

## Historia, olvido y recuerdo en Hegel y Nietzsche

*Luis Eduardo Gama*  
*Universidad Nacional de Colombia*

**Resumen:** Pese a la evidente distancia que separa a los proyectos filosóficos de Hegel y Nietzsche se ha venido poniendo en evidencia un terreno compartido desde el cual ambos autores hacen frente común contra los excesos de una modernidad ilustrada que renegó de la historia y de la tradición en nombre de una conciencia subjetiva concebida como el núcleo incondicionado de la realidad. El presente ensayo pretende contribuir a este acercamiento entre estos dos presuntos antagonistas mostrando que en sus doctrinas se alcanza una profunda intelección sobre la temporalidad fundamental que está a la base de la naturaleza esencialmente histórica de la existencia y la experiencia humana. Desde este punto de referencia común, articulado también en ambos casos con ayuda de las nociones de “recuerdo” y “olvido”, se busca generar aquí un diálogo vivo y lleno de tensiones entre Hegel y Nietzsche, críticos de la Modernidad.

**Palabras clave:** Hegel, Nietzsche, memoria, Modernidad.

**Abstract:** “History, forgetfulness and remembrance in Hegel and Nietzsche”. Albeit the evident distance between Hegel’s and Nietzsche’s philosophical projects, there is a shared terrain from which both authors respond to the excesses of modern illustration, which reacted against history and tradition, in the name of a subjective conscious understood as the unconditioned nucleus of reality. This paper wants to contribute to show how close to each other are this so called antagonists, showing that in their doctrines there is an intuition about the fundamental temporality that lies in human existence and experience. From this common point of view, articulated in both cases with the notions of “remembrance” and “forgetfulness”, it is the purpose to generate a living dialogue, however full of tensions, between Hegel and Nietzsche, as critics of Modernity.

**Key words:** Hegel, Nietzsche, memory, Modernity.

Nuevos aires en la reflexión filosófica parecen hacer confluír los pensamientos de Hegel y Nietzsche de una forma hasta ahora insospechada. Si bien es cierto que ya desde el célebre estudio de Karl Löwith<sup>1</sup> nos son conocidos lazos vinculantes entre estos dos autores, solo hasta una fecha reciente el terreno está suficientemente preparado para evaluar los alcances reales de esta convergencia. A la génesis de esta favorable coyuntura ha contribuido un renovado interés por la filosofía hegeliana que, activando su potencial teórico en horizontes temáticos tan diversos como la filosofía de la conciencia<sup>2</sup> o la discusión ética contemporánea<sup>3</sup>, ha ido esbozando la imagen de un Hegel no dogmático, más aun, “no-metafísico”<sup>4</sup>, en un contraste significativo con el cuadro tradicional del gran sistemático de la razón absoluta. Pero igualmente determinante para la nueva constelación entre estos dos autores ha sido el influjo de recientes miradas sobre Nietzsche que se alejan de las fáciles etiquetas del posmodernista a ultranza y destacan aspectos no polémicos en la relación de su filosofía con la tradición metafísica del pensamiento occidental<sup>5</sup>. De este modo, un Hegel solo moderadamente

---

<sup>1</sup> Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart: Kohlhammer, 1964.

<sup>2</sup> Por ejemplo, en los trabajos de la llamada Escuela de Pittsburgh. Cf. Brandom, Robert, *Articulating Reasons*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000; McDowell, John, *Mind and World*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.

<sup>3</sup> Sobre todo en relación con el concepto de reconocimiento se han tendido puentes entre la obra de Hegel y problemáticas actuales de la filosofía moral. Cf., por ejemplo, Honneth, Axel, *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart: Reclam, 2001; Siep, Ludwig, “Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes”, en: Köhler, D. y O. Pöggeler (eds.), *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*, Berlín: Akademie, 1998, pp. 107-127.

<sup>4</sup> Cf. Hartmann, Klaus, “Hegel: A Non-Metaphysical View”, en: MacIntyre, A. (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*, Nueva York: Anchor, 1972.

<sup>5</sup> Paradigmático en este sentido es el artículo de Alexander Nehamas, “Nietzsche, Modernity, Aestheticism”, en: Magnus, B. y K. Higgins (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 223-251. También el esfuerzo por una lectura hermenéutica de Nietzsche solo puede tener éxito si previamente se ha abandonado la idea de que en él se realiza sin más una disolución crítica de la tradición metafísica. Cf. Schrift, Alan, *Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*, Nueva York: Routledge, 1990; Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, Barcelona: Gedisa, 1985 (en especial, el capítulo X).

metafísico y un Nietzsche solo moderadamente antimetafísico pueden finalmente entablar un diálogo largamente aplazado. La gran “boa constrictor del espíritu en-sí”<sup>6</sup> y la serpiente de Zarathustra se deslizan así sobre un suelo común, en una cercanía tal que permite sospechar ciertos entrelazamientos<sup>7</sup>.

Sobre uno de estos entrelazamientos versa el presente artículo. Se trata de la cuestión de la historicidad de la existencia humana. Aquí se pretende mostrar que Hegel y Nietzsche lograron una intelección profunda sobre la fundamental esencia histórica de la existencia y de la experiencia humana, que coincide en sus rasgos más distintivos, a pesar de los caminos diferentes que en cada caso dieron acceso a esta comprensión y de los resultados claramente opuestos que de allí se derivaron.

Esta afirmación puede resultar sorprendente para cualquier conocedor de la obra de Nietzsche que recuerde el tono general de desprecio con el que este suele referirse al pensamiento hegeliano, y no en último término justo a causa de su filosofía de la historia, esto es, de su intento de espiritualizar el devenir histórico mediante una razón dialéctica que se autorrealiza al penetrar en su movimiento. Sin embargo, una mirada más atenta permite descubrir, al lado de estos innumerables ataques a la historia hegelianizada, un reconocimiento por parte de Nietzsche del influjo positivo de Hegel en el despliegue de lo más genuino del pensamiento alemán. Dos aspectos suele mencionar Nietzsche en esta dirección. Del primero de ellos da testimonio el prólogo de *Aurora*; se trata del “célebre principio fundamental de la dialéctica con el que Hegel colaboró a la victoria del espíritu alemán sobre el resto de Europa: ‘la contradicción mueve al mundo: todas las cosas se contradicen a sí mismas’”<sup>8</sup>. Del segundo se hace mención en un texto de *La gaya scienza* en el que Nietzsche reconoce en el sentido del devenir y del cambio uno de los elementos constitutivos del espíritu alemán, y menciona a Hegel como aquel que elevó este instinto a un logro del pensamiento filosófico: “Los alemanes somos hegelianos” –dice Nietzsche allí– “aun cuando nunca hubiese habido un Hegel, en la medida en que (en contraposición a todos los

---

<sup>6</sup> Cf. Nietzsche, Friedrich, *Nachlaß 1885*, 43[3], en: *Kritische Studienausgabe*, edición de G. Colli y M. Montinari, Berlín: Walter de Gruyter, 1999, vol. 11, p. 703. En adelante, citado como *KSA* seguido del número de volumen respectivo.

<sup>7</sup> Una revisión de la más reciente bibliografía sobre la relación Nietzsche-Hegel la ofrece Patrick Wotling en: Wotling, P., “Nietzsche et Hegel. Quatre tentatives pour faire dialoguer deux frères ennemis”, en: *Nietzsche-Studien*, 24 (2005), pp. 458-473.

<sup>8</sup> Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, Prólogo, §3, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000; *KSA* 3, p. 15.

latinos) le atribuimos instintivamente al devenir, al desarrollo, un sentido más profundo y un valor más rico que a lo que ‘es’ –escasamente creemos en la justificación del concepto ‘ser’<sup>9</sup>. Así pues, más allá de la evidente repulsa hacia ciertos contenidos de la doctrina de Hegel, Nietzsche admite lo innovador de una reflexión que introdujo lo más propiamente “alemán” en la historia del dogma metafísico, al oponer a la idea del Ser, y a su correlativa forma de pensamiento, un renovado sentido del Devenir y una lógica correspondiente. La tradición metafísico-cristiana escindió la realidad en dos planos irreconciliables al postular, más allá de la esfera insustancial de lo sensible, una región perenne del Ser que constituiría el en-sí verdadero de las cosas. Consustancial a este sistema de oposiciones es un tipo de pensamiento lógico que rechaza lo contradictorio, y aprehende el cambio y lo contingente únicamente refiriéndolo a esquemas universales y a un lenguaje de verdades eternas e inmutables. Hegel, en cambio, rechazó de plano la idea de un Ser como una sustancia inamovible y eterna más allá de la historia, postuló el cambio y el devenir como dimensiones integrales de la esencia de la realidad, y desarrolló, en consecuencia, una forma de lógica que veía en la contradicción no una barrera que obstaculiza la reflexión, sino un momento fundamental del movimiento mismo del ser. Nietzsche tiene claro que, a pesar de estas innovaciones, Hegel no ha abandonado el cauce del pensamiento metafísico, pero los textos recién citados nos permiten intuir que él sí veía en estos aspectos del hegelianismo un viraje fundamental en dicho cauce hacia una dirección muy cercana a la que tomaría su propio pensamiento.

