorado esta obra como un paso significativo en el camino hacia *La genealogía de la moral*, su gran aporte metodológico. Ricoeur sostiene que la *Segunda intempestiva*, además de romper

14. Hayden WHITE: «Guilty of History? The *longue durée* of Paul Ricoeur»..., pp. 238, 241, 244, entre otras. Cabe citar en este sentido la preferencia de White por la tercera parte del libro, porque intenta abordar el problema de la historicidad a través de una dialéctica negativa. Por lo general, los historiadores centran más el debate en las dos primeras partes (como muestra, Roger CHARTIER: «El pasado en el presente», *Pasajes*, 9 (2002), pp. 144-150).

15. Cf. la edición de esa polémica en Erwin ROHDE *et al.*: *Nietzsche y la polémica sobre ‘El nacimiento de la tragedia’*, Erwin Rohde, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Richard Wagner, ed. L. de Santiago Guervós, Málaga, Ágora, 1994 (también en la edición de Diego SÁNCHEZ MECA: «Apéndice. La polémica sobre *El nacimiento de la tragedia*», en *Obras completas*, volumen I, *Escritos de juventud*, Madrid, Tecnos, 2016, pp. 871-975).

con el problema del saber en beneficio de la vida, supone una criteriología que depende del método genealógico «y cuya legitimidad solo es garantizada por la convicción que la propia vida engendra».<sup>16</sup> Ofreceremos una breve síntesis de la posición nietzscheana en la secuencia que sigue.

En primer lugar, Nietzsche declara que, tal y como se interpretan habitualmente, la objetividad y la imparcialidad o neutralidad que implica no son sino mera ilusión, mala mitología (SI, 83), mera frase (SI, 87), suponen querer la vida como frío conocimiento (SI, 80), por lo que solo conducen a multitud de verdades indiferentes (SI, 81).<sup>17</sup> En cierta manera puede decirse que el ideal de objetividad acaba en un mero relativismo histórico, en este caso diferente del que pueda encontrarse en el propio autor basado en la referencia a la vida.

En segundo lugar, se ha dado pie a una nueva figura, el especialista académico, el científico como erudito, el científico académico (*wissenschaftliche Gelehrte*) definido por la división de trabajo. La crítica nietzscheana es drástica (aquí seguramente la referencia a lo que podría representar Wilamowitz-Moellendorff) y se advierte en las denominaciones que elige: términos como ‘eunucos’, ‘enciclopedias andantes que no tienen nada propio’ (SI, 66), ‘sabios de un solo punto’ dominados por una curiosidad ávida de novedades (SI, 96-97),<sup>18</sup> sabiduría enmohecida (SI, 96), pesimistas prácticos indiferentes (SI, 98). La nueva situación lleva a la separación entre el objeto de estudio y su sujeto, es decir, el historiador. Nada vincula esencialmente a uno y otro.

El tercer rasgo que cabe destacar recoge las consecuencias que la época del ‘sentido histórico’ ocasiona sobre el sujeto, lo que Nietzsche eleva a la categoría de fenómeno sociológico e histórico: la producción de un sujeto débil. En efecto, ofuscado por el sentido histórico, la erudición, la búsqueda de campos históricos de que ocuparse sin que todo ello tenga relación con la posición en la vida del estudioso, encamina a un individuo en el que hay un contraste tal entre interior y exterior que supone un interior sin exterior y un exterior sin interior (SI, 65). Al convertirse el saber en una interioridad peculiar y propia, no hay motivo transformador hacia fuera que actúe (SI, 65). Cuando acogemos ese ‘astro hostil’ de la historia como ciencia, el lema que se adopta es ‘Fiat veritat, pereat vita’ (SI, 64).

Las consecuencias para Alemania son desastrosas a juicio de Nietzsche, que califica a su pueblo como ‘pueblo débil’ (SI, 68) que vive a base de abstracción (SI, 69). En cuanto ‘formación histórica’ no es una cosa viva (SI, 65). Con el desarraigo del futuro (SI, 91) es un pueblo echado a perder por la historia. Por el sentido histórico, ‘todo nos resbala’ (SI, 95-96), con hostilidad a toda innovación

16. Paul RICOEUR: *Tiempo y narración*, III, *El tiempo narrado...*, pp. 981-982.

17. Véase la crítica a los históricamente neutrales (NIETZSCHE: *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida...*, p. 76).

18. Aspecto recogido por Heidegger en el párrafo 36 de *Ser y tiempo*. Por otro lado, Nietzsche está dando cuenta aquí de lo que Weber tematiza de una manera más ponderada, sin ocultar sus aspectos trágicos, en la conferencia sobre el científico.

y aparición de una conciencia escéptica (SI, 102) que adopta la actitud de espectador (SI, 76).

Los efectos de la erudición para la filosofía también son adversos, pues conduce a no vivir filosóficamente (SI, 74), a no ser sino epígonos de la antigüedad (SI, 104); finalmente, no hay congruencia entre el hombre y su ámbito histórico (SI, 75). La personalidad moderna, con su desenfreno para la actividad crítica, revela la falta de dominio sobre sí misma, lo que los romanos llaman *impotentia* (SI, 77). Se trata, en definitiva, de una eterna ausencia de sujeto, pues con la objetividad este desaparece y, amparado en el manto de la neutralidad y la objetividad, ya nada puede obrar sobre el mismo (SI, 75).

Ricoeur muestra una actitud más moderada respecto a la consideración de la historia como ciencia. Es verdad que no pone un énfasis específico en ella, pero sí apoya con entusiasmo su lugar en la sociedad y en el ámbito académico.<sup>19</sup> La parte segunda de *La memoria, la historia, el olvido* tiene el significativo título de «Epistemología histórica» y pretende (esencialmente con posteridad a la Segunda Guerra Mundial, aunque ya da cuenta de la aportación de la primera Escuela de los Anales, con Lucien Febvre y Marc Bloch, a partir de 1929) una transformación de la cuestión epistemológica desde la recepción de los debates contemporáneos en relación con el ideal positivista vigente hasta ese momento en Francia y que en el fondo es el mismo con el que Nietzsche se enfrenta. Apoyándose en Michel de Certeau, el autor de *Sí mismo como otro* entiende la representación historiográfica a través de tres operaciones diferentes reflejadas en las fases documental, explicación-comprensión y de representación propiamente dicha. Ante las apelaciones a la autonomía de una política de la memoria colectiva que pueda prestarse a la manipulación del pasado, el filósofo francés reivindica un 'realismo crítico' que le aleja del formalismo de los tropos derivado de Hayden White, al que se mostraba más próximo en *Tiempo y narración*, por lo que algunos autores han hablado de recaída en el positivismo.<sup>20</sup>

En referencia a la *Segunda intempestiva*, Ricoeur señala el tono excesivo de esta obra, que califica como 'alegato antihistoricista', y, a pesar de defender su carácter de investigación pragmática, cree que está afectada por una ambigüedad básica (MHO, 385-386). Por otro lado, su propia decidida defensa epistemológica de la

19. En otro momento del trabajo planteamos que, aunque Nietzsche critique seriamente los ideales de objetividad, la neutralidad y la imparcialidad de la historia como ciencia, no por ello dejará de sostener la necesidad y utilidad de la historia para la vida y aun en diversas formas, por lo que no cabe advertir al respecto una contraposición completa entre los dos autores que nos ocupan.

20. No vamos a tematizar específicamente este apartado pues queremos centrarnos en el debate con Nietzsche, pero debemos señalar que F. Dosse defiende a Ricoeur de esas críticas de 'retorno al positivismo' (François DOSSE: «Travail et devoir de Mémoire chez Paul Ricoeur»..., p. 64), y Sabina Loriga, admitiendo que Ricoeur identifica su posición con una postura objetiva de la historia, lo que lamenta es que se apoye sobre todo en la historiografía contemporánea (De Certeau, microhistoria, Marin, etc.), mostrando silencio sorprendente sobre la historiografía del pasado (Tucídides, Humboldt, Tocqueville) (Sabina LORIGA: «Paul Ricoeur e il compito dello storico», *Aperture*, X (2001), p. 34).



ciencia histórica tiene relación con una preocupación por patologías que afectan, como en Nietzsche, a individuos y pueblos en las sociedades de nuestro tiempo (el posterior a la Segunda Guerra Mundial), por lo que efectúa su análisis en términos de tres clases de consecuencias que conciernen a memoria y a olvido: las formas de memoria impedida (u olvido impedido), manipulada y obligada. Se trata de una tipología que recorre un amplio espectro de fenómenos mnémicos, pero que incluye cultivos de la historia que pudieran apoyarse en esos tipos de memoria y de los que quiere advertirnos en tanto producen un cierre pragmático que imposibilita el ejercicio abierto de una relación sana con el pasado.<sup>21</sup>

Estas formas de memoria u olvido expresan para Ricoeur patologías de relación con el pasado que, como en el caso de Nietzsche, conducen a individuos y sociedades en cierta manera débiles, en una gama psicológica que el autor francés completa con el uso de la teoría de Freud y el trauma asociado a la conciencia impedida, el apoyo en la obra de Henry Rousso y los estudios sobre la conciencia manipulada, fenómenos presentes en la sociedad moderna.<sup>22</sup>

## La lectura de Hegel

Manifestaciones de la enfermedad histórica serían para Nietzsche tanto la visión de la historia como ciencia, propia del siglo XIX, por el influjo del positivismo en las ciencias históricas, como la filosofía de la historia de Hegel. La lectura de Hegel en el capítulo VIII de la *Segunda intempestiva* constituye uno de los lugares que incorporan mayor diálogo directo con el profesor de Berlín y se puede resumir en la crítica, pues no otra cosa es esa lectura, a cuatro aspectos:

- a) La consideración de la historia como soberana, es decir, la defensa de la autonomía absoluta de la historia (SI, VIII, 105), definida como el desenvolvimiento de Dios sobre la tierra, lo que lógicamente choca con el predominio de la vida en el filósofo de Pforta (SI, VIII, 106).
- b) El tratamiento del propio Hegel y su filosofía como punto final del proceso histórico, de manera que su existencia berlinesa se interpreta como su culminación. El autor de *El nacimiento de la tragedia* toma distancia de esta apología del presente, implícita en la filosofía de Hegel, y también del papel central de Alemania y Europa en la historia.

