

NIETZSCHE Y EL OLVIDO DEL ANIMAL¹

Vanessa Lemm

Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, Chile
Vanessa.lemm@udp.cl, victorludwig2@cs.com

ABSTRACT: *This essay presents a reading of Nietzsche's second Untimely Consideration and the second essay of his On the Genealogy of Morals that reevaluates the importance of animal forgetfulness in Nietzsche's conception of history and politics. On my account the insight in the value of animal forgetfulness allows Nietzsche to redefine memory as an artistic force, and historiography as an art of interpretation. This article relates this insight to the relation between politics and the promise in the second essay of On the Genealogy of Morals, arguing that here the rediscovery of the value of animal forgetfulness allows Nietzsche to redefine politics as a realm in which the animality of the human being can take on a creative and productive role exemplified by the promise of the sovereign individual instead of being considered as an object of domination.*

KEY WORDS: *Forgetfulness, Animality, Nietzsche, Memory and Promise.*

INTRODUCCIÓN

El título de este artículo "Nietzsche y el olvido del animal" se puede entender en dos sentidos diferentes. Por un lado Nietzsche identifica el ser humano como un animal, diciendo que el "ser" del humano es un "ser animal". Pero, según Nietzsche, esta animalidad del hombre no ha sido todavía reconocida (*nicht festgestellt*). Esta falta de reconocimiento también tiene por consecuencia que el animal humano es un ser en devenir, un ser en búsqueda de su ser, un ser humano in-determinado. Lo que caracteriza el ser humano es entonces este olvido del animal, este olvido de su animalidad. Nietzsche ve en este olvido uno de los principales problemas no sólo de la cultura moderna, sino en términos generales de la metafísica occidental y, por supuesto, de la moral cristiana. Tanto la filosofía occidental como la moral judío-cristiana no sólo niegan o no reconocen la animalidad del ser humano, sino que también ven en la animalidad una amenaza a la humanidad, a su civilización, a su organización política y social. Sólo el ser humano que sobrepasa su animalidad, que la domina,

NIETZSCHE AND THE ANIMAL OBLIVION

RESUMEN: Este ensayo presenta una lectura de la segunda *Consideración intempestiva* y del segundo ensayo de *La genealogía de la moral* que revaloriza la importancia del olvido animal en la concepción de la historia y de la política propuesta por Nietzsche. En mi interpretación, el reconocimiento del valor del olvido animal permite a Nietzsche redefinir la memoria como una fuerza artística y la historiografía como un arte de la interpretación. Este artículo conecta esta intuición con la relación entre política y promesa establecida por Nietzsche en el segundo ensayo de *La genealogía de la moral*, argumentando que el descubrimiento del valor del olvido animal permite a Nietzsche redefinir la esfera de la política como una esfera en la cual la animalidad del ser humano puede tomar un rol creativo y productivo ejemplificado por la promesa del individual soberano en vez de ser considerado como un objeto de dominación y explotación.

PALABRAS CLAVE: Olvido, animalidad, Nietzsche, promesa, memoria.

puede acceder a la verdadera libertad humana, la justicia, la moralidad y la belleza. Contra la tradición occidental Nietzsche re-evalúa la importancia y el significado de la animalidad del hombre, llegando a la conclusión que sólo una afirmación de la animalidad puede salvar la humanidad del nihilismo, de la negación de la vida tal como el lo ve ejemplificado en la moral judío-cristiana y en la metafísica occidental². La animalidad del ser humano no es una amenaza, sino una fuente de fuerza artística, creadora de una nueva cultura por venir.

Una manera en la cual se manifiesta esta afirmación de la animalidad en la obra de Nietzsche es a través de su tratamiento del olvido del animal. Esto me lleva al segundo sentido del título de mi artículo "Nietzsche y el olvido del animal". En este sentido el olvido del animal significa una fuerza del animal, un poder que define el olvido animal en contraposición a la memoria humana. Nietzsche nos dice que en tanto animales sabemos cómo olvidar y en tanto humano hemos aprendido gracias a procesos de civilización cómo recordar, cómo no olvidar, hemos cultivado

una memoria, una verdadera memoria humana, tal vez demasiado humana.

El objetivo de mi artículo es de ofrecer una lectura de dos textos, de la segunda *Consideración intempestiva* y de *La genealogía de la moral* con respecto a los dos sentidos de la noción del olvido del animal en Nietzsche. En la segunda *Consideración intempestiva* Nietzsche nos introduce en la fuerza animal del olvido a fin de mostrar como y de que manera el tratamiento de esta fuerza de olvidar tiene por finalidad el sobrepasar formas de cultura moderna que son inherentemente nihilistas y decadentes. Voy a tratar de mostrar como en la segunda *Consideración intempestiva* Nietzsche vuelve al olvido animal para subvertir las formas de cultura y de educación de su presente. Éstas entendían la educación histórica en términos de una acumulación de saber histórico, fáctico y científico. Nietzsche en vez propone una nueva manera de hacer historia y por ende de educar y cultivar la juventud, una manera que estimule la creatividad y la capacidad crítica de la juventud.

En *La genealogía de la moral*, me voy a concentrar sobre los pasajes dedicados al individuo soberano y al privilegio de hacer promesas. Interesantemente, Nietzsche empieza este pasaje recordando la importancia de lo que el llama el "olvido activo" (GM II, 1). Yo voy a argumentar, que el olvido en cuestión es el olvido animal y que sólo la promesa puede ser soberana, volverse en una promesa en la cual uno pueda confiar cuando establece una relación positiva con el olvido animal. Aquí hay que recordarse que en la historia del pensamiento político la promesa tiene la función privilegiada de fundar una asociación política, tal como la polis griega, tal como el estado moderno. En mi interpretación, lo que propone Nietzsche entonces a través de su concepción de la promesa, una promesa que no se dirige contra el olvido animal sino que nace de la animalidad, es una nueva manera no sólo de fundar, sino también de mantener una asociación política.

I. MEMORIA Y OLVIDO: EL RETORNO DEL ANIMAL

En la recepción contemporánea de la segunda *Consideración intempestiva*, intitulada "De la ventaja y desventaja de la historia por la vida", los estudiosos de Nietzsche han tendido a subrayar la noción de la memoria dejando de

lado a la cuestión del olvido³. En contraste con esta tendencia, estimo que mi interpretación es novedosa porque se halla centrada en el olvido y no en la memoria. La tesis que pretendo defender aquí es que la originalidad del texto de Nietzsche reside en que el olvido animal es postulado como anterior a, y más fundamental que, la memoria humana; en otros términos, que la vida es radicalmente histórica porque es radicalmente olvido⁴. El olvido entonces antecede a la memoria porque quien recuerda lo hace gracias a que puede olvidar. De este modo, lo que hace a la historicidad del animal-humano no es su memoria, como suele pensarse, sino su olvido.