Con esto solo hemos ganado una perspectiva desde la cual tiene sentido una aproximación entre los dos autores. En lo que sigue trataremos de examinar en detalle esta relación desde la temática ya anunciada de la constitución histórica de la existencia humana. Para ello tomaremos como hilo conductor el escrito juvenil de Nietzsche *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, destacando allí algunos elementos que servirán de punto de partida para un diálogo con la reflexión hegeliana.

Como es bien sabido, el escrito de 1874 *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* es el segundo de una serie de textos que Nietzsche

---

<sup>9</sup> Nietzsche, Friedrich, *La gay ciencia*, §357, Caracas: Monte Ávila, 1985; KSA 3, p. 599.

reunió bajo el título de *Consideraciones intempestivas*, cuyo propósito común más evidente era la denuncia crítica de ciertos fenómenos o procesos culturales que en la Alemania del momento constituían grandes logros de la civilización moderna. Las *Intempestivas* aparecen así como un conjunto de reflexiones crítico-culturales con el cual Nietzsche quiere minar la tranquila autoevidencia de ciertos ideogramas modernos en los que se regodeaba plácidamente su propio tiempo, y allanar de esta forma el terreno para la futura construcción de una auténtica cultura. Para el caso del escrito que nos ocupa, el ataque se dirige contra el celebrado “sentido histórico” de una época que se volcó sobre la totalidad de su pasado para escudriñarlos en todos sus detalles con los medios de la moderna historiografía. La tesis general de Nietzsche afirma que esta historia convertida en ciencia, es decir, en investigación objetiva del pasado, resulta en realidad perjudicial para la salud de la cultura, en tanto pervierte la manera natural como todo pueblo se relaciona con su pasado de una manera dinámica, creativa y conforme a sus necesidades vitales, y la reemplaza por un estudio impersonal sobre hechos ya ocurridos que al ser rebajados a meros datos históricos pierden su poder transformador.

La gran mayoría de comentarios sobre este texto se concentran en este aspecto crítico-cultural, y no cabe duda de que Nietzsche mismo veía allí uno de los aportes esenciales de esta *Intempestiva*. Al comienzo del escrito, sin embargo, Nietzsche realiza una profundísima reflexión sobre el carácter histórico del ser humano que por lo general ha sido poco atendida por los estudiosos<sup>10</sup>. Se trata de un muy agudo análisis, en apariencia de tipo más bien antropológico o psicológico, sobre los fenómenos del recuerdo y del olvido

---

<sup>10</sup> La más brillante excepción es Heidegger, quien sin duda intuyó todo el peso filosófico de las reflexiones iniciales de la *Segunda intempestiva*. Para él, Nietzsche habría visto allí que todas las formas de historiografía (*Historie*) tienen su base en la historicidad (*Geschichtlichkeit*) del *Dasein*. “El comienzo de su ‘Consideración’ –dice Heidegger– permite conjeturar que conocía más cosas de las que daba a conocer” (Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, México: FCE, 1988, §76, p. 427). También para Fink lo esencial de este escrito yace “menos en su demostración del peligro que para una cultura representa la exageración del sentido histórico, que en su interpretación de la existencia humana desde la perspectiva de las estructuras temporales, de las dimensiones del pasado, el presente y el futuro” (Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid: Alianza Editorial, 1976, p. 44). Ni Heidegger ni Fink desarrollan a fondo este punto. Más recientemente, Volker Gerhardt ha explotado con lucidez la riqueza de los análisis introductorios de la *Intempestiva*, relacionándolos además con tesis hegelianas. Su artículo al respecto ha sido una gran inspiración para mi propio estudio. Cf. Gerhardt, V., “Geschichtlichkeit bei Hegel und Nietzsche”, en: Djuric, M. y J. Simon (eds.), *Nietzsche und Hegel*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992, pp. 29-47.

como aspectos fundamentales de la existencia que determinan la relación del hombre con su pasado. Revisemos con cuidado estos análisis contenidos en el capítulo inicial.

El comienzo del escrito puede ser leído como el intento de Nietzsche por establecer la diferencia fundamental entre el hombre y el animal sin recurrir a los aspectos que la tradición filosófica de cuño racionalista ha solido destacar: el pensamiento racional y el lenguaje, un sentido de percepción de lo ético o la naturaleza política de las comunidades humanas. Frente a estos elementos, Nietzsche señala a la capacidad de recordar lo pasado propia del ser humano como el punto decisivo que separa a este del animal. Como en otros textos, el argumento se despliega a partir de una ficción aleccionadora: “Observa el rebaño que ante ti desfila apacentándose: no sabe lo que es ayer ni lo que es hoy... atado a muy poca distancia con su placer y desplacer a la estaca del momento y, por ello, sin melancolía ni hastío. Ver esto le resulta duro al hombre porque ante el animal se jacta de su humanidad y, sin embargo, mira envidioso su felicidad... Un día el hombre le pregunta al animal: ‘¿Por qué no me hablas de tu felicidad y en cambio te limitas a mirarme?’ Y el animal quisiera responder y decir: ‘Eso pasa porque siempre olvido de inmediato lo que quería decir’ –pero ya olvidó también esa respuesta y calló: de suerte que el hombre se quedó asombrado. Pero se asombró también de sí mismo 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”<sup>11</sup>.

En ningún otro lugar de su obra Nietzsche acentuará tan marcadamente la distancia entre el hombre y el animal como en este pasaje. El lenguaje fisiológico de los instintos que se hará predominante desde *Humano, demasiado humano* tenderá por el contrario a cerrar la brecha entre ambos, señalando la continuidad de la cultura humana con la prehistoria de los organismos que se inicia con las primeras configuraciones de la vida. El elemento diferenciador del recuerdo (*Erinnerung*) no debe sin embargo malinterpretarse en el sentido de una actividad perteneciente a la vida conciente intencional. El recuerdo que distingue al hombre del animal no puede reconducirse a la esfera de la conciencia, de modo que el análisis de Nietzsche simplemente

14

---

<sup>11</sup> *CI 2*, pp. 56ss; *KSA 1*, p. 248. Traducción levemente modificada. *CI 2* se refiere al texto de la *Segunda intempestiva* de Nietzsche en la traducción de Joan Llinares, en: Llinares, J. (ed.), *Nietzsche: Antología*, Barcelona: Península, 1998. También se reseña la versión alemana en el primer tomo de la *Kritische Studienausgabe (KSA 1)*. Por lo general he seguido la traducción de Llinares, introduciendo a veces ligeras modificaciones.

reformulara en otros términos la antigua especificación del hombre como animal racional conciente. En realidad, el recordar al que aquí se alude se entiende menos como un ejercicio deliberado de la conciencia que como algo que le acaece al ser humano y ante lo cual experimenta los límites de su voluntad de olvido: “El instante, que en un suspiro viene y en un suspiro se va, surgiendo de la nada y desapareciendo en la nada, aún retorna, sin embargo, como fantasma y perturba el reposo de algún instante posterior. Constantemente se desprende una hoja del libro del tiempo... y de pronto vuelve flotando, posándose en el regazo del hombre. Entonces este dice ‘me acuerdo’ y envidia al animal que enseguida se olvida y ve cada instante morir de veras”<sup>12</sup>.

De esta forma, la capacidad de recordar que nos separa de la vida solo animal no representa *prima facie* un rasgo positivo de la especie humana, una facultad mayor de algún tipo que fundamentara la superioridad del hombre sobre las demás criaturas. Se trata, por el contrario, de una capacidad cuya actividad genera más bien dolor, pues nos confronta permanente e inesperadamente con la carga de un pasado que de buena gana dejaríamos atrás. Ahora bien, aquello que tan dolorosamente se hace presente con el recuerdo, no es este o tal suceso particularmente desagradable del ayer, ni siquiera una especie de clarividencia sobre la fugacidad de los momentos vividos y el sinsentido del presente, o sobre la caducidad de todo proyecto humano. El dolor proviene más bien de aprender con el recuerdo lo que es en el fondo la existencia: un *imperfectum* que no es más que “un ininterrumpido haber sido, una cosa que vive de negarse y de consumirse (*verzehren*) a sí misma, de contradecirse a sí misma”<sup>13</sup>. El animal vive en un perenne olvido que lo encadena a la inmediatez del instante y por ello aparece en todo momento “por entero como lo que es”<sup>14</sup>; el hombre, en cambio, está entregado siempre al recuerdo y por ello ha roto ya la inmediatez de una inmanencia en el ser y se encuentra distendido entre presente, pasado y futuro. El olvido sume al animal irreflexivamente en un presente siempre puntual con el que se funde sin conciencia; el recuerdo, en cambio, desgarrar el instante en que vive el ser humano entre las dimensiones temporales de lo pasado y lo porvenir. La vida humana no tiene así nunca lugar en la inmediatez absoluta de un ahora que se reiterara una y otra

---

<sup>12</sup> CI 2, p. 57; KSA 1, p. 248.