21. No pretendemos tampoco abordar en todo su alcance la problemática de esta tipología, que por lo demás deberá tenerse en cuenta en el desarrollo posterior de nuestro trabajo; sencillamente queremos plantear los elementos del pensamiento de Ricoeur que pueden ser puestos en relación con el diagnóstico nietzscheano de la modernidad y sus consecuencias para el sujeto.

22. Arendt da cuenta del mismo fenómeno a propósito de los orígenes del totalitarismo, pero también de la manipulación de la verdad fáctica en sociedades liberales contemporáneas y de la conciencia obligada anexa a una excesiva politización de los estudios históricos con establecimiento de relatos interesados.



- c) La admiración por el «poder de la historia» traducido en una fascinación por el éxito y por el fetichismo del hecho consumado (SI, VIII, 106), lo que presupone la relegación y olvido del fracaso en la historia. Este fetichismo del hecho conlleva la indiferencia (que encontrábamos también en la caracterización del erudito moderno), la no indignación por nada, no amar nada, comprenderlo todo (SI, VIII, 107).
- d) Finalmente, esta historia, como religión del poder histórico, se convierte en compendio de la inmoralidad efectiva. En la medida en que el mal histórico es justificado desde el punto de vista del desenvolvimiento de la razón en la historia, queda consagrada esa inmoralidad.

Puede contraponerse esta visión sobre Hegel y su efecto nocivo en Alemania con la que Nietzsche ofrece de Schopenhauer en la siguiente intempestiva, *Schopenhauer como educador*, pues el autor espera que un influjo potente por parte de Schopenhauer formara parte de su idea del 'supremo educador' que acompaña a su propuesta de 'genuino historiador', al que apela en la *Segunda intempestiva*. Se trataría de educar en la verdad de la que la historia ha hecho enfermar.<sup>23</sup>

La recepción hegeliana de la *Segunda intempestiva* es tenida en cuenta en *Tiempo y narración*<sup>24</sup> y en *La memoria, la historia, el olvido*, de manera más detallada en la primera en el contexto de una confrontación propia de Ricoeur a la vez con Hegel y con Nietzsche. De las varias notas que hemos recogido en nuestra síntesis de la caracterización nietzscheana de Hegel, Ricoeur toma como preferente la del 'fin de la historia', que según su interpretación Nietzsche habría asumido de manera irreflexiva al sucumbir (en esta atribución fácil e inexacta a Hegel) a las ilusiones que impregnaron no solo al autor de las *Intempestivas*, sino también al conjunto de los jóvenes hegelianos, Feuerbach y Marx incluidos, cuyas críticas al filósofo berlinés no sirven como camino de salida, pues finalmente quedan por debajo de lo que el proyecto mismo suponía. Ricoeur reconoce en este aspecto su coincidencia al menos parcial con lo planteado por Gadamer en *Verdad y método* sobre la conciencia de la historia efectiva y la duda de que la crítica joven-hegeliana a la filosofía de la reflexión logre estar por encima de dicha conciencia. «Para Gadamer solo se refuta a Hegel empleando argumentos que reproduzcan momentos reconocidos y superados de su empresa especulativa».<sup>25</sup>

Ricoeur considera como «un monumento de incompreensión y mala fe» las críticas de los adversarios de Hegel y señala la paradoja de que no podemos entender lo que significa la pérdida de credibilidad de la filosofía hegeliana, «más

23. Sobre el tema, véase también Peter BERKOWITZ: «La ética de la historia. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida», en *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 65.

24. Paul RICOEUR: «Renunciar a Hegel», en *Tiempo y narración*, III, *El tiempo narrado*, México, Siglo XXI, 1996, 2009, pp. 918-938.

25. Paul RICOEUR: «Renunciar a Hegel», en *Tiempo y narración*, III, p. 938, nota.

que denunciando las disposiciones de sentido que han facilitado la eliminación de Hegel». <sup>26</sup> En una larga nota, pasa revista a quienes denuncian en Hegel a un sostenedor del Estado represivo e incluso del totalitarismo, en clara referencia sin nombrarlo a Popper, y a continuación, de nuevo sin remitente específico:

Y tampoco nos detengamos en el prejuicio aún más tenaz según el cual Hegel habría podido creer que la historia había llegado a su término al ser totalmente comprendida en la filosofía hegeliana: los indicios de inconclusión de la historia del Estado son bastante numerosos y bastante claros, en el propio Hegel, como para impedir que se le atribuya tal creencia. <sup>27</sup>

Sobre la base de estos argumentos se entiende mejor que en otro momento, el apartado final «El presente histórico» de *Tiempo y narración*, continuando la exégesis de la *Segunda intempestiva*, recoja el siguiente reproche:

He mencionado el grave equívoco infligido a la filosofía hegeliana de la historia: Nietzsche ha contribuido considerablemente. Pero si Nietzsche ha podido llevar a cuevas la mala interpretación del tema hegeliano del fin de la historia, es porque ha visto, en la cultura que denuncia, el exacto cumplimiento de esa mala interpretación. Para los epígonos, en efecto, ¿qué puede significar la época, sino la coda musical del rondó *Weltgeschichtlich* (*ibid.*), en una palabra, una existencia superflua? <sup>28</sup>

Es preciso añadir por nuestra cuenta que esa mala interpretación de la que habla Ricoeur sería tal vez resto de influencia de la lectura nietzscheana de *El mundo como voluntad y representación*, en cuyo capítulo 38 de la segunda parte, el maestro de Nietzsche se enfrenta a Hegel y al hegelianismo adscribiéndoles una ingenua filosofía de la historia, progresista y eudemonista, que se apoyaría en concepciones mitológicas. La historia operaría en un plan universal preestablecido hacia el «mejor de los estados, el cual habrá de irrumpir *finaliter* y será de gran esplendor». <sup>29</sup>

Para Ricoeur, el autor de las *Intempestivas* ha sabido ver la transformación operada en el término «Historia» desde la cuestión de la historia en su doble

26. Véase *ibid.*, p. 932.

27. *Ibid.*, p. 932. Ricoeur, pues, en 1984-1985 se adelanta a una respuesta al renacimiento de la tesis del fin de la historia en Hegel que vendría con el célebre ensayo de Fukuyama.

28. *Ibid.*, p. 987. Por su parte, Hayden White, en *Metahistoria*, encuentra una oposición fundamental de Nietzsche a Hegel, pues si este último concibe la conciencia histórica mediante la forma de la mediación entre impulsos estéticos y morales, Nietzsche plantea una dicotomía entre sensibilidad estética y moralidad (Hayden WHITE: «Nietzsche: la defensa poética de la historia en el modo metafórico», en *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992, p. 356).