Asimismo, puesto que los estudiosos de Nietzsche han tendido a rendir tributo a la memoria, a menudo han pasado por alto el rol central que juega el olvido en su concepción de la historiografía entendida como el arte de la interpretación⁵. En mi lectura de la relación entre animalidad e historicidad, la transformación de la historia en un arte de la interpretación depende de un retorno del olvido animal. Nietzsche confronta a la memoria con el olvido animal para provocar una nueva conciencia y autoconciencia en el ser humano que pueda guiarlo, en primer lugar, a autoafirmarse como animal, como un ser histórico y tendiente al olvido; y, en segundo lugar, para que identifique en su memoria una fuerza creadora de vida. La perspectiva del olvido animal revela que la memoria es una fuerza artística (*Kunsttrieb*) y que en consecuencia la historiografía debe ser entendida como un arte (*Kunstwerk*) dedicado a las interpretaciones y no como una ciencia (*Wissenschaft*) preocupada por la representación fáctica del pasado.

En el siglo del historicismo, basado en la creencia de que la historia debe dedicarse a la reconstrucción fáctica del pasado, ya sea en la forma de una narrativa *a priori*, de una ciencia positivista, o de una representación realista de la historia, el argumento "intempestivo" de Nietzsche de que la historia es un arte que no es fiel a los hechos propone un debate sobre la cuestión del valor científico de las ciencias humanas que todavía nos es contemporáneo. En este debate, las ciencias históricas y naturales son tratadas tradicionalmente por separado, porque se las considera intrínsecamente distintas, basadas en métodos científicos diferentes. Las primeras son entendidas como parte de las ciencias humanas y sociales, las segundas, como parte de las ciencias naturales y matemáticas. Nietzsche, por su parte, trata a las ciencias históricas y naturales en con-

junto porque considera que ambas se basan en un malentendido fundamental, en la creencia de que la vida puede volverse transparente a través de explicaciones racionales que reproducen objetivamente la forma en que el mundo es en realidad. Nietzsche sostiene que cualquier ciencia, sea histórica o natural, tiene que abandonar su "objetividad" y conformarse con interpretaciones hipotéticas. Sólo de esta forma las ciencias humanas y naturales pueden ser verdaderamente científicas y objetivas. La originalidad del enfoque de Nietzsche plantea el interrogante de hasta qué punto puede hallarse una historia realmente efectiva en los trabajos del artista más que en los del historiador, aun si este último es artístico y no científico⁶.

En la segunda *Consideración intempestiva*, Nietzsche no aborda a los animales de la misma forma que el científico que desea saber más sobre ellos, sino a la manera del poeta que imagina la vida de los animales y cuyos pensamientos son imaginarios, ilusorios y fantásticos más que científicos, racionales y verdaderos⁷. No es casualidad entonces que el texto de Nietzsche empieza con la imagen del ganado pastando que ignora el significado del hoy y del ayer y que, anclado al momento, no siente ni aburrimiento ni melancolía, fuera inspirada por el poeta Leopardi (KSA 1, p. 248, HL 1)⁸. El imaginario animal de Nietzsche plantea la pregunta de hasta qué punto la historia que se entiende a sí misma como ciencia no debería, siguiendo al propio Nietzsche, dejarse inspirar por imágenes e ilusiones, dejarse llevar por el olvido y devenir arte, es decir, un arte de la interpretación. Y de hasta qué punto no son los sueños, ilusiones e imágenes, más que la verdad y el conocimiento, quienes realzan y fortalecen en su condición de portadores de vida futura⁹. Asimismo, y finalmente, la historia y la memoria devenidas arte parecen estar ligadas, desde el comienzo del texto, al "devenir animal" del ser humano¹⁰.

Nietzsche continúa el imaginario animal del poeta y presenta, desde una distancia irónica, la figura del ser humano, de su trágico padecimiento en un mundo de la memoria mientras contempla la idílica felicidad del animal en un mundo de olvido. Admirando secretamente a los animales, a su armoniosa comunión con la naturaleza, envidioso de su perfección, de su honestidad, belleza e inocencia, los humanos anhelan vivir felizmente como los animales. Sin embargo, como se encuentra preso en un mundo de memorias y de la memoria, la felicidad del olvido ani-

mal parece siempre inaccesible para aquel animal que ha aprendido a ser humano, a recordar, a hablar y razonar y que ha olvidado cómo ser animal, a olvidar, a permanecer en silencio, a sentir y a intuir. Comparada con la felicidad animal, la felicidad humana puede ser, en el mejor de los casos, una ficción de alegría, una ilusión y un simulacro de felicidad animal. La reconstrucción que hace Nietzsche del imaginario animal de-centra el orgullo del ser humano en su distinción humana y demasiado humana y problematiza el imaginario humano del mundo. Desde esta perspectiva dislocada, el poseer memoria ya no sienta las bases de la superioridad humana sobre el olvido animal, sino que en realidad hace a los humanos más débiles y más incapaces de generar el tipo de vida que desean.

Sin embargo, Nietzsche no prescribe abstenerse totalmente de la historia y de la memoria para oponerse al "conflicto, sufrimiento y hartazgo" provocado por el "fue" (KSA 1, p. 249/HL 1). Por el contrario, Nietzsche se manifiesta a favor del refinamiento de la sensibilidad histórica del ser humano, de su devenir más receptivo al valor y significado del olvido animal para la vida. Sólo cuando el animal humano aprenda nuevamente a olvidar y a devenir animal podrá superar el abismo entre la levedad del ser de los animales y la tragedia del devenir del animal humano. En lugar de establecer una nueva jerarquía en favor del olvido, Nietzsche disuelve cualquier tipo de ordenamiento jerárquico entre humanos y animales, entre memoria y olvido, y restablece a ambos como necesarios para el devenir de la vida humana. Desde esta perspectiva, el devenir humano no es simplemente un movimiento de alejamiento y reacción contra el animal sino que requiere un retorno de y hacia el animal, de y hacia el olvido como una fuerza indispensable para la vida humana y su devenir. Sin embargo, la pregunta sigue en pie: ¿de qué manera el olvido puede hacer posible a la memoria? ¿De qué manera lo a-histórico puede engendrar lo histórico?

Partiendo desde la perspectiva de la vida, Nietzsche sostiene que el olvido no es una fuerza que inhibe a la memoria, sino que se halla activamente involucrado en el devenir de la memoria¹¹. La memoria no se opone al olvido animal sino que representa una participación en ese olvido. Cuando la memoria es opuesta radicalmente al olvido puede generar un pasado que socava el devenir de la vida. Sin embargo, cuando la memoria se involucra en el olvido establece una relación con el pasado que enriquece a la vida. De

este modo, Nietzsche propone una nueva forma de la memoria que no es antitética al olvido. En primer lugar, Nietzsche cree que el involucrarse en el olvido permitiría que la memoria fuese re-dirigida hacia el futuro en lugar de hacia el pasado. En segundo lugar, él sostiene que es sólo mediante esta función de abrir el futuro que la historia puede convertirse en valiosa para la vida humana (KSA 1, p. 271/HL 1).