<sup>13</sup> CI 2, p. 57; KSA 1, p. 249.

<sup>14</sup> *Ibid.*

vez en una plenitud sin mancha, sino que cada ahora resulta mediado por horas pasadas que se arrastran como una cadena; el ahora de este instante es “negado y consumido” en el ahora siguiente, es decir, justamente no es destruido, sino incorporado de un modo tal que pasa a determinar de ahí en adelante todos los instantes posteriores. Así, con cada nuevo ahora la cadena se alarga y el peso que soporta la existencia se incrementa. El animal vive en la ligereza del instante, renaciendo en cada nuevo ahora; el hombre, por el contrario, introduce con cada nuevo instante vivido un nuevo elemento que entrará a mediar en su existencia subsiguiente. La hoja que flotando desde el pasado nos trae el recuerdo nos vuelve a confrontar con esta verdad fundamental de la existencia humana: que cada instante que es, está mediado para nosotros por los que ya han sido, que el instante ahora vivido mediará a su vez a todos los que vendrán. El comprender esto es lo que suscita dolor, pues allí aprendemos que para nosotros no existe la posibilidad de entregarnos irresponsable y alegremente a la inmediatez del instante, sino que, en tanto nuestro sino es recordar, estamos destinados a existir llevando tras nosotros el fardo del pasado que determina nuestro presente y nuestro porvenir. El dolor, pues, no es uno que se suscite del recuerdo de un evento pretérito en particular o del captar el sinsentido de una existencia condenada a desaparecer –una perspectiva que corresponde más bien al punto de vista que Nietzsche denomina *suprahistórico*<sup>15</sup>. En ese sentido, no se trata de reeditar aquí la visión trágico-pesimista de la existencia que domina en el *Nacimiento de la tragedia*. El dolor no proviene de un recuerdo externo solo contingente, ni de una sabiduría hastiada del devenir, sino que es constitutivo de la existencia del hombre: es el dolor inherente al hecho de ser humanos y tener que asumir la existencia en esa dimensión temporal que le es esencial, una dimensión en la cual todo ahora pierde su plenitud en tanto horizonte limitado por las mediaciones del pasado que, a su vez, estrecha irremediablemente al porvenir. Esto es lo que significa en esencia que el hombre sea un ser histórico, a diferencia del animal que vive “en forma ahistórica”<sup>16</sup>. En suma, que el ser humano sea esencialmente histórico no significa que es el único ser que hace historia porque tiene la capacidad de recordar, sino que ya desde siempre se encuentra distendido en ese “ininterrumpido haber sido” que es el tiempo y es solo por ello que puede recordar.

16

---

<sup>15</sup> Cf. *CI 2*, pp. 60ss; *KSA 1*, p. 254.

<sup>16</sup> *Ibid.*

A esta profundísima intuición Nietzsche no le da un desarrollo más explícito en el texto que estamos analizando. El descubrimiento del tiempo como dimensión esencial de la existencia reaparecerá más tarde en la doctrina del “eterno retorno”, pero ese es un tema que no queremos tratar aquí. El Nietzsche de la *Segunda intempestiva* se encuentra empero tan concentrado en el análisis crítico de la cultura de su época, que no advierte, o no quiere advertir aún, el hondo calado que alcanzan estas consideraciones iniciales. Es por ello que todas estas ideas introductorias resultan más bien encaminadas a la elucidación de la relación natural que el hombre establece con su pasado, y que según Nietzsche ha sido pervertida por el comportamiento objetivante de la historiografía científica en boga.

Como ya se ha indicado, a esa relación natural con el pasado pertenece en primer lugar el recuerdo. Pero ese *recuerdo* que se manifiesta como un *pathos* que le acaece al individuo, como esa hoja del pasado que retorna y nos toma por sorpresa, tiene su lado activo en tanto *memoria*. La estrecha conexión entre recuerdo y memoria surge de que estos términos parecen describir el mismo fenómeno en direcciones contrarias: por el recuerdo (*Erinnerung*) una impresión externa se interioriza; mediante la memoria (*Gedächtnis*) un evento interiorizado es llevado por el pensamiento a la luz de la conciencia. En el primer caso, algo llega espontáneamente hasta nosotros; en el segundo, la conciencia se activa para explicitar su contenido solo latente<sup>17</sup>. Es cierto que Nietzsche no hace explícita esta distinción en los términos, pero es evidente que él diferencia entre el recuerdo, que se experimenta como algo que ocurre inesperadamente y sin que podamos controlarlo, de la función activa de la memoria –muy cercana o parte ya de un pensar intencional conciente– que deliberadamente se propone conservar ciertos contenidos, que quedan así a disposición de la conciencia. En el contexto de la *Segunda intempestiva* esto se hace notorio, pues al lado del fenómeno de un recuerdo que nos avasalla develándonos la temporalidad de nuestra existencia, Nietzsche va a tematizar el recuerdo como función activa de una memoria que construye la historia. De hecho, es este último aspecto

---

<sup>17</sup> Este matiz no es notorio en el castellano usual, donde a veces se intercambian los dos términos. Los nombres alemanes conservan, sin embargo, algo de esta distinción: *Erinnerung* está asociado con el verbo *erinnern*, que literalmente significa interiorizar; *Gedächtnis*, por su parte, proviene del término *gedaht* o *gedanc* del alemán medieval, que es también la raíz de *Gedanken* (pensamiento), con lo cual es clara la relación de la memoria con el pensamiento activo.

el que se hará dominante en el resto del texto con la caracterización de los tres tipos de historia que el hombre escribe. De esta forma, el recuerdo no es solo algo que al hombre le acaece como indicación de su ser temporal, sino que es también algo que la especie humana puede aprender a dominar hasta cierto punto. Ese dominio y disciplina del recuerdo, esa educación de la memoria, es lo que hace posible la historia y lo que crea la cultura<sup>18</sup>. Pues, en efecto, el surgimiento de la cultura y de la historia humanas son simultáneos y son ambos función de la memoria, de ese recuerdo disciplinado por la conciencia. En la creación de ritos y lenguajes, en la edificación de construcciones humanas, en las primitivas formas de arte o en el establecimiento de costumbres y otras normas sociales, en todo ello interviene la memoria abriendo y fijando el espacio histórico donde germinará una cultura. La visión antropológica que hace del hombre un ser cultural por oposición al animal se queda corta. No percibe que en la raíz de esta diferencia se encuentra la determinación ontológica de la temporalidad como rasgo exclusivo de la especie humana. El recuerdo que de ella nos llega desencadena lo demás: la dimensión del tiempo que se intuye en un espontáneo recuerdo se transforma en horizonte de acción histórica cuando dominamos ese recuerdo. La memoria urbaniza el recuerdo, le da sentido y estructura narrativa a los recuerdos solo caóticos e impredecibles.

Ahora bien, a la relación natural con el pasado pertenece, según Nietzsche, no solo el recuerdo, sino de manera aun más fundamental el fenómeno del olvido. También aquí es posible identificar un aspecto pasivo –un olvido que nos sume involuntariamente– de uno activo –el olvido como la facultad de cerrar la conciencia, o, en términos de Nietzsche, “la facultad de

---

<sup>18</sup> También al comienzo del Segundo Tratado de *La genealogía de la moral* se habla de una “memoria de la voluntad” (*Gedächtnis des Willens*) como una facultad del ser humano que expresa el activo “no-querer-liberarse de una impresión” y no solo el hecho pasivo de “no poder liberarse” de ella. En el contexto de esta obra, esta memoria es la que posibilita mantener la palabra empeñada, es decir, el cumplimiento de las promesas y con ello el surgimiento de algo como la conciencia moral. Se ratifica así la idea de que este recordar activo se encuentra a la base de todas las manifestaciones de la vida conciente y en el origen de los diversos ámbitos de la cultura. La memoria de la voluntad, como origen de la moral, representa en todo caso, según la genealogía que Nietzsche establece, un estadio más avanzado del desarrollo de esa facultad, uno que presupone ya una memoria que retiene enlaces de tipo causal entre los eventos (*cf.* Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza Editorial, 1994, II, §1, p. 66; KSA 5, p. 292).

sentir de forma ahistórica<sup>19</sup>. El primer aspecto, el olvido como *pathos*, aparece en este contexto solo como una experiencia propia del animal, pero es evidente que también a la vida humana la rodea una atmósfera de olvido que de cuando en cuando deja sentir su fuerza incontrolable. Por supuesto, ese sentir el olvido no significa hacer una experiencia positiva de él; el modo de ser del olvido es el retraimiento, la no presencia, y en esa medida saber que hemos olvidado algo es un fenómeno que pertenece ya al recuerdo. Del olvido solo tenemos pues una experiencia negativa en el momento en que advertimos que no podemos recordar. Por eso Nietzsche dirá luego en *Aurora*: “Todavía no está demostrado que existe algo como el olvido; todo lo que sabemos es que no está en nuestro poder el recordar de nuevo. Provisionalmente a ese vacío de nuestro poder le hemos dado el nombre de >olvido<, contabilizándolo como si fuera una facultad registrada”<sup>20</sup>.