29. Arthur SCHOPENHAUER: *El mundo como voluntad y representación*, II, Madrid, Trotta, 2009, p. 493, también p. 495. Para una confrontación entre Hegel y Schopenhauer sobre la filosofía de la historia, véase Luis Fernando CARDONA SUÁREZ: «Historia y tristeza reflexiva en Schopenhauer», *Universitas Philosophica*, n.º 50 (2008), pp. 171-206.

significado clásico (como hecho y como relato), a la de lo histórico, del 'sentido histórico', lo que se debe reconocer como un mérito suyo.<sup>30</sup> En esta transformación, Nietzsche es precedido a juicio de Ricoeur por las *Weltgeschichtliche Betrachtungen* de Jacob Burckhardt, «donde el problema de lo "histórico" (*das Historische*) sustituye a la investigación del principio de sistematización de la historia universal». El fondo común a ambos sería la metafísica de la voluntad de Schopenhauer, por eso también Burckhardt «subraya el carácter irracional de la vida y de las necesidades que encuentra en el origen de las potencialidades de la historia, y afirma el vínculo entre vida y crisis».<sup>31</sup>

Sobre Hegel mismo, en *Tiempo y narración* se incluye una meritoria lectura, titulada «Renunciar a Hegel», donde pasa revista a los principales temas de la introducción a las *Lecciones de filosofía de la historia universal*, ponderando en cada uno de ellos las operaciones básicas, comenzando con el acto de fe filosófica consustancial al sistema: que la Razón gobierna el mundo y por tanto la historia del mundo debe desarrollarse racionalmente.<sup>32</sup> A partir de aquí, por un lado, Ricoeur dedica tratamientos específicos a las cuestiones en las que sintetiza la filosofía de la historia hegeliana: fin, medios, material y efectividad de la historia universal,<sup>33</sup> y, por otro, sugiere dos perspectivas críticas sobre el filósofo berlinés. En primer lugar, que este, al asumir el tiempo histórico en el presente eterno, genera un rechazo del carácter insuperable de la significación de la huella; en segundo lugar, que disuelve el pasado más que lo resuelve (TN, III, 931). Pero lo decisivo a juicio de Ricoeur, y en contraposición a la lectura de Nietzsche, es que renunciar a Hegel conlleva un momento de «herida», pues no pensamos ya según Hegel, sino después de Hegel (TN, III, 937). Más allá de estos matices, en definitiva, sigue reconociendo a Nietzsche como referencia propia, al hacerlo portavoz de un presente abierto y no eterno, en el apartado conclusivo de *Tiempo y narración*.

Lectura diferente es la de *La memoria, la historia, el olvido*, aunque en ella sigue teniendo en común las ambivalencias de Ricoeur sobre Hegel. En el libro del año 2000, la introducción a la filosofía de la historia, «La razón en la historia», aparece ahora por un lado como «la obra más floja de Hegel» (MHO, 400), pero, en otro sentido, es el lugar donde ha coronado la epopeya conceptual de la historia engendrándose a sí misma.

Bajo la égida de la dialéctica del espíritu absoluto, se sella el pacto entre lo racional y lo real, del que se dice que expresa la idea más alta de la filosofía. El vínculo en el que esta identidad se muestra es la historia misma. Al mismo

30. «Es igualmente intempestiva la mutación sufrida por el término "historia" (Nietzsche escribe *Historie*); tal vocablo ya no describe ninguno de los dos términos que hemos intentado unir después de haberlos desunido, ni las *res gestae*, ni su narración, sino la "cultura histórica", el "sentido histórico"» (Paul RICOEUR: «El tiempo presente», en *Tiempo y narración*, III, p. 982).

31. *Ibid.*, p. 982, nota.

32. *Ibid.*, p. 920.

33. *Ibid.*, p. 921.

tiempo, se guardan las distancias con la disciplina histórica ordinaria a la que se le reprocha rondar la casa de los muertos. A este respecto, hay que estar agradecido a Hegel por la crítica que hace de la obra abstracta de un mundo que ya no es la potencia de vida que el espíritu aporta al corazón del presente.<sup>34</sup>

Cabe señalar, no obstante, que el alcance de las distancias tomadas por Ricoeur respecto a Hegel ha sido matizado tanto por Sabina Loriga como por Hayden White. La primera se ha pronunciado sobre la propuesta de Ricoeur de renunciar a toda pretensión de saber totalizante por parte de la historia como disciplina; a partir de la misma los cultivadores de la historia se verían obligados a reconocer los límites de su actividad, pero precisamente sería una posición con la que el filósofo francés no termina de ser consecuente, pues pudiera estar prisionero de uno de los tipos de *hybris* que él mismo denuncia (y que se traduce en la renuncia a pensarse como saber absoluto), en la medida que defendiera que el presente historiográfico es preferible y mejor que el del pasado.<sup>35</sup>

También Hayden White ha mostrado mayores elementos de cercanía entre Hegel y Ricoeur que los que este reconocería, pues, según su interpretación, el autor de *La memoria, la historia, el olvido* sustenta en esa obra un concepto de historia que no se puede reducir al del saber de los historiadores, sino que más bien, constituyendo todo lo que tenemos después de la muerte de Dios y de la metafísica, aboca a una noción fuerte de historia. Por tanto, el pensamiento histórico resulta implícitamente universalista para el filósofo francés, ya que sugiere la posibilidad de una historia universal como experiencia de la historia, entre otros aspectos anotados por White de esa proximidad entre ambos pensadores.<sup>36</sup>

## EL «VERDADERO HISTORIADOR» Y EL OLVIDO

### El olvido del olvido

*La Segunda intempestiva* y *La memoria, la historia, el olvido* tienen en común la rehabilitación del olvido y la puesta en práctica de su valor para la historia y para la vida. Con sus propios matices, ambos títulos insisten en el importante papel que, en la vida de los individuos, las culturas y la sociedad, juega ese elemento del olvido, que no ha gozado de predicamento en la tradición filosófica, de manera que para el filósofo francés las ciencias neurobiológicas han sido las herederas de su estudio, centrado en los fenómenos de amnesia entendidos como patológicos. Las consideraciones de Nietzsche y de Ricoeur también coinciden en buscar

34. RICOEUR: *La memoria, la historia, el olvido...*, pp. 400-401.

35. Sabina LORIGA: «Paul Ricoeur e il compito dello storico»..., pp. 29 y 34.

36. Hayden WHITE: «Guilty of History? The *longue durée* of Paul Ricoeur»..., pp. 242 y 246.

perspectivas diferentes del olvido que no presupongan ese aspecto patológico. El mérito precedente de Nietzsche en enfatizarlo no debe ser minusvalorado en lo que tendría de referencia para Ricoeur, quien concede a la *Segunda intempestiva* un lugar destacado en las obras que estamos considerando, especialmente en la estructura del libro del año 2000.

Nietzsche recurre a la noción de ‘olvido’ impulsado por su preocupación del exceso de sentido histórico imperante en Alemania, lo que muestra en el prólogo y en el capítulo primero de su obra de 1874. Seguramente, la apelación a esta noción ya autojustifica el calificativo de intempestiva para su reflexión. Por otro lado, el tema conduce a la comparación entre el animal y el ser humano por el papel que el olvido y la memoria jueguen en cada uno, en unos párrafos polémicamente interpretados, pues como Vanessa Lemm ha mostrado, en el autor el olvido animal juega un papel básico respecto a la memoria humana y supone el fundamento historiográfico, pero también filosófico y ontológico, sobre el que se apoya. Lemm encuentra dos grandes interpretaciones: por un lado, la de aquellos que subrayan la diferencia entre vida humana y vida animal (Heidegger y otros estudiosos); por otro, la de quienes vinculan olvido animal y memoria humana (la propia Lemm, añadiendo esta a Gilles Deleuze-Félix Guattari, Philippe Lacoue-Labarthe y Germán Cano, entre otros).<sup>37</sup> En nuestra lectura, creemos advertir más bien la oposición entre olvido animal y olvido humano, básicamente porque este último necesita ser aprendido y por el carácter histórico inherente a la dotación de memoria del ser humano, una de sus capacidades esenciales y base de la historia, como Ricoeur ha ponderado en *La memoria, la historia, el olvido*,<sup>38</sup> pero añadimos que pudiera decirse también del autor alemán, en especial en el primer capítulo de la obra que comentamos.

Estamos de acuerdo con Vanessa Lemm en que el papel del olvido está relacionado no con un rechazo, sino con la búsqueda de un lugar para la historia y con la sugerencia de una formulación seguramente nueva al contraponerse a los usos más habituales en su tiempo, algunos de los cuales por lo demás asume en parte.<sup>39</sup> Es un fenómeno ambivalente el que Nietzsche a la vez critique y

37. Véase Vanessa LEMM: «Animalidad, creatividad, historicidad», en *La filosofía animal de Nietzsche*, pp. 209 y 250 (nota).

38. Nuestra lectura coincide con la de White, quien, en efecto, debería ser añadido a quienes pudiera nombrar Lemm en apoyo de la primera interpretación, pues en su capítulo sobre Nietzsche en *Metahistoria* insiste en que el olvido humano es «muy diferente del olvido animal» (Hayden WHITE: «Nietzsche: la defensa poética de la historia en el modo metafórico», en *Metahistoria...*, p. 331), por ello el hombre necesita aprender a olvidar (lo que no es preciso para el animal) y su olvido presupone la conciencia histórica (*ibid.*, pp. 331-333). También es llamativo que Lemm no mencione en la bibliografía que recoge (tanto en su libro como en el artículo específico sobre el olvido en Nietzsche) a Paul Ricoeur, cuyas dos interpretaciones sobre la *Segunda intempestiva* no son desdeñables y en su última obra tiene el mérito de haber enfatizado el papel del olvido, lo que Lemm por otra parte reivindica con justicia para sus propios trabajos.