Nietzsche llama a esta nueva concepción de la historia "contra-histórica", porque revierte el flujo del tiempo¹². De acuerdo al nuevo significado de la historia, ésta es aquello que transforma a las contingencias pasadas en necesidades futuras. La contra-historia encuentra necesidad no en lo que fue y es, sino en lo que podrá ser y devenir en el futuro. Según esta perspectiva, el pasado no es algo que debe aceptarse resignadamente como dado sino que debe ser formado y transformado, interpretado y re-interpretado hasta que satisfaga los términos que le fueran establecidos. La contra-historia revela que en el principio están los sueños y las ilusiones, y no la verdad; que el pasado es ilusorio y contingente más que fáctico y necesario. De este modo, la contra-historia libera el potencial creativo del animal humano para producir un pasado a partir del cual pueda proyectarse, en oposición a un pasado del que pueda ser derivado (KSA 1, p. 270/HL 3). La contra-historia libera la creatividad del animal humano de las ataduras de una perspectiva demasiado histórica del pasado. Permite al animal humano experimentar sus fuerzas vitales no como racionales y morales, sino como creativas y artísticas¹³. En la contra-historia, la memoria y el olvido se convierten en fuerzas de superación comprometidas con el devenir de vida futura y no con la preservación de la vida pasada. La memoria y el olvido representan un retorno al pasado que no es un retorno al origen entendido como verdadero y necesario –a ser imitado y admirado– sino que apunta a un número infinito de formas de diferir del pasado, de recomenzar su comienzo.

La concepción contra-histórica de la historia, de una historia que sabe cómo olvidar partes del pasado por el bien del futuro, subvierte a un entendimiento de la historia que pretende recordarlo todo para lograr un mayor conocimiento del pasado¹⁴. Esta idea lleva a Nietzsche a pensar que la historia al servicio de la vida es un arte y no una ciencia, y que el impulso que da forma y transforma al pasado es un impulso artístico y no epistemológico. Así,

los artefactos de la historia deben afirmarse como interpretaciones más que como hechos, y la memoria debe afirmarse como una fuerza de la ilusión y de la imaginación más que como un instrumento de conocimiento y verdad¹⁵. Nietzsche nos alerta acerca de la cultura científica porque ésta niega que la creatividad sea esencial para la historia y para la vida (KSA 1, p. 330/HL 10).

Lo artístico, en contraposición a lo científico, alude a una actividad del olvido hecha posible en ausencia de razón y conciencia. Nietzsche describe a la historicidad como algo que acecha y señala que la memoria y el olvido no son capacidades que se hallan bajo el control consciente del ser humano. Como afirma Nietzsche en un texto posterior, está más allá del poder de la voluntad del ser humano el determinar cuándo recordar y cuándo olvidar: "no depende de nosotros el acordarnos de algo en el momento que queremos" (KSA 3, p. 117/D 126) Y además, "tal vez uno quiere olvidar algo, pero no lo puede olvidar" (KSA 3, p. 150/D 167).

El acecho de la historia inquieta a quienes la abordan de manera científica porque los empuja hacia los límites de su propia racionalidad. El pasado se resiste a ser presa de la memoria científica. El acecho de la historia pone en cuestión la posibilidad de un dominio del pasado por medio de la razón y de la conciencia histórica. En concreto, el acecho de la historia amenaza directamente a la visión del mundo de los historiadores científicos. En contraste, los historiadores artísticos hallan en las contingencias del tiempo una fuente de fortaleza, un desafío a sus virtudes y al refinamiento de su sensibilidad histórica. Los historiadores artísticos no confunden a la memoria con el acto voluntario y consciente de hacer presente el pasado. La memoria artística no se constituye como un medio de sujeción y dominio. Por el contrario, los historiadores artistas consideran que es el pasado el que irrumpe frente a la memoria, más allá de su control. El recuerdo se ve sorprendido por aquello que excede su capacidad de comprensión. La memoria artística se convierte en una forma de atención y cuidado, en una disposición a aprehender el pasado cuando éste viene a su encuentro. Significa, al mismo tiempo, ir al encuentro del pasado y ser encontrado por el pasado; implica tanto un retorno *al* pasado como un retorno *del* pasado. Los historiadores artistas acogen con agrado el retorno del olvido animal como una fuerza que mejora su capacidad para comprender el significado del pasado.

Para Nietzsche, el historicismo moderno produce: "ni humanos, ni dioses, ni animales, pero artefactos de la educación histórica", "machinas para pensar, escribir y hablar" (KSA 1, pp. 282 y 283/HL 5)¹⁶. En contraposición al impacto destructivo, en la vida y la cultura modernas, de la historia entendida como ciencia, Nietzsche pretende recuperar el olvido del animal con la intención de liberar a aquellos que han sido alienados de la posibilidad de volver a ser humanos por culpa de su educación histórica (KSA 1, p. 332/HL 10). Sólo podrá llamarse específicamente humana a una forma de la historia que haga posible el surgimiento de una cultura prometedora hacia el futuro, cuya educación sea una liberación más que una sofocación: una historia artística y ligada al olvido (KSA 1, pp. 324-334/HL 10, e ib., p. 341/SE 1). Nietzsche coincide con el científico académico (*wissenschaftliche Gelehrte*) en que la historia es necesaria para la vida, pero también cree que la historia, si es que pretende convertirse nuevamente en portadora de vida futura, debe superarse a sí misma y dejar de entenderse como ciencia pura para adoptar un status de arte: "Es preciso sólo si la historia se puede convertir en una obra de arte, es decir, si puede devenir una pura forma artística (*reines Kunstgebilde*), que puede conservar los instintos y hasta despertarlos" (KSA 1, p. 296/HL 7). Para que la era del historicismo pueda ser superada hacia una "nueva era", una era "poderosa" y "original" que promete "más vida" (KSA 1, p. 306/HL 8), la historia debe volverse contra sí misma.

El propio Nietzsche emprende esta superación artística y contra-histórica cuando intenta recuperar aquello que ha sido olvidado y re-introduce en la era moderna la sensibilidad a-histórica y animal de los griegos. El retorno de los griegos pretende dar un vuelco desde una historia saturada de conocimiento hacia una historia rebosante de creatividad¹⁷. El ejemplo de los griegos, al igual que el del olvido animal al comienzo de la segunda *Consideración intempestiva*, pretende mostrar que es la sensibilidad a-histórica animal la responsable de la grandeza de la cultura. Nietzsche subraya que: "Bajo la denominación de 'no-histórico' designo el arte y la fuerza de *olvidar* y encerrarse en un *horizonte*" (KSA 1, p. 330/HL 10). Nietzsche lamenta que la cultura moderna haya perdido su arte, su sentido animal a-histórico, y que por ende corra el riesgo de ahogarse en demasiada historia o en demasiado olvido (ib.). La cultura moderna vive de la ilusión de que la ciencia y el conocimiento tienen un poder de redención. De este modo, los modernos se encuentran

en las antípodas de los griegos que moderaban su deseo de conocimiento en nombre de una creciente vitalidad (KSA 1, p. 807/PHG 1). La memoria para los griegos es una fuerza plástica, artística y tendiente al olvido que hace uso del pasado como nutriente para el futuro pero que olvida todo lo demás si es que no puede atraerlo hacia su propio horizonte (KSA 1, p. 329/HL 10). Así, la cultura para los griegos no se confunde con la acumulación de conocimiento ni con la imitación o repetición, sino que representa una pluralización de la vida que "aumenta la naturaleza con nueva, viva naturaleza" (KSA 1, p. 400/SE 6). De este modo, la "humanidad" para los griegos no es un aditamento a la vida, como un vestido que cubre el cuerpo, sino que significa una afirmación de la animalidad como fuerza intrínsecamente cultural (KSA 1, pp. 333-34/HL 10).