En otras palabras, el olvido como *pathos* solo se intuye como el más allá que rodea la capacidad de recuerdo, justo en el instante en que esos límites nos son perceptibles. Una aprehensión positiva del fenómeno resulta imposible, pues, cuando lo advertimos, es porque este ya se ha puesto en retirada. Por otra parte, es de señalar que ese olvido que nos acaece resulta ser el fondo desde el cual surge espontáneamente la hoja pasada del recuerdo. Ambos, en efecto, pertenecen al modo de ser de la existencia humana y no al conjunto de capacidades subjetivas de que está dotada una conciencia intencional. En ese sentido, ambos se manifiestan más como algo que nos ocurre y no como el resultado del ejercicio de una facultad: el *pathos* del olvido se define por ello mejor como un “no poder recordar”, así como el *pathos* del recuerdo como un “no poder olvidar”. Pero en tanto el olvido solo se vislumbra como la contracara del recuerdo, resulta ser una dimensión más profunda: la dimensión impredicable de lo que no se hace ni se puede recordar, lo impensable, lo que no se presenta jamás a la conciencia. Así, la hoja del pasado que nos llega nos hace visible la dimensión temporal donde se mueve con necesidad la existencia humana, pero a la vez nos deja intuir el misterio del olvido como una oscura atmósfera circundante. La dimensión del tiempo que de un lado se realiza como historia y cultura, señala del otro hacia el olvido como al abismo –la falta última de fundamento– de este ser visible de lo histórico.

---

<sup>19</sup> *CI 2*, p. 58; *KSA 1*, p. 250.

<sup>20</sup> Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, §126, p. 139; *KSA 3*, p. 117. Traducción sustancialmente modificada.

La *Segunda intempestiva* no desarrolla la reflexión ontológica que acabamos de presentar; la caracterización solo incipiente de los fenómenos del olvido y del recuerdo que allí se realiza resulta a todas luces insuficiente para tal propósito. Y aunque las observaciones de Nietzsche dejan entrever que él tenía claridad sobre estas cuestiones<sup>21</sup>, el interés por denunciar las perversiones del historicismo cientificista se hace tan dominante en este escrito, que la discusión se centra prioritariamente en recuperar la genuina relación humana con el pasado trastocado por el comportamiento objetivante de la historiografía moderna. Como elemento central de esa relación, hemos identificado ya el papel de la memoria activa que se enseñorea del recuerdo para fundar los hitos y erigir las columnas de la historia y de la cultura. Pero con igual, o mayor importancia, pertenece también a este comportamiento auténtico del individuo frente al pasado la capacidad activa del olvido, la “facultad de sentir ahistóricamente”. Las sumarias consideraciones al comienzo del escrito solo dan cabida a una descripción más bien metafórica de este poder del olvido: “Quien no es capaz de tenderse, olvidando todo pasado, en el umbral del instante, quien no sabe estar ahí de pie en un punto, cual una diosa de la victoria, sin vértigo ni miedo, nunca sabrá lo que es la felicidad, y lo que es aún peor: nunca hará nada que pueda hacer felices a otros... En toda acción hay olvido: del mismo modo que en la vida de todo ser orgánico hay no solamente luz, sino también oscuridad... En consecuencia: es posible vivir, y aun vivir feliz, casi sin recordar, como lo muestra el animal; pero es totalmente imposible vivir sin olvidar”<sup>22</sup>.

La “felicidad” que aquí se adscribe al olvido no es más que el contrapunto de ese dolor que surge del recuerdo. Al dolor del individuo al que el presente se le disocia en las dimensiones temporales del pasado y el futuro, al dolor de una conciencia que se sabe por naturaleza descentrada, incapaz de recogerse

---

<sup>21</sup> Quizás esto explique el comentario de Heidegger citado antes (nota 10) en el sentido de que en la *Segunda intempestiva* Nietzsche comprendía más que lo que daba a conocer. Por lo demás, el análisis del olvido y el recuerdo que hemos construido a partir de las tesis nietzscheanas revelan una innegable cercanía con resultados de la filosofía de Heidegger. En *Kant und das Problem der Metaphysik*, Heidegger señala, por ejemplo, que la comprensión del ser –es decir, el pensar hermenéutico de su ontología fundamental– se presenta como un recuperarse del olvido o como un recordar (cf. Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt: Klostermann, 1994, p. 233). Partiendo de esta idea, Heidegger puede establecer una relación entre el binomio *olvido* y es el *recuerdo*, y el carácter dual del ser de *ocultamiento* y *desocultamiento*.

<sup>22</sup> *CI 2*, p. 58; *KSA 1*, p. 250.

plenamente en su esencia, a ese dolor el olvido proporciona un suave bálsamo: por un instante el hombre se asemeja al animal, liberándose de la carga del pasado y de la responsabilidad del futuro. Sin ese oscurecimiento de la conciencia la vida resultaría insoportable<sup>23</sup>. En todo caso, el poder del olvido que Nietzsche quiere destacar aquí no se limita tan solo a oponerse reactivamente a la memoria, ni se entiende a cabalidad si se le equipara con una mera capacidad psicológica. La felicidad del olvido proviene también de que con él se instaura un nuevo comienzo; el olvido quiebra la cadena acumulada de recuerdos y con ello no solo nos devuelve brevemente al goce del instante, sino que nos renueva para futuras experiencias. En otro texto, Nietzsche ha iluminado este punto con más claridad: “Cerrar de vez en cuando las puertas y ventanas de la conciencia; no ser molestados por el ruido y la lucha con que nuestro mundo subterráneo de órganos serviciales trabaja oponiendo y conciliando dichos órganos; un poco de silencio, un poco de *tabula rasa* de la conciencia, a fin de que de nuevo haya sitio para lo nuevo... –esta es la utilidad de la activa, como hemos dicho, capacidad de olvido, una guardiana de la puerta, por así decirlo, una mantenedora del orden anímico, de la tranquilidad, de la etiqueta: con lo cual resulta visible en seguida que sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, ningún *presente*”<sup>24</sup>.

Ese poder de apertura hacia lo nuevo del olvido, la jovial esperanza que de allí brota, hace de esta capacidad una auténtica potencia de la cultura: el olvido es la condición de la acción revitalizante y renovadora que impele nuevas fuerzas a la historia. Mientras la memoria se ubica a la base de la constitución de la cultura, en tanto fuerza que mantiene los puntos de referencia que configuran una totalidad sociohistórica; el olvido, como facultad activa, permite la renovación y transformación de estos contenidos abriendo con ello nuevos espacios para la evolución de su vida histórica. La conformación de una cultura, su ingreso en la dimensión de la historia, es

---

<sup>23</sup> Sin duda, la escuela psicoanalítica de Freud toca el mismo punto cuando destaca el papel central del olvido en la vida psíquica del individuo. La tesis freudiana según la cual “nadie cree en su propia muerte” puede interpretarse como expresión del olvido fundamental que acompaña permanentemente a la existencia: el olvido de que vamos a morir. Dicho aserto pone de relieve justamente ese carácter de condición de vida que Nietzsche le atribuye aquí al olvido (cf. Freud, Sigmund, “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte”, en: *El malestar en la cultura*, Madrid: Alianza Editorial, 1988).

<sup>24</sup> Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, II, §1, pp. 65ss; KSA 5, pp. 291ss.

una función de la memoria; pero más allá de este momento por naturaleza conservador, un pueblo solo realiza su esencia humana si es capaz de revitalizarse permanentemente. Y este poder transformador requiere de un instante de suspensión del recuerdo, de inconciencia del pasado, en el que pueda tener lugar la acción histórica que abra nuevas perspectivas hacia el futuro. Sin memoria no hay historia ni cultura, pero sin olvido la cultura se cristalizaría en una configuración determinada, incapaz de reaccionar y de reacomodarse ante nuevas situaciones. Ambas facultades son, pues, igualmente necesarias para la realización de la existencia humana en la historia. A cada individuo y a cada cultura le corresponde entonces determinar y mantener en cada instante y en cada época el punto de equilibrio entre estos dos momentos; un justo medio entre una sobrecarga de la memoria que ciega para lo nuevo y envara la experiencia, y un sobreexceso de olvido e inconciencia que diluye las referencias estables de la vida en un incesante devenir sin forma. Se trata pues de trazar con la memoria el “horizonte” de cada cultura asentando allí aquellos elementos que confieren identidad a la existencia y continuidad a la historia, pero a la vez, de ser capaces de borrarlos con el olvido, justo cuando se han convertido en formas rígidas y muertas que amenazan la vitalidad de la cultura al cerrar el paso a la acción histórica que abre nuevas posibilidades de florecimiento.