39. Dice Nietzsche en el prólogo: «Queremos servir a la historia solo en la medida en que ella sirve a la vida: pero hay un grado de practicar la historia y una valoración de esta en que la vida se atrofia y degenera: un fenómeno cuya comprobación en los extraños síntomas de nuestro tiempo

fundamente su necesidad. En la comparativa con el animal, el asombro del ser humano ante la felicidad de aquel es doble: por el silencio invisible de la respuesta a la pregunta del ser humano que demanda que le hable; pero también «por no poder aprender a olvidar y seguir dependiendo siempre del pasado: por muy lejos y muy rápido que corra, la cadena corre con él» (SI, 36), por lo que es preciso: «aprende a comprender la palabra “érase (una vez)”, ese santo y seña con el que la lucha, el sufrimiento y el hastío acometen al ser humano para recordarle lo que es, en el fondo, su existencia –un *imperfectum* que jamás llegará a la perfección–» (SI, 36). Solo «la muerte aporta el anhelado olvido», por lo que concluye con el conocimiento de que «la existencia no es sino un ininterrumpido haber sido, una cosa que vive de negarse y de destruirse a sí misma, de contradecirse a sí misma» (SI, 37).

El tema del ‘olvido’, en el caso de Ricoeur, está vinculado con la carencia detectada por el autor en sus obras inmediatamente anteriores (*Tiempo y narración y Sí mismo como otro*), con la ausencia en ambos volúmenes de la problemática de la memoria (que lleva implícita la del olvido) y que conducirá a las matizaciones introducidas sobre la historia, la historicidad y la modernidad en *La memoria, la historia, el olvido*. Pero, por otro lado, cabe subrayar el espacio que juega la última noción, en tanto que aparece en el título como el término final de referencia, luego no es sino una parte de la teoría de la condición histórica. De cualquier forma, su lectura de la consideración nietzscheana acerca de la historia en el inicio de la segunda parte ha de tenerse en cuenta como relevante. Por eso no extraña que el papel del olvido constituya, a juicio de Jean-Marie Schaeffer, el ‘hogar secreto’ a que remite la obra del año 2000 en su conjunto,<sup>40</sup> mientras que Hayden White, en su amplia reseña, justifica su recomendación de la tercera parte como la más interesante para los historiadores. White aduce las razones personales explicitadas por Ricoeur como claves para su comprensión,<sup>41</sup> pero desde luego son importantes las motivaciones políticas que operan en la reivindicación del olvido, lo que se muestra en los peligros vinculados al olvido de rememoración.

## La utilidad de la historia

### *La utilidad de la historia en la época del historicismo*

Puede afirmarse que en la *Segunda intempestiva* hay una abierta defensa de la historia, de su necesidad y utilidad, desplegada en tres aspectos: *a*) el equilibrio entre las tres especies de historia consideradas por Nietzsche, *b*) la propuesta de

---

es ahora tan necesaria como dolorosa». Y acaba: «Me he esforzado por describir una sensación que me ha atormentado con harta frecuencia; de ella me desquito, entregándola a la luz pública» (NIETZSCHE: *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida...*, p. 32).

transformación de la historia en historia artística y c) la necesidad de imbricación de la historia con lo ahistórico y lo suprahistórico, lo que significa contrastarla con la vida. Veamos ahora las dos primeras notas.

En primer lugar, Nietzsche sugiere una tipología que ha sido objeto de comentarios sobre su propia adscripción a cada una de esas formas de historia posibles, pero que cabe ante todo interpretar como una ordenación basada en la dimensión pragmático-funcional de la historia, es decir, tiene que ver con diversas maneras en que la historia puede vincular presente, pasado y futuro, las tres dimensiones del tiempo que están explícitamente consideradas en su *Segunda intempestiva*. En ese sentido, no deslinda entre figuras de entender la historia más cercanas o lejanas a la suya, de las que por ejemplo habría dos más lejanas y una con la que se identificaría, como a veces algunos estudiosos sugieren. Se trataría ante todo de una justificación de las configuraciones pragmáticas en que puede usarse la historia (siempre *Historie* en Nietzsche). El autor, en realidad, defiende un equilibrio entre esos tres tipos de historia.<sup>42</sup>

En segundo lugar, Nietzsche propone una transformación de la historia en arte. El sentido histórico, si opera sin freno desarraiga el futuro «por cuanto destruye las ilusiones y despoja a las cosas existentes de la única atmósfera en la que pueden vivir» (SI, 91). La historia pone en evidencia «tanta falsedad, tanta rudeza, tanta inhumanidad, tanto absurdo y violencia que por fuerza se disipa el clima de ilusión lleno de piedad que es vital para cuanto quiera vivir» (SI, 91), pero el «ser humano solo crea si está enamorado», así que «en lo que atañe a estos efectos el arte se opone a la historia; y solo si la historia tolera ser transformada en obra de arte, es decir si tolera tornarse en pura obra de arte, entonces quizá pueda preservar los instintos e incluso despertarlos» (SI, 92).

42. J. B. Llinares, por ejemplo, aventura que la más propia de Nietzsche sería la historia crítica (Joan Bautista LLINARES: «Prefacio», en F. NIETZSCHE: *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Segunda consideración intempestiva*, Madrid, Tecnos, 2018, nota de la p. 63), mientras que D. Sánchez Meca la identificaría con la historia monumental (Diego SÁNCHEZ MECA: «Introducción al volumen I», en F. NIETZSCHE: *Obras completas*, volumen I, *Escritos de juventud*, Madrid, Tecnos, 2018, p. 49). White, por su parte, acentúa que en cada una de ellas Nietzsche detecta un peligro específico, que denomina respectivamente como arcaísmo, futurismo y presentismo en tanto dominados por las figuras de la metonimia, la ironía y la sinécdoque, mientras que situará el punto de vista de Nietzsche en la metáfora (Hayden WHITE: «Nietzsche: la defensa poética de la historia en el modo metafórico», en *Metahistoria*, p. 335). Nos sentimos más cercanos a la posición de Lemm de que las tres serían formas de contrahistoria porque son ejemplos de vinculaciones entre memoria y olvido que se orientan hacia el futuro y resultan a la vez destructores y creativos (Vanessa LEMM: «Animalidad, creatividad e historicidad»..., pp. 225-226). En nuestra visión, la contrahistoria, si se identifica con la historia artística reivindicada por Nietzsche, añade elementos adicionales a la propuesta que aquí apoyamos de un equilibrio entre las tres formas. Ricoeur, por su parte, subraya en su obra del año 2000 que Nietzsche sostiene la necesidad de la historia en sus tres formas (*La memoria, la historia, el olvido...*, p. 388), mientras que, para Foucault, la genealogía en un sentido retorna a las tres modalidades de 1874, estas vuelven superando las objeciones que hacía entonces en nombre de la vida, retornan metamorfoséandolas, como indica la cita final de su texto (Michel FOUCAULT: «Nietzsche, la Genealogía, la Historia», en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980, p. 29).



«Preservar», «despertar los instintos», por lo demás está relacionado con la 'fuerza plástica de la vida' que la historia debe potenciar y no aniquilar. Por eso, para precisar el grado de insomnio, de sentido histórico, en que lo vivo se resiente, «habría que saber con exactitud el grado de *fuerza plástica* de un ser humano, de un pueblo, de una cultura, quiero decir de esa fuerza de desarrollarse específicamente a partir de sí mismo, de transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, de cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas».<sup>43</sup> Por otro lado, «escribe Historia el individuo experto y superior. Quien no ha tenido experiencia de algunas cosas en forma más grande y elevada que todos los demás tampoco sabrá extraer nada grande y elevado de la interpretación del pasado» (SI, 88).

La historia artística a la que apela Nietzsche remite entonces como su sujeto al genio, figura que se convertirá en el verdadero historiador. A partir de la consideración de Goethe sobre Shakespeare y la medida en que ha comprendido a los romanos en su juicio de que son «únicamente ingleses de cuerpo entero, claro que humanos, seres humanos de verdad», Nietzsche se plantea si sería posible presentar como romanos a «nuestros actuales literatos, tribunos, funcionarios y políticos alemanes», cuando no son sino «configuraciones de formación histórica», «creo que se comprenderá ahora y se sopesará mi tesis de que la Historia es soportada solo por las personalidades fuertes, a las débiles las borra por completo» (SI, 75).

La divisa es que lo igual descubre lo igual; por ello comprender a los héroes del pasado requiere también ser héroes en el tiempo actual.<sup>44</sup> «*Sólo desde la forma suprema del presente estáis legitimados para interpretar lo pasado; solo en la máxima concentración de vuestras cualidades más nobles adivinaréis lo que hay de digno de saberse y preservarse y de grande en lo pasado*» (SI, 88, cursivas en el texto original). Nietzsche distingue así entre maestros y eruditos. Estos últimos no deben ser despreciados por aquellos, ya que en cuanto «trabajadores modestos», «acarrean, acumulan y clasifican» (SI, 88).

43. NIETZSCHE: *De la utilidad y los inconvenientes...*, p. 38. «El exceso de historia ha debilitado la fuerza plástica de la vida, esta ya no sabe servirse del pasado como de un alimento vigorizante. El mal es terrible, ¡y sin embargo, si la juventud no poseyese el don natural de la clarividencia, nadie sabría que es un mal y que se ha perdido un paraíso de salud!» (*ibid.*, p. 130). Lacoue-Labarthe sostiene que Nietzsche aborda la fuerza plástica de la vida desde el modelo de la práctica artística proporcionada por la escultura (Philippe LACOUÉ-LABARTHE: «Historia y *Mimesis*» (1983), *Instantanes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, 6-7, 2009, pp. 24-25).