II. POLÍTICA Y PROMESA: LA SOBERANÍA DEL ANIMAL

Después de haber mostrado la importancia del olvido animal para la renovación de la cultura moderna, voy a pasar a una lectura de la promesa del individuo soberano tal como Nietzsche la presenta en el segundo ensayo de *La genealogía de la moral*. Este texto es interesante e importante desde mi lectura de la segunda *Consideración intempestiva* porque señala que el futuro de lo político descansa no sólo en la fuerza del recuerdo sino también en la fuerza del olvido¹⁸. El olvido es necesario para preservar una memoria del pasado que resulte vital para el futuro.

En este famoso pasaje de *La genealogía de la moral*, Nietzsche argumenta que la "soberanía humana", en el sentido político de la palabra, y la "capacidad para hacer promesas" son inseparables. La soberanía humana depende de la capacidad para hacer promesas. Nietzsche pregunta hasta qué punto la tarea de "criar a un animal con la capacidad de hacer promesas" no constituye "el problema real de los seres humanos" (KSA 5, pp. 291-93/GM II, 1). Él considera esta tarea como "paradójica" porque requiere que el ser humano le de vuelta a su naturaleza animal. El ser humano, un animal olvidadizo, tiene que devenir su opuesto, un animal confiable. En *La genealogía de la moral*, Nietzsche asocia el olvido en el animal con un estado de "robusta salud" característico de una forma de vida solitaria (*id.*). Sin embargo, de acuerdo a su discurso genealógico, el animal humano no puede mantener su olvido animal debido a su

relativa inferioridad en comparación con otras formas de vida animal. Para sobrevivir, los humanos deben convertirse en animales sociales y conscientes de su pertenencia a un grupo. Nietzsche advierte que esta transformación fue lograda a través de la imposición de lo que el llama la "memoria de la voluntad" (*Gedächtnis des Willens*) sobre el olvido animal del ser humano y que aquélla coincide con la institución de formas de vida sociales y políticas¹⁹. La "memoria de la voluntad" (*das Gedächtnis des Willens*) (ib.) es una promesa que mantiene unido a un grupo. De todas formas, aunque Nietzsche parece preferir la forma de vida del animal solitario que olvida por sobre el "animal de rebaño", no deja de reconocer que la memoria de la voluntad responde a una necesidad de la vida y que por lo tanto su institución política no sólo es necesaria para la preservación de la vida, sino que sus logros son también dignos de reconocimiento²⁰.

No obstante, la institución exitosa de la memoria de la voluntad "resulta todavía más sorprendente para quien [como Nietzsche] puede apreciar completamente la fuerza que se le contrapone, el *olvido*" (ib.). Desde la perspectiva del olvido, la memoria de la voluntad sólo soluciona "en gran medida" el problema de generar un animal que pueda hacer promesas (ib.). Esta memoria otorga una solución a la pregunta de cómo mantener unidas a las sociedades, de cómo animales solitarios y con tendencia al olvido pueden consagrarse voluntariamente al bienestar de la sociedad y del estado; pero, puesto que falla en valorar el olvido animal, la memoria de la voluntad no tiene el privilegio de hacer promesas. Por el contrario, la memoria de la voluntad trae consigo el riesgo de producir un animal intrínsecamente irresponsable y peligroso: un animal de rebaño criado en exceso, demasiado obediente y sumiso, un animal cuyas promesas dejan de ser confiables²¹. Así, la pregunta sigue siendo de qué manera generar una forma de la memoria y de la promesa que, a pesar de dirigirse contra el olvido, reconozca en él una fuerza necesaria no sólo para el devenir de la vida, sino también para la constitución de formas de vidas sociales y políticas²².

Es importante notar que la "memoria de la voluntad" es célebre por la crueldad e injusticia involucradas en su creación.

Tal vez no haya, en la entera prehistoria del ser humano, nada más terrible y siniestro que su *mnemotécnica* [...] Con

la ayuda de tales imágenes y procedimientos se acaba por retener en la memoria cinco o seis "no quiero" respecto a los cuales uno ha dado su *promesa* con el fin de vivir entre las ventajas de la sociedad, ... ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las "cosas buenas"! (KSA 5, pp. 296-7/GM II, 3).

Nietzsche rechaza la memoria de la voluntad precisamente por la violencia que detecta en el mecanismo de su creación. Desde la perspectiva de este rechazo, su concepto de la promesa del individuo soberano debe ser entendido como una crítica de carácter político. Esta crítica busca sobreponerse a la violencia y dominación asociadas a la creación de la memoria de la voluntad a través del cultivo de la responsabilidad individual. Mientras que la memoria de la voluntad es un medio de dominación, la promesa del individuo soberano es un medio para la responsabilidad²³.

Para Nietzsche la pregunta crucial no es entonces cómo mantener la promesa que yace en el fundamento del poder político, sino cómo contrarrestar la violencia que define las prácticas de ese poder. La promesa del individuo soberano es una contra-promesa que protege la libertad y la pluralidad de los seres humanos a través de la práctica de lo que podría llamarse una política agonística de la responsabilidad²⁴. En este contexto, lo que distingue al valor político no es la institucionalización: para Nietzsche la promesa del individuo soberano es intrínsecamente contra-institucional. Su función es someter la autoridad establecida de la memoria de la voluntad, y de sus estándares morales y políticos, a una crítica continua y radical. Es a través de este cuestionamiento crítico, en lugar de la autodisciplina tiránica, que Nietzsche espera puedan avanzar la soberanía y la grandeza humanas.

La promesa del individuo soberano es tan importante no porque represente un compromiso apolítico del yo consigo mismo, sino, por el contrario, porque busca cultivar una relación libre con el otro que excede el proyecto de la autorrealización individual. La promesa del individuo soberano se ocupa del cultivo de la libertad como responsabilidad y que, por ende, se sobrepone tanto al individualismo que devalúa lo político como al tipo de política que devalúa la libertad y la pluralidad de la acción humana.

Una de las lecturas típicas que se hacen de Nietzsche identifica a la promesa del individuo soberano como esencial-

mente a-social y a-política porque aparece bajo la forma de egoísmo y soledad²⁵. En realidad, Nietzsche defiende al egoísmo y la soledad sólo porque son las condiciones que permiten al ser humano establecer una relación con el otro que no se basa en la fuerza o el miedo, en el resentimiento o en la venganza. La promesa del individuo soberano es portadora de una responsabilidad ilimitada porque refleja un poder que resulta de la superación de la necesidad de dominar a los otros²⁶. La responsabilidad es el privilegio de aquellos que prometen y dan al otro y que ven en esta donación la mayor extensión de su poder.