De esta forma obtenemos un complejísimo esquema de los fenómenos relacionados del recuerdo y el olvido. Ambos aspectos conforman en primera instancia una constelación que podemos llamar ontológica en tanto pone de manifiesto dimensiones del ser que determinan la existencia humana: el horizonte del tiempo en el que se quiebra irremediamente nuestro ser inmediato y que el *pathos* del recuerdo –nuestro *no-poder-olvidar*– ilumina dolorosamente; y el misterio del ser que se extiende alrededor de este horizonte y que llega a nuestra experiencia solo negativamente como la cara oculta del recuerdo que llamamos olvido: un *no-poder-recordar* que no es carencia o debilidad de la memoria, sino la ausencia de un fundamento visible para lo que el recuerdo muestra en el tiempo. Pero, además, al lado de esta constelación ontológica, recuerdo y olvido se alinean también en una constelación histórica donde tiene lugar la vida humana en tanto vida cultural. Se trata aquí del espacio de la historia que nuestra capacidad de recordar (el *querer-recordar*) construye al someter los recuerdos efímeros a una estructura de sentido que puede pervivir en el tiempo; pero además de nuestro activo poder de olvidar (el *querer-olvidar*) del que brota ese momento de inconciencia

ahistórico en el que, desatendiendo todas las voces del pasado y suspendiendo lo establecido y lo consabido, toma pie la acción histórica transformadora que insufla nueva sangre a una tradición enmohecida.

Sin embargo, estas diferenciaciones no deben hacer perder de vista la unidad esencial de todos estos fenómenos. Pues no se trata en realidad de dos constelaciones distintas, como si la dimensión de la historia se asentara sobre una otra dimensión ontológica del tiempo. En ese sentido, no hay un tiempo solo vacío que el ser humano llene luego con la historia; más bien la esencia humana –lo que diferencia en últimas al hombre del animal–, consiste en experimentar de inmediato el tiempo como historia. No hay un recuerdo solo pasivo que haga surgir la conciencia de la temporalidad, y un recuerdo activo que viniese después a configurar una narración en el tiempo; los aspectos pasivo y activo del recuerdo pertenecen de manera indisoluble al mismo fenómeno unitario, pues todo recuerdo –bien sea que este surja pasivamente o que sea mantenido intencionalmente por la memoria– hace parte desde siempre de una historia. Tiempo e historia son, pues, igualmente originales para el hombre, y el instante en que ellos se constituyen es también el instante en que la conciencia humana se hace propiamente humana, saliendo de una animalidad que, sumida en el olvido, ni tiene historia ni tiene tiempo<sup>25</sup>. El tiempo no es pues una dimensión metafísica ajena a la experiencia humana, sino que solo gana realidad visible en el actuar histórico del hombre, en el activo uso de su memoria y su olvido; lo que no significa, del otro lado, que el tiempo se pueda reducir kantianamente a una mera forma de la conciencia subjetiva, pues su naturaleza última resulta siempre inaprensible para esta, como se pone en evidencia en el *pathos* del recordar y el olvidar.

Las pocas páginas que conforman el apartado inicial de la *Segunda intempestiva* resultan así de una profundidad y riqueza de contenido que los comentarios usuales a esta –orientados generalmente desde el punto de vista crítico-cultural– no alcanzan a entrever. Más allá del corrosivo ataque a los fetiches culturales de su época, más allá de un lúcido análisis antropológico

---

<sup>25</sup> Sin profundizar en el análisis del olvido y el recuerdo, Volker Gerhardt llega a un resultado similar al nuestro. Según él, la “cooriginariedad de hombre y tiempo” representa la novedad más significativa de esta *Intempestiva*: “La autoconciencia humana y la plena dimensión del tiempo surgen en un acto. La acción contiene el modelo del tiempo. La línea temporal se desenvuelve en la acción... La acción ofrece con esto el esquema del tiempo, según el cual todos los eventos se siguen el uno al otro” (Gerhardt, V., o.c., p. 40).

sobre la naturaleza humana en oposición a la meramente animal, la meditación de Nietzsche constituye una poderosa reflexión genuinamente filosófica sobre la temporalidad que determina al ser del ser humano, sobre el sentido de la historia como el lugar de realización de esta temporalidad en su existencia, y, finalmente, sobre la impene-trabilidad última en la que se recoge y se hunde cualquier fundamento ontológico que quisiera servir de base última para todo esto.

## II

El propósito general que perseguimos nos lleva ahora a confrontar los resultados recién obtenidos del análisis de Nietzsche con elementos correlativos provenientes del pensamiento hegeliano. Sin embargo, esta tarea se dificulta en tanto no existe en la obra de Hegel un pasaje específico en el cual se estudie de manera profunda esta constelación de temporalidad, historicidad y conciencia humana, del modo como fue abordada en la *Segunda intempestiva*. Que el filósofo que integró plenamente en su impresionante sistema especulativo el pensamiento, la razón y la historia no haya consagrado unas líneas explícitas a esta temática no debe sorprendernos: el punto de partida para sus consideraciones de la historia es casi siempre el espíritu universal como verdadero sujeto de la misma, y no la conciencia fortuita del individuo particular. Esta observación se confirma plenamente en la Introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, donde Hegel incluye, dentro de las maneras de considerar la historia, a la consideración filosófica, cuyo principio y pensamiento guía es: “el pensamiento simple de la *razón*: que la razón domina el mundo, que entonces también la historia universal ha sucedido racionalmente. Este convencimiento y conocimiento es un *presupuesto* en la consideración general de la historia como tal; pero en la filosofía misma este no es ningún presupuesto. A través del conocimiento especulativo de ella la razón... en tanto es *substancia y potencia infinita*, en tanto es ella misma la *materia infinita* de toda vida natural y espiritual, así como la *forma infinita*, resultará ser la actividad de este, su propio contenido”<sup>26</sup>.

24

---

<sup>26</sup> Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en: *Werke*, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, tomo 12, pp. 20ss.

Por supuesto, esa razón que domina el mundo y la historia no debe entenderse como una substancia inmutable y eterna situada en un plano distinto al de la historia y la acción humanas. Ella es más bien entendida como *espíritu*, esto es, como autoconciencia infinita que va desplegando sus propias determinaciones y ganando un saber sobre sí misma en un proceso que se va desarrollando en el curso mismo de la historia. Por ello, dice Hegel que la historia del mundo no es sino la “representación del espíritu en la forma como este va obteniendo el saber sobre aquello que él es en sí”<sup>27</sup>. Ahora bien, en tanto en todo este proceso el espíritu permanece en y gana su unidad desde sí mismo, su esencia es la libertad, es decir, el no tener su substancia fuera de sí; y de allí se sigue que el curso de la historia universal –como teatro del espíritu– esté determinado por un “progreso en la conciencia de la libertad”<sup>28</sup>, que Hegel puede verificar en la sucesión de las culturas que conforman el devenir histórico. El espíritu termina por ello penetrando toda *materia* de la historia e imprimiendo allí la *forma* de su movimiento, hasta la plena autoconciencia sobre sí que corresponde también a la plena realización de la libertad.

Todas estas son observaciones sumarias bastante conocidas que se han traído aquí solo para mostrar cómo la filosofía de la historia hegeliana, al menos en la forma como fue presentada en las *Vorlesungen* que nos han llegado, está desarrollada prioritariamente desde el punto de vista de la razón universal del espíritu en su realización, y que por lo tanto poco le interesa iluminar la cuestión de la temporalidad y la historicidad de la existencia humana tal y como es experimentada en forma concreta por el individuo. Cuando como preparación a su *Segunda intempestiva* Nietzsche vuelve sobre el texto de la introducción a las *Vorlesungen*, la predominancia de este aspecto no podía pasarle desapercibida, confirmando así el juicio sobre Hegel que en buena parte habían determinado en él sus maestros Schopenhauer y Jacob Burkhardt. Por eso Nietzsche señalará en su escrito que la filosofía hegeliana de la historia constituye uno de los mayores peligros para la formación alemana en tanto esa admiración por el poder de la historia se convierte con facilidad en la “admiración descarada por el éxito” y en “el fetichismo del hecho consumado”. Con ácida ironía, Nietzsche se refiere a ese “Dios sobre la tierra” que es para Hegel la historia y que “ya lleva escalados todos los peldaños dialécticamente posibles de su devenir, siendo el más alto esa autorrevelación:

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 32.

de modo que para Hegel el punto culminante y el punto final del proceso del universo coincidían en su propia existencia berlinesa”<sup>29</sup>.

No es pues en las reflexiones de Hegel sobre la historia universal desde donde podemos tender un puente que nos conecte con las tesis nietzscheanas sobre la temporalidad e historicidad de la existencia, pero esto no significa, sin embargo, que no existan tales lazos vinculantes. Lo que sucede es que los elementos que pueden servir para tal propósito se encuentran diseminados al interior de análisis pertenecientes a otras problemáticas. Particularmente al interior de ciertos momentos de la experiencia de la conciencia que describe la *Fenomenología del espíritu*.