44. De lo contrario, ocurrirá lo que Nietzsche denuncia en su capítulo V: «Vemos a gente mezquina y petulante tratar con los romanos como si fuesen sus iguales: y hurgar y escarbar en los restos de poetas griegos como si también estos *corpora* ('cuerpos') estuviesen a disposición de su disector, siendo *vilia* ('viles'), como son acaso sus propios *corpora* ('cuerpos') literarios. Suponiendo que un tal individuo se ocupara de Demócrito, siempre tengo en la punta de la lengua la pregunta: ¿y por qué no Heráclito?, ¿o Filón?, ¿o Bacon?, ¿o Descartes?, y así sucesivamente. Y por otra parte: ¿por qué un filósofo? ¿Por qué no un poeta o un orador? Y ¿por qué ha de ser un griego? ¿Por qué no un inglés, o un turco?...» (NIETZSCHE: *De la utilidad y los inconvenientes...*, p. 75).

El 'verdadero historiador', o 'genuino historiador' (*ächte Historiker*)<sup>45</sup> «ha de tener la fuerza de transformar lo que todos conocen en algo inaudito y de proclamar lo general de un modo tan simple y profundo que lo simple haga pasar por alto lo profundo y lo profundo lo simple» (SI, 88). Este verdadero historiador es al mismo tiempo para Nietzsche, 'arquitecto del futuro', tiene un sentido constructor que falta en la historia al modo hegeliano; por ejemplo, la religión queda aniquilada si es comprendida desde un punto de vista científico,<sup>46</sup> «solo quien construye el futuro tiene derecho a juzgar el pasado» (SI, 89).

Nietzsche completa la construcción del futuro y la figura del arquitecto con la idea de una nueva cultura que sustituya a la cultura débil de eunucos denunciada. Hay pues una proclamación de la necesidad de una renovación cultural de Europa, empresa para la que es preciso la intervención de una élite (apela a unos cien hombres fuertes o genios como suficiente para la tarea);<sup>47</sup> en este sentido, el 'verdadero historiador' requiere ser al mismo tiempo un 'supremo educador' que toma a los griegos como modelo. La cuestión está en conectar con el concepto griego de cultura en contraposición al latino, y la clave será la educación de la juventud alemana.<sup>48</sup> Entre las principales notas de ese concepto griego estaría

45. Friedrich NIETZSCHE: *Nietzsche Werke*, III 1, en *Kritische Gesamtausgabe*, p. 290. Foucault interpreta el 'verdadero historiador' como aquel que dispone de una contramemoria, una forma distinta del tiempo, habiendo encontrado Nietzsche su «sentido histórico» con la genealogía o *wirkliche Historie* (Michel FOUCAULT: «Nietzsche, la Genealogía, la Historia»..., p. 25). Por su parte, Vanessa Lemm proclama que la nueva concepción de la historia de Nietzsche se denomina 'contra-historia', tal vez en paralelo a la 'contra-memoria' que señala Foucault, porque revierte el flujo del tiempo, y toma a Foucault como el primero que interpretó así a Nietzsche. Esta 'contra-historia', para Lemm, sería la precursora del concepto posterior de 'genealogía' (Vanessa LEMM: «Animalidad, creatividad e historicidad»..., p. 224).
46. NIETZSCHE: *De la utilidad y los inconvenientes...*, p. 91. En otro pasaje significativo indica Nietzsche que, en Hegel, con la distinción entre la idea de cristianismo y sus múltiples e importantes formas de manifestación, se produce la aniquilación del cristianismo (*ibid.*, p. 93). Todo lo vivo necesita de un aura misteriosa, que, si se le quita, se petrifica y esteriliza (*ibid.*, p. 94). En esta lectura se puede apreciar una coincidencia del pensador de Zaratustra con lo sostenido por su amigo Franz Overbeck en *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, obra publicada en 1873; por tanto, casi a la par de la redacción de la *Segunda intempestiva*, y donde el también profesor de Basilea, cuya influencia en la teología dialéctica de Karl Barth no debe menospreciarse, muestra la incompatibilidad entre el cristianismo y cualquier teología.
47. «Elaborad en vosotros una imagen a la que ha de corresponder el futuro y deseched la superstición de ser epígonos... Si os compenetráis con la Historia de grandes hombres, extraeréis de ella un supremo mandamiento de alcanzar la madurez y de huir del yugo paralizador de la educación actual... Saciad vuestras almas leyendo a Plutarco y creyendo en sus héroes, atreved a creer en vosotros mismos. Con un centenar de tales seres humanos educados de forma no-moderna, esto es, convertidos en individuos maduros y habituados a lo heroico, ha de reducirse ahora a eterno silencio toda la ruidosa pseudoformación de este tiempo» (NIETZSCHE: *De la utilidad y los inconvenientes...*, p. 89).
48. Lacoue-Labarthe subraya el sentido político de la empresa educativa de Nietzsche en la *Segunda intempestiva* y muestra la oscilación existente en su filosofía del arte: «pero obra y orgánico son la misma palabra, y queda por saber cuál sirve de modelo para la otra, si el arte o la vida. O saber qué es lo que domina en el pensamiento de Nietzsche: una onto-zoología o una onto-mimetología» (Philippe LACOUÉ-LABARTHE: «Historia y Mimesis»..., p. 23). La expresión 'supremo educador' es destacada por Berkowitz (Peter BERKOWITZ: «La ética de la historia. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*», en *Nietzsche, la ética de un inmoralista...*, p. 63). En Nietzsche mismo, parece claro, el nuevo educador se apoyaría en la verdad de que la potencia superior y

‘aprender a organizar el caos’ (SI, 134), la armonía entre el vivir, el pensar, el aparentar y el querer a través del arte y la religión<sup>49</sup> y, en definitiva, todo ello confluye en el ‘aumento de veracidad’.<sup>50</sup>

### *La utilidad de la historia en la «época de la rememoración»*

Ricoeur defiende la utilidad de la historia en una apelación a Nietzsche advertida en *La memoria, la historia, el olvido* y en *Tiempo y narración*, obra esta última donde el autor alemán encarna para la conciencia histórica la necesidad de atender simultáneamente las dimensiones de pasado, presente y futuro. El apartado final, «El presente histórico», recoge la carga interrogativa que para Nietzsche el ahora vivo opone a la historia con dos consecuencias principales: la subordinación del saber a la vida y la mutación de la noción de historia entendida como cultura histórica.<sup>51</sup> En este sentido, la historia tiene que ver con el pasado, pero también con el presente y con el futuro. Hayden White ha sabido apreciar en Ricoeur esta nueva figura del historiador cuando indica que sería «menos especialista que combinación de estudioso del pasado, filósofo del tiempo y poeta de la representación».<sup>52</sup>

En la ‘época de la rememoración’, cuando la memoria puede aparecer en formas como memoria impedida, manipulada y obligada, Ricoeur apuesta por la historia, disciplina sobre la que mantiene una prolongada atención al menos desde 1952, habiéndose convertido en un privilegiado interlocutor de los historiadores franceses.<sup>53</sup> A nuestro juicio, en *La memoria, la historia, el olvido* desarrolla

---

decisiva es la vida más que el conocimiento (SI, X, 131). Para Ricoeur, Nietzsche, cediendo a la imagen de Schopenhauer de una ‘república de los genios’, ve a los gigantes de la historia escapando al *Prozess* de la historia y «viviendo de una intemporal contemporaneidad (*zeitlos-gleichzeitig*) gracias a la historia que permite semejante cooperación... Emerge aquí otro sentido del presente, hecho de la contemporaneidad de lo no contemporáneo» (Paul RICOEUR: *Tiempo y narración*, III, p. 988, nota). Para Lacoue-Labarthe, el modelo del genio citado por Nietzsche remite a Plutarco y sus vidas de los grandes hombres (Philippe LACOUÉ-LABARTHE: «Historia y *Mimesis*»..., p. 28), citado, como hemos comprobado, por el propio autor de la *Segunda intempestiva*.

49. Friedrich NIETZSCHE, *FP*, I, 29, referencia en nota a pie de página en la edición de NIETZSCHE: *De la utilidad y los inconvenientes...*, Tecnos, p. 34.

50. «De esa forma aprenderá por propia experiencia que, en virtud de la fuerza superior de la naturaleza moral, los griegos obtuvieron la victoria sobre todas las demás culturas, y que todo aumento de veracidad tiene que ser también una exigencia que promueva y prepare la verdadera formación: aunque esta veracidad en ocasiones dañe seriamente el prurito a la sazón imperante de disponer ya de formación (*Gebildetheit*) y por sí misma sea capaz incluso de contribuir al derrumbe de toda una cultura decorativa» (NIETZSCHE: *De la utilidad y los inconvenientes...*, pp. 134-135).