Resulta interesante que Nietzsche de nuevo asocie esta capacidad de donación con un retorno del olvido animal (KSA 4, p. 97ff/Z "De la virtud que regala")²⁷. La donación es una fuerza excesiva, pródiga y desbordante, que tiene lugar gracias a que el individuo olvida su propio yo; un yo que, en los términos de Zarathustra, es un "descenso": "Yo amo a aquél cuya alma está tan llena que se olvida de sí mismo, y todas las cosas tienen lugar en él: todas las cosas nombran su descenso" (KSA 4, p. 17/Z "Prólogo" 4)²⁸. El olvido del individuo soberano es un desborde del yo que nos recuerda al descenso (*Untergang*) del héroe trágico como superación (*Übergang*) hacia aquello que excede al yo del propio héroe (KSA 1, p. 375/SE 4)²⁹. Ambos revelan las huellas de un retorno del olvido animal como aquella fuerza que irrumpe una economía de supervivencia (la memoria de la voluntad) en nombre de un donar más allá de toda medida (la promesa del individuo soberano)³⁰. De este modo, la "cúspide" de la libertad en Nietzsche es siempre un descenso del yo ante el otro y no una elevación del yo sobre el otro. Para Nietzsche, la promesa del individuo soberano puede lograr un valor tan alto sólo si la libertad de la que es ejemplo se presenta como un radical exponerse del yo al otro, bajo la forma de una responsabilidad ilimitada y de una responsabilidad del yo.

En *La genealogía de la moral* Nietzsche muestra que la fabricación de la memoria de la voluntad coincide con la crianza forzada de un tipo particular de animal, esto es, un animal social y civilizado que es confiable, predecible y completamente dedicado al bien de la sociedad. Más aún, mantiene que la violencia que caracteriza a la fabricación de esta memoria es inseparable de una forma de violencia dirigida contra la animalidad del animal humano, en particular, en contra la fuerza animal del olvido. La memoria de la voluntad humaniza a un animal caracterizado por el

olvido, o, en otros términos, distingue "la vida humana de la vida animal" (Arendt, 1958, 264). Para Nietzsche, esta distinción es crucial porque rompe con la posibilidad de una vida política que no sea basada sobre la dominación y la explotación. Contra la tradición occidental de la filosofía política que cree que la separación de lo humano y lo animal es el único medio para proteger la libertad y la pluralidad, Nietzsche cree que esta separación los amenaza. El problema de la memoria no es la violencia de lo animal, pues Nietzsche considera lo animal como algo inocente, sino la violencia humana dirigida a su propia animalidad y a su fuerza animal para olvidar. Desde que Nietzsche considera la fuerza animal para olvidar como esencial para el enriquecimiento de la vida humana, la cuestión es cómo hacer una promesa que proteja la libertad y la pluralidad pero que no esté basada en la violencia cometida en contra de la animalidad del hombre.

Nietzsche responde a esta cuestión a través de su concepto de la promesa del individuo soberano. En ésta, la memoria no es impuesta sobre la fuerza animal de olvidar, sino que, en cambio, esta promesa manifiesta en sí misma características del olvido animal. En este individuo la confiabilidad y predicibilidad toman la forma de un "instinto" de responsabilidad (KSA 5, p. 294/GM II, 2). Nietzsche encuentra en el hecho de que alguien debe actuar en nombre de su responsabilidad una marca de soberanía y grandeza. El instinto de responsabilidad del individuo soberano no debe ser confundido con su fuerza de voluntad: la soberanía para Nietzsche no se debe al hecho de que el individuo es libre y puede actuar de forma distinta, sino que es sujeto a la necesidad de la responsabilidad y por ello no puede actuar de otra forma. La responsabilidad del individuo es prometedora porque es inconsciente, en vez de consciente; instintiva, en vez de reflexiva; necesaria, en vez de libre; una forma del olvido, en lugar de ser una forma de la memoria.

De acuerdo con mi interpretación, es un error pensar que la promesa constituye una "facultad", un poder autosuficiente que está separado de la vida. Por el contrario, la promesa es una fuerza vital que ha de ser investigada desde la perspectiva de la vida. Esto revela que la promesa no es una forma de la memoria, sino que, por el contrario, cada promesa refleja una relación antagonista de la memoria con –y en contra de– el olvido. Cada promesa es, en este sentido, no solamente una forma de la memoria dirigida hacia el pasado, sino también una forma del

olvido dirigida hacia el futuro. De esta forma, se pueden distinguir dos tipos de promesas: por una parte, existen las promesas que indican una supremacía de la memoria sobre el olvido. Éstas son promesas hechas en nombre del pasado. Son, como la memoria de la voluntad, medios para estabilizar y asegurar la continuidad del tiempo frente a las incertidumbres del futuro. Por otro lado, existen otras promesas ejemplificadas por las promesas del individuo soberano que indican una supremacía del olvido sobre la memoria. Éstas son promesas hechas en nombre del futuro. Son los medios no sólo para romper con el pasado, sino también para revolucionar el presente hacia el futuro por venir. En oposición a los peligros intrínsecos de una política en la que el pasado domina al futuro, esta promesa recibe de vuelta a la fuerza animal del olvido como medio para irrumpir la identidad entre el pasado, el presente y el futuro, en nombre de una generación libre y espontánea de la vida. Ambos tipos de promesas, una que estabiliza y asegura la soberanía del grupo y la otra que

lo revolucionan son, siguiendo a Nietzsche, de igual valor para la vida humana. Dependiendo de si la vida requiere ser preservada o renovada, será el primero o el segundo tipo de promesa el que proteja la libertad y la pluralidad en una asociación política. Lo que contrarresta la amenaza intrínseca de una política dominada por la institución del pasado sobre el futuro es una promesa que sabe cómo irrumpir el pasado en nombre del futuro. Dicha promesa tiene el poder de revolucionar la forma de una institución no para destruirla sino para que ésta permanezca fiel a su propósito de preservar la libertad y la pluralidad. Por último, lo que redime al animal humano de la violencia involucrada en la creación de la memoria de la voluntad es una promesa que inicia una relación libre y no violenta con el otro, esto es, una relación que no es dominada por el proyecto violento de civilizar, socializar y humanizar el animal humano.

Traducido del inglés por Diego Rossello.