Revisemos, en primer lugar, la figura de la certeza sensible. Se trata aquí de la primera experiencia que realizará la conciencia. Hegel determina a la conciencia en este estadio inicial como el saber más inmediato de su objeto, un saber que, pese a tener la riqueza de todo el contenido sensible de la realidad, resulta ser el más pobre en pensamientos pues solo puede decir de su objeto que “es” y por eso se refiere a él solo como un “esto”, un “algo”, o un “ente” al que no le puede adscribir ulteriores determinaciones. Pero, ¿quién es en realidad esta certeza sensible? La pregunta resulta legítima, pues no parece haber en todas las formas de experiencia humana históricas y culturales una que exhibiese un saber tan pobre, limitado a afirmar que “algo” que se le ofrece a la sensación simplemente “es”. En efecto, aun en las formas más primarias de conciencia, digamos en la conciencia de un niño, aquello de lo que se tiene certeza es cuando mínimo una “cosa” de la que se puede saber que tiene algunas propiedades. Se ha tratado de responder a esta cuestión indicando que Hegel quiere aludir con esta figura a ciertas posturas teóricas insertas en corrientes filosóficas modernas como el empirismo, o que en realidad se trata aquí de una hipótesis de cuño filogenético, sobre un forma de conciencia propia de etapas primitivas en la

---

<sup>29</sup> CI 2, pp. 96ss; KSA 3, p. 308. Ni siquiera en la afirmación hegeliana de que son los instintos y las inclinaciones humanas los que realizan la historia, y de que “nada grande en el mundo ha sido realizado sin pasión” (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 38) podía encontrar Nietzsche apoyo en su combate contra la historia convertida en ciencia objetiva, pues de hecho detrás de esas pasiones opera para Hegel esa “listeza de la razón” (*ibid.*, p. 49) por la cual el espíritu pone a su servicio la acción de las pasiones, logrando su realización a través de la satisfacción de ellas. En este punto discrepo abiertamente de Gerhardt, quien no advierte ese poder de la razón universal que actúa tras los momentos afectivos que impulsan la acción de la individualidad (Gerhardt, V., o.c., p. 45).

evolución de la especie. Mi primer punto, que no entra en conflicto con ninguna de estas explicaciones, es que la figura de la certeza sensible representa una forma de conciencia solo artificial, una ficción sin referente histórico real, cuya función sería tan solo encarnar el nivel de experiencia más inmediato y pobre imaginable, para, a partir de allí, mirar cómo se desencadena en efecto el movimiento dialéctico que enriquecerá el saber de la conciencia. Mi segundo punto, que sí puede generar reacciones adversas, afirma que esta forma ficticia de conciencia tiene, en esencia, la misma estructura que aquella otra conciencia ficticia que Nietzsche describe al comienzo de su *Segunda intempestiva*: la conciencia de un individuo que contempla envidioso al animal, pues quiere, como este, sumirse en el olvido y permanecer atado a la inmediatez del instante. En ambos casos, se trata de una conciencia que quiere o dice mantenerse en una inmediata inmanencia con el ser, sin mediaciones reflexivas con su objeto y, por ello, sin más saber que el de que éste “es”. Por supuesto, el esquema argumentativo es distinto en cada autor: Hegel encarna esta ficción en un tipo de conciencia a la que luego su propia experiencia se encargará de mostrarle lo insostenible de su postura, mientras que en Nietzsche el deseo de la inmediatez con el ser ni siquiera se contempla como una posibilidad realizable para un ser humano, distendido naturalmente por el recuerdo en la dimensión del tiempo. Pero justo aquí se pone en evidencia otra similitud entre los dos análisis: pues la experiencia que finalmente derrumba la pretendida verdad de la certeza sensible también resulta ser, aunque solo en parte, una experiencia con la temporalidad. Veamos esto con algún detalle.

La certeza sensible asegura que sabe con inmediatez que su objeto es un “esto” que “es”. Ahora bien, si ella quiere comunicar qué es el esto que sabe se ve obligada a precisarlo diciendo que se trata de un “aquí” y un “ahora”, de algo como un punto espacial en un instante del tiempo que ella aprehende inmediatamente por los sentidos y del que no puede afirmar con certeza absoluta nada más. La experiencia, sin embargo, le hará salir de esta inmediatez. Ya que aquí nos interesa fundamentalmente la dimensión del tiempo que surgirá de esta experiencia, examinaremos esta última solo desde la dialéctica del ahora. Con la determinación de que lo que sabe de inmediato es este instante del ahora, la certeza sensible no logra precisar sin embargo su objeto, por eso ella puntualiza aun más y añade “el ahora es noche”. Para entender el sentido de esta afirmación es necesario recordar la forma de conciencia que es la certeza sensible; se trata de una conciencia aferrada a una inmediatez absoluta de un ahora, que se renueva una y otra vez en cada

instante sin establecer continuidades entre esos ahora; visto así, cada ahora resulta ser singular e irrepitible y con cada uno de ellos la conciencia entabla siempre una nueva inmediatez. Por ello, cuando la certeza sensible dice “ahora es noche”, usa el ahora como un término para referirse a ese punto inmutable del tiempo cuya inmediatez llena plenamente su conciencia; en otras palabras el “ahora” funciona como el nombre propio que ella da a su objeto inmediato (este instante de la noche). Pero esta tentativa de fijar con nombres propios (“aquí” o “ahora”) la puntualidad de su objeto fracasa, pues ellos resultan ser solo denominaciones privadas que no pueden comunicarse: el “ahora” como nombre de un instante-noche no hace trasmisible este sentido específico en otro instante, digamos al mediodía, porque al decir “ahora” al mediodía el objeto que se quería señalar, el “ahora-noche”, ya no se nombra. La certeza sensible aprende entonces que no puede aprehender su objeto inmediato y transmitir su saber puntual de él mediante nombres como “ahora” (o “aquí”), pero no por ello renuncia al convencimiento de que su objeto es solo este instante puntual y su saber solo un saber inmediato del mismo. Así, en esta primera experiencia descrita no se ha disuelto la figura de la certeza sensible, pero la conciencia ha sido ya advertida de que la estrategia de adscribir nombres propios a su objeto no basta para hacer a este patente<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Esta es la forma como interpreto la primera dialéctica del “ahora” que se presenta entre el ¶6 y el ¶7 (Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, en: *Werke*, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1970, tomo 3, pp. 84ss. En adelante, citado como PG. Para las citas en castellano he usado la traducción inédita de Jorge A. Díaz, indicando, luego del número de página de la edición alemana, con el símbolo ¶ el número de párrafo). Soy conciente de que la mayoría de comentarios a esta sección no coinciden con la exégesis que aquí ofrezco. En general, se tiene la visión de que la certeza sensible se derrumba en este punto pues advierte que el “ahora”, como todos los términos del lenguaje, es un universal, y, como tal, es incapaz de expresar la inmediatez que ella quiere mostrar. Ahora bien, es cierto que este es el enfoque que presenta Hegel desde la segunda frase del ¶7 y en todo el párrafo siguiente, pero se pasa por alto que esta perspectiva es solo “para nosotros” y no para la conciencia inmersa en la experiencia: para ella solo vale que “el ahora que es noche es *conservado*, es decir, es tratado como aquello por lo que se hace pasar, como un *ente*, pero se muestra más bien como un no ente” (*ibid.*, p. 84; ¶7). Con esto es claro que la experiencia hasta este punto solo muestra que el ente que se quería indicar (la noche) se ha esfumado a pesar del nombre “ahora” con el que se pretendía fijarlo, pero no se llega a una intelección de la universalidad del “ahora” y mucho menos de la universalidad del lenguaje. Más aun, como mostraré más adelante, esta universalidad del lenguaje no es en absoluto el correctivo de la certeza sensible. Sobre este punto particular ha sido muy esclarecedor el comentario de Graeser (cf. Graeser, A., “Zu Hegels Porträt der sinnlichen Gewissheit”, en: Köhler, D. y O. Pöggeler (eds.), o.c., pp. 51-33).

La experiencia que Hegel describe aquí pasa luego por varios complejos movimientos dialécticos que no vamos a exponer. En general, se tratan de intentos más refinados de la certeza sensible por expresar su objeto en la inmediatez que le es esencial. Al final de este proceso de refinamientos, la conciencia cree poder dar plena cuenta de su saber en un triple movimiento: (1) el ente sensible inmediato que ella sabe se determina indicando el “aquí” y el “ahora”—es decir, las coordenadas espacio-temporales del objeto—, (2) indicando también el “yo” que es el punto de referencia de ese aquí-ahora, y (3) mostrando además ostensivamente el ente al que se hace referencia desde el cruce de ejes yo-aquí-ahora. La certeza sensible presume entonces que con el movimiento de mostrar su objeto desde unas coordenadas claramente establecidas logrará aprehender y comunicar la inmediatez del mismo. La experiencia, sin embargo, le enseñará otra cosa. Como nos interesa solo el aspecto temporal de esa inmediatez, revisaremos la dialéctica del mostrar únicamente del lado del “ahora”. Hegel dice: “Vemos así en este mostrar solo un movimiento y la siguiente trayectoria del mismo: 1. muestro el ahora, que es afirmado como lo verdadero; pero lo muestro como lo que *ha sido* o como algo suprimido; supero la primera verdad y 2. ahora afirmo, como segunda verdad, que ha sido, que ha sido suprimido. 3. Ahora bien, lo que ha sido no es; suprimo el haber sido, o el haber sido suprimido, la segunda verdad, con lo cual niego la negación del ahora y regreso así a la primera afirmación de que el *ahora es*”<sup>31</sup>.