51. RICOEUR: «El presente histórico», en *Tiempo y narración*, III, pp. 981-982.

52. Hayden WHITE: «Guilty of History? The *longue durée* of Paul Ricoeur»..., p. 236. Para una lectura que incide en el lugar del presente en la historia y lleva a cabo una muy inicial recepción del texto de Ricoeur, véase Pedro RUIZ TORRES: «La historia en nuestro paradójico tiempo presente», *Pasajes*, 9 (2002), pp. 17-29.

53. Dosse cifra ese diálogo con la historia desde el texto de Ricoeur de 1952 «Objectivité et subjectivité en histoire» (republicado en *Histoire et Vérité*, París, Le Seuil, 1955) y apunta a la preocupación kantiana que lo motiva (François DOSSE: «Travail et devoir de Mémoire chez Paul Ricoeur»...

su concepción de la historia en la forma de tres condiciones: *a)* un peculiar diálogo entre filosofía e historia, *b)* la relación dialéctica entre historia y memoria y *c)* una teoría de la condición histórica adecuada a ‘nuestra modernidad’.

En primer lugar, la vinculación entre filosofía e historia viene anunciada en el acercamiento a una fenomenología de la memoria en la parte primera de *La memoria, la historia, el olvido*. En diálogo con Platón, Aristóteles, Bergson, Husserl, Freud, etc., aborda las relaciones entre memoria individual y memoria colectiva. En el aspecto epistemológico insiste en la pretensión de verdad inherente a la historia, lo que ha dado lugar a los reproches antes señalados de ‘retorno al positivismo’, pero a nuestro juicio dicha demanda tiene que ver con la delimitación de la historia en un ejercicio crítico de resonancia weberiana, que conduce a la autonomía e independencia de la ciencia histórica y por tanto a su discriminación respecto a las funciones del juez y del ciudadano. La distinción entre tres esferas importantes (ciencia, ámbito jurídico y ciudadanía), cada una de ellas con una tarea acerca de acontecimientos del pasado que afectan al presente y al futuro, permite entender entonces su oposición a la hipertrofia de la historia en la tercera parte de *La memoria, la historia, el olvido*.

Por otro lado, Ricoeur presenta la memoria y la historia en una dialéctica que hace imposible una reducción mutua, por ello trata de asumir un lugar que no limite la memoria a una simple región de la historia, ni la historia a mera prolongación de la memoria. Comparte la conciencia de este peligro con historiadores como Pierre Nora o Yosef Hayim Yerushalmi y coincide con el diagnóstico de ‘abusos de la memoria’ en nuestra época de Tzvetan Todorov. Hay una rivalidad entre ‘verdad’ y ‘fidelidad’ como pretensiones normativas inherentes respectivamente a la historia y a la memoria, por ello F. Dosse se refiere a las ‘dos tradiciones’ de que se haría eco el pensador francés y de las que postula la interrelación mutua. En esta interpretación del autor de *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, en el fondo Ricoeur apela por un lado al *logos* griego y por otro a la fidelidad judeo-cristiana,<sup>54</sup> de cuya interrelación surge la propuesta de ‘trabajo de la memoria’ como concreción de la búsqueda de una ‘memoria justa’ y no de ‘deber de memoria’ al que nuestra época tanto apela.

Se ha abierto así un frente polémico con la obra de Ricoeur, que desde el momento de la presentación de sus posiciones en La Sorbona con la conferencia «L’écriture de l’histoire et la représentation du passé»,<sup>55</sup> aparece en las críticas de Reiner Rochlitz a la noción de ‘deber de memoria’ manejada por el autor,<sup>56</sup> en

p. 61). En efecto en ese trabajo inicial, Ricoeur se ocupa expresamente de los trabajos de Marc Bloch y Fernand Braudel, entre otros autores con los que de nuevo se encuentra en su obra del año 2000 (véase la edición como «Objetividad y subjetividad en historia», en *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990, pp. 23-40).

54. François DOSSE: «Travail et devoir de Mémoire chez Paul Ricoeur»..., p. 68.

55. Paul RICOEUR: «L’écriture de l’histoire et la représentation du passé», *Annales. Histoire, sciences sociales*, 55.º año, 4 (2000), pp. 731-747.

56. «Le devoir de mémoire renvoie a une obligation morale envers les victimes. Pour être utilisée de

tanto vinculada a un «particularismo intolerante y reivindicativo»; o de Annette Wieviorka, que valora *La memoria, la historia, el olvido* como un bello y gran libro, pero aprecia su punto ciego en lo que respecta a las atrocidades del siglo XX, pues,

si la mémoire de la Shoah est peu nommée, elle est constamment présente comme un implicite: ¿quelle autre mémoire donnerait l'inquiétant spectacle du trop de mémoire ou d'abus de la mémoire? La mémoire de la Shoah, comme son histoire, est, comme toutes les mémoires et histoires, manipulée, commandée. Elle nourrit et se nourrit de l'idéologie... ¿Mais n'est-elle que cela? Car ce qui distingue le génocide des juifs des autres massacres de masse, ce n'est ni le nombre des victimes, ni la nature des organismes et des hommes qui l'ont perpétré, ni le processus de déshumanisation subi... c'est l'identité du peuple qui en fut la victime, dont l'histoire est nouée, imbriquée, à celle de l'Europe, dont elle a été amputée, dont elle souffre aujourd'hui, comme on souffre d'un membre fantôme.<sup>57</sup>

Hayden White ofrece una posición matizada de esta polémica cuestión, pues cifra en la presencia del tema de los campos de la muerte, de los grandes crímenes del siglo XX, el epicentro de la caracterización de la condición histórica de 'nuestra modernidad' de la que tendríamos que hacernos cargo, y la tarea de Ricoeur habría consistido en expandir la relación con la temporalidad (en lo que cabe apreciar afinidades con Nietzsche y la necesidad del olvido) al oponerse a una historia al servicio de la memoria y por supuesto también a las formas de memoria manipulada. Otra cosa es si la noción de 'condición histórica' asumida por el filósofo francés convierte la historia en un nuevo fundamento, tras la religión y la metafísica, según plantea White.<sup>58</sup>

En todo caso, en *La memoria, la historia, el olvido*, se señala la herencia de la religión en la historia, pero aclaremos que referida a Hegel: así, en el filósofo alemán, el concepto de historia puede ocupar el lugar asignado antes a la religión. Con el propósito de abrir un futuro nuevo, Hegel presenta ideas globalizadoras y totalizantes de la historia del mundo, pero Ricoeur no asume sus fallos, sino que más

---

façon contraignante en tant qu'instrument de pouvoir d'un groupe particulier, il faut qu'elle soit détournée de ce status. Ce qui est du, c'est la mémoire d'une exclusion à nulle autre pareille qui a des profondes racines à la fois dans le christianisme et dans le nationalisme ethnique de l'Europe, dont personne, aujourd'hui, n'est quitte» (Reiner ROCHLITZ: «La mémoire privatisée», *Le Monde*, 26 de junio de 2000).

57. Annette WIEVIORKA: «Les enjeux du travail contre l'oublié», *Le Monde*, 15 de septiembre de 2000. Un estudio bien equilibrado de las reacciones de los historiadores ante *La memoria, la historia, el olvido*, centrado en tres cuestiones: el retorno al positivismo, el abandono del deber de memoria y el diálogo crítico entre filosofía e historia, puede encontrarse en Christian DELACROIX: «Les historiens français: une réception en trompe-l'oeil?», en François DOSSE y Catherine GOLDENSTEIN (eds.): *Paul Ricoeur: Penser la mémoire*, París, Seuil, 2013, pp. 47-64. Badiou da un paso más allá de Annette Wieviorka y cifra la operación de Ricoeur en construir la independencia de la historia respecto de la memoria, para lo que pretende suprimir cualquier referencia a operativos capaces de forzar la unidad de ambos términos y excluir tanto un sujeto psicológico identificable que posibilitara una mediación, como un actor determinado como sujeto de la historia (Alain BADIOU: «El sujeto supuesto cristiano de Paul Ricoeur»..., pp. 82-83).

58. Hayden WHITE: «Guilty of History? The *longue durée* of Paul Ricoeur»..., pp. 244-245.

bien indica, por un lado, la carencia de la idea pluralidad y, por otro, el desconocimiento de las historias especiales (MHO, 401). Su propia propuesta remite a una radicalización del olvido incluso respecto a Nietzsche, lo que también se aprecia al asumir la concepción de Michel de Certeau del historiador como sepulturero (MHO, 480), uno de los matices de la 'inquietante extrañeza' de la historia (*Umheimlichkeit*) sugerida por Ricoeur: la historia como acto de sepultura (MHO, 649).

## Lo ahistórico y lo suprahistórico

Un elemento original del planteamiento de Nietzsche reside en la confrontación de lo histórico, no solo la historia tal y como se practica, sino la cultura histórica dominante (lo que incluye en su diagnóstico de enfermedad histórica), con lo ahistórico y lo suprahistórico. El autor trata estas nociones en los capítulos inicial y final de *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. En el primer capítulo presenta lo ahistórico en igualdad de condiciones con lo histórico como necesario para la salud de individuos, pueblos y culturas (SI, 39), y lo interpreta como la 'fuerza plástica' que poseen esas entidades de manera diferenciada.