NOTAS

- 1 Este artículo está basado sobre una ponencia con el mismo título presentada en un ciclo de conferencias "La Valija" en la Universidad Diego Portales, noviembre 2007. Este estudio forma parte de una investigación financiada por Fondecyt Chile (Proyecto n.º 1085238).
- 2 Para un tratamiento extenso de la animalidad en la filosofía de Friedrich Nietzsche, véase mi libro *Nietzsche's Animal Philosophy* (2009).
- 3 Ejemplos de lecturas de HL que toman en consideración la importancia del olvido, véase: Zuckert, 1976, 55-82; Reed, 1978, 159-219; Deleuze and Guattari, 1987, 232-309; Lacoue-Labarthe, 1990, 209-231; Geisenhanslücke, 1999, 125-140. Ejemplos de lecturas de HL que dejan de lado a la cuestión del olvido animal, véase Heidegger, 2003; Salaquarda, 1984, 1-45; Gerhardt, 1988, 133-162; Siemens, 2001; 80-106.
- 4 Para una defensa más extensa y detallada de esta tesis véase: Lemm, 2007, 169-200.
- 5 Comparto en general la visión de Thomas Brojber sobre el valor que Nietzsche asigna a los estudios y métodos históricos aunque disiento con su lectura de la segunda *Consideración intempestiva*. Mientras Brojber encuentra en este texto un ejemplo de una "crítica hostil y severa de los estudios históricos" yo sostengo que el texto propone una nueva concepción de la historia y de la historiografía (Brojber, 2004, 301-322).
- 6 Sobre la noción de historia efectiva (*wirkliche Historie*) en Nietzsche véase Foucault, 1971, 145-72.
- 7 Para un ejemplo contemporáneo de este tipo de abordaje de la vida animal véase Coetzee, 1999. Para una investigación que entiende a la cul-

Recibido: 30 de julio de 2008

Aceptado: 15 de octubre de 2008

- tura como un fenómeno de la vida animal véase también el libro pionero de Norris, 1985. Norris denomina bio-céntrico a este nuevo abordaje de la cultura desde la perspectiva de la vida. La autora identifica una "tradicción bio-céntrica" de pensadores, escritores, y artistas, en la que incluye a Nietzsche, "que crea de la misma forma que el animal –no imitándolo o asemejándosele– sino dándole la palabra a su animalidad" (Norris, 1985, 1; véase también *ib.*, 1-25, 53-100).
- 8 Véase en comparación a Leopardi, 1866, 91-95 citado en Gerhardt, 1988, 158-159.
 - 9 Sobre el significado de los sueños, ilusiones e imágenes en la filosofía de Nietzsche véase Shapiro, 1989, 24-26; Shapiro, 2000, 79-98; Shapiro, 2003.
 - 10 Sobre la noción de "devenir animal" compárese con Deleuze and Guattari, 1987, 232-309.
 - 11 Nietzsche vuelve a subrayar la participación activa que el olvido tiene en la memoria en su investigación genealógica de la crianza de animales capaces de hacer promesas. Compárese con KSA 5, pp. 291-297/GM II, 1-3, allí Nietzsche considera a la "memoria de la voluntad" (*Gedächtnis des Willens*) como un medio de dominación y una forma de crueldad contra los animales y el olvido animal. La dominación y crueldad ejemplificadas por "la memoria de la voluntad" se ven superadas por la promesa del individuo soberano definido como una forma de la memoria que sabe cómo olvidar. Voy a volver a este punto en la segunda parte de este artículo.
 - 12 La concepción temprana de Nietzsche de la historia como contra-memoria puede ser leída como precursora de su noción posterior de genealogía. Foucault es el primero en usar el término "contra-historia" para dar nombre a esta nueva visión nietzscheana de la historia. Sobre contra-historia y contra-memoria en *La genealogía de la moral* véase Foucault, *ib.*: "De toute façon, il s'agit de faire de l'histoire un usage qui l'affranchisse à jamais du modèle, à la fois métaphysique et anthropologique, de la mémoire. Il s'agit de faire de l'histoire une contre-mémoire – et d'y déployer par conséquent une toute autre forme du temps" (Foucault, 1971, 16).
 - 13 Sobre la afirmación de la forma de vida del animal humano como artística y creativa, en oposición a una forma de vida racional y moral, compárese con KSA 3, pp. 464-65/GS 107.
 - 14 Nietzsche califica al deseo moderno por un mayor conocimiento del pasado como una enfermedad y una fiebre que afecta a sus contemporáneos (KSA 1, pp. 245-47 y 329/HL "Prefacio" y HL 10).
 - 15 Véase en comparación KSA 3, pp. 224-5/D 307: "*Facta! Si facta, ficta!* El historiador no tiene que considerar los acontecimientos tal como se han producido, sino como él cree que sucedieron, pues así es como ejercen un efecto. [...] Todos los historiadores cuentan cosas que no han sucedido más que en su imaginación."
 - 16 En *Ecce Homo*, Nietzsche confirma esta idea retrospectivamente: "La *Segunda Intempestiva* (1874) descubre lo que hay de peligroso, de corrosivo y envenenador de la vida, en nuestro modo de hacer ciencia: –la vida, *enferma* de este engranaje y este mecanismo deshumanizados [...] Se pierde la finalidad, esto es, la cultura: –el medio, el cultivo moderno de la ciencia, *barbariza...*" (KSA 6, p. 361/EH "Libros" UB, 1).
 - 17 Compárese con *La gaya ciencia*; allí Nietzsche retorna a la cultura artística de los griegos para proponer un vuelco desde una filosofía saturada de conocimiento hacia una cultura rebosante de creatividad: "Ahora sabemos demasiado bien algunas cosas, nosotros los que sabemos: ¡oh, cómo aprendemos ahora a olvidar bien, a *no* – saber bien, como artistas!" (KSA 3, p. 351/GS "Prefacio" 4).
 - 18 Sobre la relación entre memoria y olvido en la promesa del individuo soberano véase también Lemm, 2006, 161-174; y Schrift, 2001, 59.
 - 19 "Y precisamente este animal olvidado, para quien el olvido, que representa una forma de robusta salud, es una fuente de fortaleza, ha generado para sí mismo un dispositivo, la memoria, con cuya ayuda puede suspender el olvido en ciertos casos –es decir, en aquellos casos donde debe hacerse una promesa–: en consecuencia, el deshacerse de una impresión que ha hecho mella en nosotros no es en absoluto una mera actitud pasiva fruto de la incapacidad; tampoco es una simple indigestión causada por dar la palabra en cierta ocasión y luego darse cuenta de que no es posible mantenerla. Por el contrario, se trata de un no-querer-dejar-ir, de una voluntad de seguir queriendo lo que ha sido querido voluntariamente en algún momento, una verdadera *memoria de la voluntad* (*Gedächtnis des Willens*)" (*ib.*).
 - 20 La noción de memoria de la voluntad en Nietzsche es comparable en este sentido al concepto de historia de anticuario desarrollada en la segunda *Consideración intempestiva*. Am-

bas son formas de la memoria que resultan beneficiosas para la vida porque preservan el pasado, es decir, las tradiciones, hábitos, reglas y normas de una sociedad determinada.