Se muestra pues un ahora, un punto en el tiempo, digamos la hora que marca un reloj: hasta aquí la etapa 1 de Hegel; pero ese ahora-1 mostrado ya pasó un instante después, ya ha sido. Para mantener la inmediatez de su objeto en este nuevo instante (ahora-2), la conciencia debe entonces indicar que ella se refiere al ahora-1, debe manifestar algo como “mi mostrar se refiere al ahora-1 que ha sido, no al ahora-2 de este momento en que hablo”. Esta es la etapa 2. Y con esta precisión se niega el ahora-2 —que negaba el ahora-1—, volviendo así al ahora-1 que es el objeto. Fin del movimiento. Sin embargo, en todo este movimiento la inmediatez del objeto se perdió, pues el mostrar no es una acción que aprehenda de inmediato el objeto, sino que requiere de sucesivas aclaraciones: la captación que se hace del ahora-1 no es directa, sino que está apuntalada a través de otras mediaciones y por ello ya no se trata de un saber no-inferencial. El ahora al que se llega no es el mismo

---

<sup>31</sup> PG, p. 89; ¶18.

ahora-1 del comienzo, sino uno reflexionado desde un ahora-2. Por eso el mostrar no muestra un ahora simple inmediato, sino “un movimiento que expresa lo que el ahora es en verdad, a saber, un resultado, o una pluralidad compendiada de horas; y mostrar es experimentar que ahora es universal”<sup>32</sup>.

Es en este punto, pues, donde finalmente la certeza sensible realiza la experiencia decisiva que la hará abandonar su objeto y su verdad: la pretendida inmanencia en la inmediatez del momento. Lo que ella experimenta es que el ahora es universal, pero, ¿cuál es propiamente el contenido de esta experiencia? Lo que se experimenta en la universalidad del ahora no es otra cosa que el carácter mismo de la temporalidad<sup>33</sup>. Al pretender mostrar el ahora y fijarlo en su inmediatez, este se desliza irremediamente en el fluir del tiempo; lo mismo le pasa al hombre de Nietzsche que quiere olvidar y concentrarse en el instante, cuando le llega irremediamente el recuerdo que lo distiende hacia el pasado. Como este hombre que envidia al animal olvidadizo atado a la “estaca del momento”, la certeza sensible pretendió también negar la temporalidad y absorber su conciencia en un instante inmediato absolutizado. Pero, luego de múltiples intentos por sostener esta postura tratando de comunicar este supuesto objeto, se ve abocada a reconocer, gracias a su experiencia, que permanecer en lo inmediato del instante le resulta imposible dada la dimensión temporal en la que se sitúa su existencia. Nietzsche había mostrado que el recuerdo que llega espontáneamente confronta al hombre con ese *imperfectum* de la existencia que consiste en comprender que cada ahora resulta negado y subsumido (consumido) por otros ahora en una cadena ininterrumpida; pues bien, toda la compleja experiencia del ahora que hace la conciencia sensible llega al mismo resultado: llega a advertir que no se puede vivir saltando de un ahora inmediato a otro igual de inmediato, sino que el ahora es un universal, es decir, algo mediado (“negado y consumido” en palabras de Nietzsche) por otros ahora; llega a advertir que cada instante que “es” está mediado por el que ya ha sido y

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> No solo la temporalidad sino también la espacialidad completa la experiencia de la certeza sensible, como se desprende de la dialéctica del “aquí”, que en nuestro contexto no nos interesaba reseñar. Según nuestra exégesis, la certeza sensible se derrumba entonces porque su objeto se muestra como una abstracción recortada del entramado espacio-temporal que ahora se descubre. Consecuentemente, el nuevo objeto en la siguiente configuración de la conciencia –la cosa– tomará su lugar justo en este horizonte de espacio y tiempo. No es pues una experiencia con la universalidad del lenguaje, como se suele afirmar, lo que determina el tránsito a la nueva figura.

mediará a su vez al que será; llega a advertir, en últimas, como en Nietzsche, que su existencia se sitúa, quiéralo o no, en ese continuo mediado de instantes que es el tiempo.

Evidentemente existen diferencias significativas entre los dos análisis. Dado el propósito de la *Segunda intempestiva*, Nietzsche deriva de esta experiencia con el tiempo el cuadro de lo que sería una relación genuina del hombre con el pasado, en contraste con el cual se pondrá en evidencia lo nefasto de un conocimiento histórico positivizado. De allí surge para cada cultura la exigencia de constituir permanentemente una renovada relación vital con su historia. En Hegel, en cambio, la experiencia de la certeza sensible representa el punto de partida de un movimiento que no se dispersa en distintas realizaciones culturales, sino que sigue un camino único que culminará en un saber absoluto. Pero dejando atrás los distintos propósitos dentro de los cuales se enmarcan, las experiencias que describen los textos analizados tienen el mismo sentido general. Se trata en ambos casos de señalar que el comienzo de la experiencia humana está marcado por la ruptura con lo inmediato que representa la irrupción del tiempo, que la conciencia humana solo se hace tal –más allá de una pura conciencia animal– en tanto ya ha salido de la inmediatez del instante y puede reconocer la dimensión temporal que atraviesa por necesidad todo su ser. En ambos casos este reconocimiento se hace dolorosamente, como el dolor de aquel que percibe la carga del pasado que debe arrastrar con su existencia, o como el dolor de la certeza sensible al ver disolverse su objeto y expulsada de su presunta verdad. Así, el Hegel metafísico, que identificará luego al tiempo con el concepto, también pensó a fondo la temporalidad desde la perspectiva de la experiencia humana concreta, más aun, la identificó como una de las experiencias primeras en el proceso de autoconstitución de la conciencia, y en ese respecto su cercanía con la reflexión de Nietzsche resulta innegable.

Ahora bien, como ya se indicó, para Nietzsche la apertura de la dimensión del tiempo representa también el comienzo de la historia humana. No hay aquí dos horizontes paralelos como si un tiempo inicialmente vacío tuviese que ser llenado luego con la gesta histórica del hombre; en realidad el tiempo solo adquiere concreción para el ser humano en tanto es vivido como el encadenamiento de eventos que llamamos historia. Por ello no hay en verdad dos tipos de recuerdo, sino que el evento solo espontáneamente recordado se interpreta de inmediato por la memoria como parte de una línea histórica narrativa. Lo que debemos ahora preguntarnos es si esta cooriginariedad de

tiempo e historia también es planteada desde la reflexión de Hegel: ¿es posible detectar en este punto una convergencia entre ambos autores? ¿Cómo se da para Hegel el comienzo de la historia? ¿Cómo se determina la experiencia que hace la conciencia de este momento? Al interior de la certeza sensible no es posible verificar este punto; en el argumento de la *Fenomenología* el derrumbe de esta forma inicial de conciencia da paso a otras configuraciones abstractas para las cuales no se da tampoco una experiencia de la historia. Solo con las figuras del “Espíritu” se tematizan propiamente formas de conciencia cuya experiencia resulta también condicionada por las condiciones históricas, y en realidad es solo en la estación final del “Saber absoluto” donde la conciencia gana claridad sobre el horizonte de la historia que la ha determinado. No obstante, esto no significa que solo al final la historicidad entre en acción como elemento determinante de la existencia humana; lo que ocurre es que la estructura misma de la experiencia, que condiciona la arquitectónica de la obra, implica que solo paulatinamente la conciencia va penetrando en la realidad espiritual que la constituye, de modo que solo tardíamente se pone en evidencia la dimensión de la historia como eje fundamental de esa realidad del espíritu, si bien ella ha estado presente desde el comienzo. Hablando propiamente, aquí existe también una clara correspondencia con el pensamiento de Nietzsche: la conciencia que describe Hegel no aprehende primero el tiempo para solo luego comenzar a llenarlo con la acción histórica; el surgimiento de la conciencia humana, su salida del reino de la inmediatez de la animalidad, tal y como se muestra con la experiencia de la certeza sensible, significa a la vez la conciencia del tiempo y el comienzo de la historia, aunque de esto último la conciencia sensible aún no esté advertida<sup>34</sup>. En un pasaje de la *Fenomenología* leemos: “Así, pues, la conciencia entre el espíritu universal y su singularidad o la conciencia sensible, tiene por término medio el sistema de las configuraciones de la conciencia, como una vida del espíritu que se orienta hacia un todo: se trata del sistema que aquí es considerado y que tiene su existencia objetiva como historia del mundo. Pero la naturaleza orgánica no tiene historia alguna; ella cae

---

<sup>34</sup> Hegel especulará luego sobre el suelo histórico del que podría llegar a brotar una figura como la certeza sensible; este podría encontrarse en el mundo espiritual de la Ilustración, concretamente en la epistemología sensualista y empírica allí vigente, que encuentra el fundamento único del saber en la inmediatez del dato sensible (cf. PG, p. 414; *Fenomenología del espíritu* (en adelante, citado como FE), traducción de W. Roces, México: FCE, 1985, p. 329).

inmediatamente desde su universalidad que es la vida hasta la singularidad de la existencia”<sup>35</sup>.