Quiero decir de esa fuerza de desarrollarse específicamente a partir de sí mismo, de transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, de cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas. Hay personas que poseen esta fuerza en grado tan bajo que, como consecuencia de una sola vivencia, de un solo dolor, en particular de una única injusticia sutil, se desangran irremisiblemente, como de resultas de un levísimo rasguño; y las hay invulnerables a los más salvajes y terribles contratiempos y aun a los actos de su propia maldad, a tal punto que en medio de ellos, o poco después, alcanzan un pasable bienestar y una especie de conciencia tranquila.<sup>59</sup>

De esta noción de lo ahistórico podemos resaltar su componente estético vinculado a la idea de 'mímesis', como se propone en la lectura de Lacoue-Labarthe,<sup>60</sup> pero no debe olvidarse que tiene un acento natural y moral. Además, el grado de fuerza plástica y de salud del individuo debe vincularse a saber limitarse a un horizonte determinado (SI, 39). En el capítulo X de la *Intempestiva*, lo ahistórico emerge junto a lo suprahistórico como antídoto contra lo histórico (SI, 130). La vida aparece entonces superior al conocimiento en el planteamiento por Nietzsche de la relación entre ambos elementos, que denota su pertenencia al 'giro práctico' de la filosofía que también sucede en Marx o Kierkegaard. Lo ahistórico se descubre en este capítulo como el arte y la fuerza de ser capaz de olvidar y encerrarse en un horizonte limitado (SI, 131).

59. NIETZSCHE: *De la utilidad y los inconvenientes...*, p. 38.

60. Philippe LACOUÉ-LABARTHE: «Historia y Mímesis»..., p. 27.



El lugar del concepto de lo suprahistórico en el autor ha sido interpretado de manera diversa, como se aprecia en los ejemplos de Michel Foucault, Hayden White o Vanessa Lemm. Así, mientras que en *Metahistoria* se indica que Nietzsche defiende los puntos de vista suprahistórico y ahistórico y que el antídoto contra la enfermedad histórica es la historia misma,<sup>61</sup> Lemm insiste en que Nietzsche rechaza tanto la perspectiva suprahistórica de la vida como la histórica,<sup>62</sup> lo que a nuestro juicio no refleja bien la posición de la *Segunda intempestiva*, pues allí se expresa un equilibrio entre lo histórico y lo ahistórico y no un rechazo de lo primero, ni tampoco de lo suprahistórico, pues este es considerado como uno de los antídotos contra lo histórico. En palabras del propio autor: «Llamo suprahistóricos a los poderes que desvían la mirada del devenir y la dirigen hacia aquello que confiere a la existencia el carácter de lo eterno e inalterable, hacia el *arte* y la *religión*» (SI, 131). A propósito de esta definición, Nietzsche contrapone arte y religión, por una parte, a ciencia, por otra.<sup>63</sup>

La dilucidación de qué hay de lo ahistórico y lo suprahistórico en Ricoeur, tal vez sorprenda que en absoluto resulta ajeno a esta problemática, sino que más bien encierra un diálogo implícito con Nietzsche y, en primer lugar, sostiene una posición de ‘extrañeza histórica’, que Hayden White ha juzgado muestra de la coherencia a lo largo de toda su producción («the *longue durée*»), por lo que cabe estimar *La memoria, la historia, el olvido* como *summa* de su pensamiento. La cuestión precisamente reside en esa presencia de la paradoja y el misterio de la existencia humana (ya advertida en las primeras publicaciones en diálogo con Gabriel Marcel y Karl Jaspers), que se traslada a la condición histórica de ‘nuestra modernidad’ en su último gran libro.

El principio de conexión con lo ahistórico, cifrado por Nietzsche en la relación entre el saber y la vida (y olvido), aparece en la lectura efectuada en *La memoria, la historia, el olvido* sobre el filósofo alemán, pero de modo más preciso cabe vincularlo con la teoría del ‘hombre capaz’ desarrollada en *Sí mismo como*

61. WHITE: «Nietzsche: la defensa poética de la historia en el modo metafórico», en *Metahistoria*, p. 218.

62. LEMM: *Filosofía animal...*, p. 218. Lemm interpreta que lo suprahistórico está vinculado con la perspectiva metafísica de la vida y por tanto debe considerarse como algo rechazado por Nietzsche, como en cierta forma ya propuso Foucault, a quien Lemm cita como antecedente de su posición («Animalidad, creatividad e historicidad», en *La filosofía animal de Nietzsche...*, p. 252, nota 14). Frente a la visión de Nietzsche en la *Segunda intempestiva*, Lemm acentúa que la posición del autor sería perecer en el olvido de sí mismo, el perecer en la búsqueda de nuestros objetivos (*ibid.*, p. 254, nota 24).

63. «La *ciencia* –que es la que hablaría de venenos– ve en esa fuerza y esos poderes, fuerzas y poderes enemigos, pues solo reputa verdadera y justa, es decir, científica, la consideración de las cosas que ve en todas partes algo devenido, algo histórico, y en parte alguna un ente, un algo eterno; vive en íntima contradicción con los poderes eternizantes del arte y de la religión, del mismo modo que odia el olvido, la muerte del saber, y que trata de anular todo lo que limita el horizonte y proyecta al ser humano en un mar de ondas de luz infinitamente ilimitado, el mar del conocido devenir» (NIETZSCHE: *De la utilidad y los inconvenientes...*, p. 131. Para un planteamiento matizado acerca de la posición de Nietzsche sobre la religión, véase Remedios ÁVILA CRESPO: «Nietzsche, psicólogo de la religión», *Pensamiento*, vol. 69, n.º 259 (2013), pp. 257-274).



otro, que debemos suponer en la base de la reflexión sobre la historia en la obra del año 2000. El objetivo de Ricoeur, y esto nos parece muy importante, desde la 'verdad' de la disciplina histórica y la 'fidelidad' de la memoria, reside en permitir un sujeto capaz de seguir actuando, persiguiendo la interrelación entre pasado, presente y futuro propia de la condición histórica.

Otra cuestión es la de lo suprahistórico, el papel del arte y de la religión en Ricoeur. Dejando aparte el primero, del que un acercamiento parcial se encuentra en la teoría de la 'mímesis' de *Tiempo y narración*, el diálogo con la tradición religiosa es una de las señas más características de su pensamiento a lo largo de toda su trayectoria. Así, en el célebre texto sobre los maestros de la sospecha de su *Freud. Una interpretación de la cultura*, indica la doble versión de hermenéutica de la sospecha (con su faceta de desmitificación) y hermenéutica de la acogida, con la restauración de sentido. Pero el aspecto más polémico en la recepción de *La memoria, la historia, el olvido* ha sido la posición en relación con el perdón y al olvido, destacados en la lectura de Badiou y con mayores matices en la de Hayden White.

Para Alain Badiou, el tratamiento del perdón, con las valoraciones que implica, sobre todo la separación o no entre el acto y el sujeto, tiene que ver con la disputa entre Ricoeur y Derrida por hacerse con la hegemonía en el ámbito del «campo democrático» en una pugna judeo-cristiana.<sup>64</sup> Por su parte, Hayden White, aunque resalta la dimensión cristiana, específicamente paulina, del amor en Ricoeur, y sugiere entender *La memoria, la historia, el olvido* como una 'antropodicea', una justificación de la justicia humana,<sup>65</sup> al mismo tiempo acoge el reproche al filósofo francés (presente también en Dominic LaCapra), expresado en su momento por Norman G. Brown acerca de *Tiempo y narración*, que 'nunca va demasiado lejos' y que según White hoy habría dicho a propósito del volumen del año 2000: 'no es suficientemente mesiánico'.<sup>66</sup>

Como vemos, son dos interpretaciones diferentes las que encontramos en Badiou y White, pero hemos de comprender en todo caso que Ricoeur aborda el tema del perdón (referencia significativa de Badiou), en términos del 'perdón difícil', como una cuestión espinosa; además, su epílogo debe tenerse en cuenta por constituir una parte muy relevante dentro del libro (como también ha subrayado Jean-Marie Schaeffer). Es posible que Badiou no haya tomado en

64. Según Badiou, Ricoeur intenta obtener «la victoria de la visión cristiana del sujeto histórico contra la que hoy se impone cada vez más y que es de proveniencia principalmente, pero no únicamente, judía» (Alain BADIOU: «El sujeto supuesto cristiano de Paul Ricoeur»..., p. 81). El 'gran libro de Ricoeur', en expresión de Badiou, debe entenderse en la «guerra abstracta» por la «dirección espiritual del campo democrático» (*ibid.*, p. 82). Para White, por su parte, el perdón constituye tanto el punto clave como el *telos* y el *eschaton* del libro (Hayden WHITE: «Guilty of History? The *longue durée* of Paul Ricoeur»..., p. 241).

65. *Ibid.*, p. 235, que en consecuencia encuentra coherente la preocupación por una ética del cuidado y una política de la responsabilidad dentro de la visión de la historia de Ricoeur.