- 21 Nietzsche sostiene que la memoria de la voluntad esta diseñada para producir una identidad y para mantener al animal humano idéntico a sí mismo –e idéntico a un yo social y civilizado que se ve forzado a adquirir. Pero convertir al animal humano en algo idéntico e identificable es un medio para conseguir el dominio sobre la vida, presente y futura. T. W. Adorno y M. Horkheimer ven en este proceso de identificación un reflejo de la "dialéctica de la ilustración" que marca el "curso de la civilización Europea": "Lo diferente es igualado. Ése es el veredicto que determina críticamente los límites de la experiencia posible. La identidad de cada cosa con todo lo demás se paga al precio de que, al mismo tiempo, nada pueda ser ya idéntico a sí mismo. La Ilustración disuelve la injusticia de la vieja desigualdad –señorío y dominio sin mediaciones–pero al mismo tiempo la perpetúa por medio de una mediación universal, en la relación entre cada cosa existente con las demás. La ilustración lleva a cabo lo que Kierkegaard elogia en su ética protestante, y lo que en el estilo épico heraclíteo es una de las imágenes fundamentales del poder mítico: elimina lo inconmensurable. No solamente las cualidades son disueltas en pensamiento sino que también los hombres son puestos en conformidad" (Adorno y Horkheimer, 1981, 28-29). Nietzsche rechaza la política de identidad intrínseca al proceso de socialización y civilización del mismo modo que Adorno y Horkheimer lo harían luego. La postura opuesta, es decir, que Nietzsche es un propulsor de las políticas de identidad, puede hallarse en Dombowsky, 200, 283. Sobre Nietzsche como crítico de las políticas de identidad véase también Schrift, 2000, 292.
- 22 Sobre el valor del olvido y la memoria en la polis griega véase Nicole Loreaux (1997). Esta autora muestra la manera en que el juramento en la polis hace las veces de medio contra la discordia al permanecer vinculado al olvido entendido como fuerza que disuelve la memoria del odio y de las malas acciones. De acuerdo a esta autora, el juramento (promesa) salvaguarda la estabilidad y armonía de la polis griega porque no refleja un compromiso con el olvido sino con el recuerdo.
- 23 En este sentido, y en contraposición a Arendt, el concepto de promesa en Nietzsche es comparable con el que Kierkegaard articula en *Temor y Temblor*. Mientras que Arendt utiliza el ejemplo del pacto entre Abraham y Dios para mostrar que la verdadera libertad no es la de los individuos sino que es aquella que emerge de un acuerdo con otros (Arendt, 1993, 262-263), Kierkegaard toma la figura de Abraham con el propósito de mostrar exactamente lo contrario: la verdadera libertad es posible solamente sobre la base de un desacuerdo esencial entre el individuo y la comunidad ética. Para Kierkegaard, por lo tanto, la verdadera libertad nunca puede ser alcanzada por medio de la política o de acuerdos y consensos al interior de una comunidad ética; por el contrario, la libertad puede alcanzarse siempre y solamente por medio de una experiencia de fe. La fe en Kierkegaard es el vehículo de la verdadera libertad, donde libertad significa la fuerza para romper con la comunidad ética en el nombre de la propia responsabilidad singular (Kierkegaard, 1985). Las virtudes que Kierkegaard atribuye a Abraham son similares a las que Nietzsche atribuye al soberano individual: ambos "suspenden la ética", esto es, en términos de Arendt, el poder del Nosotros, en nombre de la libertad y la responsabilidad. Sobre la responsabilidad en Kierkegaard ver también: Derrida, 2006.
- 24 Sobre otras lecturas acerca del rol que juega el agon en la concepción nietzscheana de lo político véase Acampora, 2003, 374-390; Hatab, 2002, 132-147; Owen, 2002, 113-131; Gerhardt, 1983, 111-33; Siemens, 2002, 83-112; Siemens, 2001, 80-106; Strong, 1988, 145-161; Villa, 2000, 224-246.
- 25 Esta postura puede hallarse, por ejemplo, en MacIntyre, 1984.
- 26 Norris sostiene que el poder en el (individuo soberano) noble es "una descarga pura de vitalidad y poder, que no tiene como objetivo la dominación de la mente y el alma de los demás" (Norris, 1985, 4). Sobre la soberanía en Nietzsche entendida como superación de la dominación véase también MacIntyre, 1997, 3-21.
- 27 Sobre la donación en Nietzsche véase Shapiro, 1991; Schrift, 1996, 197-205. Acerca de la relación entre donación y olvido véase Derrida, 1992, 17-18; Schrift, 1996, 204, no. 12 y Lemm, 2008, 165-181.
- 28 El concepto de una "virtud de la donación" en Nietzsche tiene una importante afinidad con la noción de "gasto improductivo" en Bataille. Para ambos "la riqueza se presenta

como adquisición en la medida en que el poder sea adquirido por un hombre rico, pero se halla dirigida completamente hacia la pérdida en el sentido en que este poder se caracteriza por el poder perder. Es sólo a través de la pérdida que la gloria y el honor son asociados a la riqueza." (Bataille, 1985, 122).

- 29 "El ser humano heroico desprecia su felicidad y su infelicidad, sus virtudes y sus defectos, y generalmente no aprecia que las cosas sean juzgadas de acuerdo al estándar que él mismo establece... Su fortaleza reside en olvidarse a sí mismo" (KSA 1, p. 375/SE 4).
- 30 Un ejemplo de relación libre de utilidad con el otro puede encontrarse en la figura nietzscheana del "genio de la cultura": "¡Para qué sirve el genio si no puede comunicar a aquel que lo contempla y lo sueña una libertad y elevación de sentimiento tales que ya no quede necesidad del genio! –Volverse superfluo (*sich überflüssig machen*)– ésa es la gloria del grande... (Nietzsche, MOS, 407. Véase también CI, 'IncurSIONES de un intempestivo', 44)." Hatab se opone a la visión de que el individuo soberano en Nietzsche prefigura al tipo de ser humano creador. Según Hatab "esta conexión es muy problemática debido al significado de 'soberanía', su asociación textual con moralidad, y la crítica de Nietzsche a la libertad moderna" (Hatab, 1995, 38).

BIBLIOGRAFÍA

- Acampora, Christa D. (2003): "Demos Agonistes Redux: Reflections on the *Streit* of Political Agonism", en *Nietzsche-Studien* (32): 374-390.
- Adorno Theodor W. y Horkheimer, Max (1981): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Arendt, Hannah (1993): *La condición humana*, Buenos Aires, Ediciones Paidós.
- Arendt, Hannah (1958): *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press.
- Bataille, George (1985): "The notion of expenditure", en *Visions of Excess, Selected Writings, 1927-1939*, traducción Allan Stoekle, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 116-129.
- Brobjer, Thomas H. (2004): "Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods", *Journal of History of Ideas*, 301-322.
- Coetzee, J. M. (1999): *The Lives of Animals*, Princeton University Press, New Jersey.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1987): *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 232-309.
- Derrida, Jacques (1992): *Given Time: 1. Counterfeit Money*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (2006): *Dar la muerte*, Buenos Aires, Ediciones Paidós Ibérica, S. A.
- Dombovsky, Don (2000): "A Response to Alan Schrift's 'Nietzsche for Democracy?'" en *Nietzsche-Studien* (29), 278-290.
- Foucault, Michel (1971): "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", en *Hommage à Jean Hyppolite*, Presses Universitaires de France, París, 145-72.
- Geisenhanslücke, Achim (1999): "Der Mensch als Eintagswesen. Nietzsches kritische Anthropologie in der zweiten Unzeitgemässen Betrachtung", *Nietzsche-Studien*, 28, 125-140.
- Gerhardt, Volker (1983): "Prinzip des Gleichgewichts", en *Nietzsche-Studien* (12), 111-33.
- Gerhardt, Volker (1988): *Pathos und Distanz*, Stuttgart, Reclam, 133-162.
- Hatab, Lawrence (2002): "Prospects for a Democratic Agon: Why We Can Still Be Nietzscheans", en *Journal of Nietzsche Studies* (24): 132-147.
- Hatab, Lawrence (1995): *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*, Chicago, Open Court.
- Heidegger, Martin (2003): *Zur Auslegung von Nietzsche's Zweiter Unzeitgemässen Betrachtung*, vol. 46, *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann.
- Kierkegaard, Soren (1985): *Fear and Trembling*, London, Penguin Books.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1990): "History and Mimesis", en *Looking after Nietzsche*, ed. Laurence Rickels, Albany, State of New York University Press, 209-231.
- Lemm, Vanessa (2007): "Animality, Creativity and Historicity: A Reading of Friedrich Nietzsche's *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*", en *Nietzsche-Studien*, 36, 169-200.
- Lemm, Vanessa (2008): "Justice and Gift-Giving in *Thus Spoke Zarathustra*", en *Before Sunrise: Essays on Thus Spoke Zarathustra*, James Luchte (ed.), London, Continuum International Publishers, 165-181.
- Lemm, Vanessa (2006): "Memory and Promise in Arendt and Nietzsche", en *Revista de Ciencia Política*, vol. 26, n.º 2, 161-174.
- Lemm, Vanessa (2009): *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Being*, New York: Fordham University Press, traducción al castellano Diego Rossello, Editorial Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2009 (en prensa).
- Leopardi, G. (1866): "Nachtgesang eines Hirten in Asien", en R. Hammerling (trad.), *Bibliothek ausländischer Klas-*

- sik, v. 34, Gedichte, Hildburghausen, 91-95; citado en Gerhardt, Volker, *Pathos und Distanz*, Reclam, Stuttgart 1988, 158-159.
- Loreaux, Nicole (1997): *La Cité divisée. L'oublié et la mémoire d'Athènes*, París, Payot.
- MacIntyre, Alasdair (1984): *After Virtue*, Notre Dame, Notre Dame University Press.
- MacIntyre, Alex (1997): *The Sovereignty of Joy: Nietzsche's Vision of Grand Politics*, Toronto, University of Toronto Press.
- Nietzsche, Friedrich (1975): *Así habló Zaratustra*, traducción Andrés Sanchez Pascual, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (1995): *La genealogía de la moral*, traducción Andrés Sanchez Pascual, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (1996): *Miscelánea de opiniones y sentencias*, en *Humano demasiado humano*, traducción Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal.
- Nietzsche, Friedrich (2000): *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*, traducción Dionisio Garzón, Madrid, Biblioteca EDAF.
- Nietzsche, Friedrich (2002): *Crépusculo de los ídolos*, traducción Andrés Sanchez Pascual, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, Berlin, De Gruyter.
- Nietzsche, F. (2001): *La gaya ciencia*, Madrid, Akal.
- Nietzsche, F. (2000): *Schopenhauer como educador*, J. Muñoz (ed.), Madrid, Biblioteca nueva.
- Nietzsche, F. (2000): *Aurora: Pensamientos sobre los prejuicios morales*, G. Cano (ed.), Madrid, Biblioteca nueva.
- Nietzsche, F. (1998): *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*, A. S. Pascual (trad.) Madrid, Alianza.
- Norris, Margot (1985): *Beasts of Modern Imagination: Darwin, Nietzsche, Kafka, Ernst and Lawrence*, Baltimore, The John Hopkins University Press.
- Owen, David (2002): "Equality, Democracy, and Self-Respect: Reflections on Nietzsche's Agonal Perfectionism", en *Journal of Nietzsche Studies* (24), 113-131.
- Reed, T. J.: "Nietzsche's Animals: Idea, Image and Influence", en *Nietzsche: Imaginary and Thought*, eds. Malcolm Pasely, 159-219.
- Salaquarda, Jörg (1984): "Studien zur zweiten Unzeitgemässen Betrachtung", *Nietzsche-Studien*, 13: 1-45.
- Schrift, Alan. D. (2001): "Rethinking the Subject: Or How One Becomes-Other than What One Is", en Richard Schacht (ed.), *Nietzsche's Postmoralism, Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, Cambridge University Press, Cambridge, 59.
- Schrift, Alan D. (2000): "Response to Don Dombowsky", en *Nietzsche-Studien* (29), 291-297.
- Schrift, Alan, D. (1996): "Rethinking Exchange: Logics of the Gift in Cixous and Nietzsche", en *Philosophy Today*, Spring, 197-205.
- Shapiro, Gary (1991): *Alcyone: Nietzsche on Gifts, Noise and Women*, Albany, State University of New York Press.
- Shapiro, Gary (1989): *Nietzschean Narratives*, Indiana University Press, Bloomington, 24-26.
- Shapiro, Gary (2000): "'This is not a Christ', Nietzsche Foucault and the Genealogy of Vision", en Alan D. Schrift (ed.), *Why Nietzsche Still?, Reflections on Drama, Culture, and Politics*, University of California Press, Berkeley, 79-98.
- Shapiro, Gary (2003): *Archaeologies of Vision, Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*, University of Chicago Press, Chicago.
- Siemens, Herman (2001): "Agonal Configurations in the *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Identity, Mimesis and the Übertragung of Cultures in Nietzsche's Early Thought", *Nietzsche-Studien*, 30, 80-106.
- Siemens, Herman (2002): "Agonal Communities of Taste: Law and Community in Nietzsche's Philosophy of Transvaluation", en *Journal of Nietzsche Studies* (24): 83-112.
- Strong, Tracy (1988): *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Expanded Edition, Berkeley, University of California Press, 145-161.
- Villa, Dana (2000): "Democratizing the Agon: Nietzsche, Arendt, and the Agonistic Tendency in Recent Political Theory", en *Why Nietzsche Still?*, edited by Alan D. Schrift, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 224-246.
- Zuckert, Catherine (1976): "Nature, History and the Self: Nietzsche's Untimely Considerations", *Nietzsche-Studien*, 5, 55-82.

ABREVIATURAS

KSA	<i>Kritische Studienausgabe in 15 Bänden</i> . Ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, Berlin: De Gruyter, 1988.
HL	<i>Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida</i> .
GM	<i>La genealogía de la moral</i> .
GS	<i>La gaya ciencia</i> .
D	<i>Aurora: Pensamientos sobre los prejuicios morales</i> .
EH	<i>Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es</i> .
SE	<i>Schopenhauer como educador</i> .
PHG	<i>Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen</i> .
Z	<i>Así habló Zaratustra</i> .
MOS	<i>Miscelánea de opiniones y sentencias</i> .
CI	<i>Crépusculo de los ídolos</i> .