66. *Ibid.*, p. 249.

cuenta la coincidencia con Nietzsche que puede haber en el propio tratamiento de Ricoeur. Al respecto, Vanessa Lemm, que se ha ocupado de varias versiones del perdón en Nietzsche, en relación tanto con Hannah Arendt como con Jacques Derrida, se pregunta: «¿A qué llamamos perdonar?», «¿qué cosa requiere perdón?» y «¿quién pide perdón?»,<sup>67</sup> y con respecto a la noción de 'don' de Derrida critica que se identifique con la tradición judeo-cristiana (como vemos que Badiou mantiene al menos en parte), y acaba contraponiendo la visión nietzscheana del perdón vinculada al olvido animal, que, como hemos visto, sostiene la autora, frente a la de *La condición humana*, que lo sugiriera como facultad del intelecto humano que refleja una capacidad para la memoria.<sup>68</sup>

Pero la propia lectura de Ricoeur, más allá de las interpretaciones de Badiou y de White, puede ser percibida en lo que tiene de diálogo con otros autores, como Karl Jaspers y su célebre ensayo sobre la culpa, donde remite la experiencia del perdón al papel de las instituciones jurídicas y políticas; con Hannah Arendt, en su vinculación entre perdón y promesa como condiciones morales de la política; o con la distinción entre el agente y su acto en Jacques Derrida, sobre la que Badiou centra su comentario crítico al advertir que hasta ese apartado final no aparece en *La memoria, la historia, el olvido* el tema del 'sujeto' en la dialéctica de memoria e historia, siendo la separación entre el acto y el sujeto el rasgo crucial del libro.<sup>69</sup>

Badiou ha insistido en la sobredeterminación cristiana de la cuestión del perdón,<sup>70</sup> pero no advierte la coincidencia con Nietzsche, siempre tan presente en Ricoeur, por ejemplo en las páginas del epílogo de la obra del año 2000, en las que se vincula el 'olvido feliz' con la condición del olvido como 'inhibición activa' en Nietzsche, citado literalmente, es decir, como «facultad positiva en el sentido más riguroso del término» y no mera 'vis inertiae'. El poder del olvido «lo sabemos por gracia de la memoria», «en los casos en que se trata de prometer», en que se suspende el olvido.<sup>71</sup>

67. Vanessa LEMM: «Donar y perdonar en Nietzsche y Derrida», *Pensamiento*, 250 (2010), p. 963.

68. LEMM: «Donar y perdonar en Nietzsche y Derrida»..., p. 971.

69. Badiou cree advertir la elegancia de Ricoeur en el tratamiento de ese tema y sugiere la paradoja de que el fin político se juegue en esas páginas sobre el perdón (Alain BADIOU: «El sujeto supuesto cristiano de Paul Ricoeur»..., p. 84).

70. Ricoeur se resiste a ser considerado como un filósofo cristiano y lo matiza de la siguiente forma: «No soy un filósofo cristiano, como pretende el rumor circulante, en un sentido voluntariamente peyorativo y hasta discriminatorio. Soy, por un lado, un filósofo a secas, y aun un filósofo sin absoluto preocupado por, consagrado a, versado en la antropología filosófica, cuya temática general puede ponerse bajo el encabezado de la antropología fundamental. Y, por otro, un cristiano de expresión filosófica, así como Rembrandt es un pintor a secas y un cristiano de expresión pictórica, y Bach, un músico a secas y un cristiano de expresión musical» (Paul RICOEUR: *Vivo hasta la muerte seguido de Fragmentos*, México, FCE, 2008, p. 85).

71. En el pasaje de *La genealogía de la moral* y recogido en RICOEUR: *La memoria, la historia, el olvido...*, p. 652, se dice también: «en estos casos determinados se puede hablar no solo de facultad sino también de voluntad de no olvidar, "voluntad que persiste en querer lo que una vez quiso, en realidad, de una memoria de la voluntad"» (de nuevo en cita literal de *La genealogía de la moral*, en *ibid.*, p. 653).

Ricoeur, en definitiva, ensancha y especifica el papel del olvido en Nietzsche no solo por la diferenciación entre olvido y perdón (MHO, 633), sino también por la apreciación de variedades de olvido (olvido por destrucción de huellas y olvido de reserva, ante todo), por los diversos tipos de huella de que cabe hablar (escrita, psíquica y cerebral o cortical) (MHO, 542) y, así mismo, por el planteamiento de un posible arte de olvido del que elucida tres pistas: como ‘técnica del olvido’ en simetría con el ‘ars memoriae’ de Francis A. Yates, lo que intenta Harold Weinrich (MHO, 654); como ‘retórica de la extinción’ en el trabajo de olvido sugerido por Marc Augé, y, finalmente, en la forma del ‘olvido inactivo’ tematizado por Kierkegaard, lo que entroncaría con la enigmática sentencia final de *La memoria, la historia, el olvido*, tras el epílogo.<sup>72</sup>

Podemos concluir este trabajo con tres breves observaciones: en primer lugar, la actualidad que sigue manteniendo la *Segunda intempestiva*, pues de ella se han derivado interpretaciones bien diferentes pero significativas, como las de Michel Foucault, Hayden White, Philippe Lacoue-Labarthe o Vanessa Lemm, entre los estudiosos que hemos considerado en el presente trabajo, en cuyo contexto también nos parece potente la rehabilitación de la obra de 1874 llevada a cabo por Paul Ricoeur.

En segundo lugar, la importancia que tiene para el propio Ricoeur su diálogo con Nietzsche, como hemos intentado evidenciar. Por tanto, asumirla puede ampliar la hermenéutica de *La memoria, la historia, el olvido*, lo que no ha sido tenido en cuenta expresamente en posicionamientos críticos como los de Hayden White o Alain Badiou, tampoco en interpretaciones más próximas como las de Roger Chartier o François Dosse. El debate con Nietzsche supone a nuestro juicio una aportación muy sobresaliente de matices significativos.<sup>73</sup>

Finalmente, es posible entender las diferencias entre Nietzsche y Ricoeur por las distintas sensibilidades que representan y también por su contextualización en diferentes fases de la modernidad, aunque en algún sentido cabe unirlos en su vinculación con la posmodernidad si fuesen plausibles a la vez las interpretaciones de Gianni Vattimo de que Nietzsche supone la entrada en la posmodernidad<sup>74</sup> y de Hayden White de situar a Ricoeur «después de la muerte de Dios y de

72. «En la historia, la memoria y el olvido. En la memoria y el olvido, la vida. Pero escribir la vida es otra historia. Inconclusión» (RICOEUR: *La memoria, la historia, el olvido...*, p. 659).

73. Desde esta indicación se podría presentar alguna consideración respecto a la idea de White en su contraposición entre Ricoeur y Michael Oakeshott a propósito de la distinción entre ‘pasado histórico’ y ‘pasado práctico’ (Hayden WHITE: «Guilty of History? The *longue durée* of Paul Ricoeur»..., pp. 249-250): posiblemente para Oakeshott se trata de dos tipos de pasado, mientras que la tarea de Ricoeur habría consistido en repensar esa distinción.

74. Para Vattimo, entre la *Segunda consideración intempestiva*, que ya preconiza la salida de la modernidad, y *Humano, demasiado humano*, con la muerte de Dios, se encontraría el nacimiento de la posmodernidad en filosofía (Gianni VATTIMO: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura moderna*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 148).

la metafísica».75 Ambos pensadores tendrían en común haberse hecho cargo del desarrollo de la modernidad y buscado caminos de salida ante los problemas presentados. En el caso de Ricoeur, lógicamente el papel del Holocausto debe ser un elemento central de su comprensión de 'nuestra modernidad', con sus crímenes característicos. Las coincidencias entre Nietzsche y Ricoeur irían más allá de lo que una fácil contraposición entre juventud y madurez pudiera inferirse de los respectivos periodos de su vida en el momento de redacción de la *Segunda intempestiva* y *La memoria, la historia, el olvido* y de la explícita apelación a la juventud por parte de Nietzsche en su proyecto de nueva cultura.

75. Hayden WHITE: «Guilty of History? The *longue durée* of Paul Ricoeur»..., p. 242. Para White, el enlace entre lo no histórico y la modernidad constituye uno de los movimientos más interesantes del pensamiento de Ricoeur, que lo coloca en medio de la polémica sobre la posmodernidad.

.....  
ÁNGEL PRIOR OLMOS es doctor en Filosofía por la Universitat de València y catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia. Ha publicado, entre otros títulos, *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx, Axiología de la modernidad. Ensayos sobre Ágnes Heller, Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, así como *Ágnes Heller and Hannah Arendt: A Dialogue* (2018, junto con Ángel Rivero). En algunas de sus últimas publicaciones, en las que se interesa por el problema de la violencia, aborda la presencia de Max Weber en el pensamiento contemporáneo, haciéndose eco de los debates que Georg Lukács, Dietrich Bonhoeffer, Hannah Arendt y Ágnes Heller, entre otros, mantuvieron con el profesor de Heidelberg.