La vida orgánica del animal cae pues fuera de la historia; su “vitalidad singular” genera por cierto un “devenir”, pero este es solo un “movimiento contingente”, y para ella misma su actividad termina “limitada solo a un punto”<sup>36</sup>. La conciencia humana, en cambio, se hace tal tan pronto abandona esta inmediatez sensible y se lanza a ganarse a sí misma mediante las sucesivas configuraciones que va adquiriendo y que conforman también el todo de la historia. Así pues, la certeza sensible que sale de esta inmediatez en la experiencia de la temporalidad se arroja con ello mismo de inmediato a la acción histórica. Como en Nietzsche, el tiempo experimentado se devela en el acto como historia por construirse.

### III

El análisis ofrecido ha puesto en evidencia notorias similitudes entre nuestros dos autores. Con relación a los aspectos estudiados, Hegel y Nietzsche parecen situarse en una misma esfera del pensamiento, haciendo frente común contra ciertas nociones y presupuestos que resultaban esenciales para buena parte del pensamiento filosófico moderno. Contra la substancialización del tiempo en un plano absoluto o su subjetivización como forma de intuición de la conciencia, ambos defienden la total interpenetración entre este y el horizonte de la experiencia histórica humana; contra la idea de una razón universal ahistórica de la que habría que derivar todas las verdades y criterios de acción, ambos señalan la historicidad inherente a la experiencia, al actuar y al conocimiento humano. De esta forma, ambos pensadores se sitúan en la coyuntura común de una modernidad que vuelve la mirada sobre sí misma en una toma de distancia crítica con relación a sus propios fundamentos.

No obstante, si hemos de hacer justicia, tenemos que señalar también, al lado de las convergencias indicadas, el punto en que los dos proyectos toman orientaciones distintas. Para ello nos remitiremos a las nociones de recuerdo y olvido que, como vimos, resultaban centrales en la determinación nietzscheana de la historicidad humana. Veremos entonces que ambos aspectos

---

<sup>35</sup> PG, p. 225; FE, p. 178. En otro texto, la misma ausencia de historia es señalada también para la naturaleza inorgánica (cf. Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 81).

<sup>36</sup> PG, p. 225.

son también fundamentales para la realización de la experiencia tal y como la entiende Hegel, pero que ellos, en tanto forman parte aquí del movimiento dialéctico del espíritu, operan más bien en un sentido opuesto al que tienen en Nietzsche y conducen por ello necesariamente a resultados muy diversos.

Como en el tema del tiempo, el paralelo entre ambos autores solo puede trazarse de manera oblicua. Hegel no realiza, en efecto, una tematización sobre el recuerdo y el olvido semejante a aquella que pudimos elaborar desde la *Segunda intempestiva*. Sin embargo, es posible afirmar que todo el movimiento dialéctico de la experiencia descrito en la *Fenomenología* resulta impulsado por una dinámica que se genera entre estos dos fenómenos. Y en tanto esta experiencia se mueve desde sus inicios en la dimensión de la historia, estamos autorizados para tratar de establecer desde aquí una confrontación con la reflexión de Nietzsche al respecto. Abordemos la cuestión desde la Introducción a la *Fenomenología*, en el punto en el cual Hegel describe la estructura del movimiento de la experiencia. En un pasaje decisivo, Hegel ilustra el momento en el que la conciencia que ha hecho una experiencia abandona su verdad anterior y procede a elaborar su nuevo objeto. Se trata entonces ni más ni menos que del momento en que se derrumba la visión de mundo y la autoconcepción que hasta entonces había dominado a la conciencia, y esta se ve obligada a elaborar, desde nuevos criterios de verdad, una nueva concepción de la realidad. En el punto que queremos analizar, Hegel afirma: “este es el nuevo objeto, con lo cual se hace presente también una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es algo distinto que para la anterior. Esta circunstancia es la que dirige toda la continuidad de las figuras de la conciencia en su necesidad. Solo esta necesidad misma, o el *surgimiento* del nuevo objeto que se le ofrece a la conciencia sin que sepa cómo le sucede, es lo que para nosotros sucede en cierto modo a sus espaldas. Con ello se presenta en su movimiento un momento del *ser en sí* o del *ser para nosotros*, que no se le manifiesta a la conciencia que se halla inmersa en la experiencia; pero el *contenido* de aquello que nos surge es *para ella*, y nosotros solo captamos lo formal del mismo o su surgimiento; *para ella* esto que ha surgido es solo como objeto, *para nosotros* es igualmente como movimiento o devenir”<sup>37</sup>.

34

Hegel diferencia aquí claramente entre el punto de vista de la conciencia que hace la experiencia, es decir, la conciencia sumida en la realidad y sujeta al movimiento de la historia, y el punto de vista del *nosotros*, correspondiente

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 80; ¶15.

a la perspectiva del fenomenólogo que contempla “desde fuera” todo este movimiento. Ahora bien, el rendimiento particular de cada una de ellas puede ser tomado como una función del olvido y del recuerdo respectivamente, que en su acción combinada constituye plenamente lo que Hegel considera una genuina experiencia. En primera instancia, la conciencia inmersa en la experiencia –*conciencia natural* en la terminología hegeliana– observa cómo sus presuntas verdades se derrumban al chocar con una realidad que no se ajusta a ellas; ella elabora entonces un nuevo objeto al que toma nuevamente por la descripción verdadera de la realidad, pero *olvida* de inmediato que esta nueva concepción solo surgió como respuesta a las insuficiencias de su enfoque anterior. A ella le “surge” el nuevo objeto pero ella no sabe “cómo sucede esto”; “para ella” solo es el contenido de la nueva visión de mundo, pero olvida el “devenir” de la razón que ha antecedido a esta nueva figura, el “movimiento” del espíritu que en un desenvolvimiento más hondo de su esencia, se manifiesta ahora con más presencia. Lo que Hegel quiere expresar con este olvido que aquí acaece no es otra cosa que la tendencia natural de la conciencia humana a positivizar una y otra vez la imagen que tiene de la realidad, asumiendo que esta brota de la verdadera esencia de las cosas, sin considerar la necesidad histórica que impulsó a la razón a elaborarla, y sin advertir por eso la sujeción de esta “verdad” a un devenir que otra vez demandará de ella nuevas correcciones y reformulaciones<sup>38</sup>.

Pero esta conciencia natural que olvida no consume lo que Hegel considera propiamente experiencia. Ella vive y realiza la concreción de una razón universal o espíritu que va penetrando paulatinamente en la realidad y acción concreta histórica, pero ella misma no aprehende este fundamento espiritual, sino que avanza, entre olvido y olvido, de una presunta verdad a otra más elaborada, sin captar su conexión. Quien mantiene este vínculo y asegura con ello la “continuidad de las figuras de la conciencia en su

---

<sup>38</sup> Es verdad que en el pasaje citado Hegel no habla expresamente de olvido, pero es claro que es eso justamente lo que le ocurre a una conciencia a la que el devenir de su objeto le “sucede a sus espaldas”. Según esto, todas las figuras de la experiencia están amenazadas de este olvido que absolutiza una verdad solo particular y detiene el movimiento dialéctico. En algunas de estas figuras, Hegel habla explícitamente de un olvido. Por ejemplo, en la ya citada dialéctica de la certeza sensible, Hegel alude veladamente a algunas posturas filosóficas que defienden la inmediatez de lo sensible, como casos de una certeza sensible que olvida su experiencia y “vuelve a comenzar desde el principio” (*ibid.*, p. 90, ¶20). También la figura de la “Religión revelada” es explicada como un mantenerse firme en las representaciones de lo bueno y lo malo que representa un “olvido del pensamiento” (*ibid.*, p. 568; *FE*, p. 452).

necesidad” es la conciencia del fenomenólogo. Solo en él, el cambio meramente contingente de una configuración de la realidad a otra, que la conciencia natural sufre en carne propia, se presenta bajo la forma de un “movimiento o devenir” de la razón. Solo en él se mantiene el *recuerdo* de la experiencia histórica y reflexiva de la conciencia que antecede a la postulación de toda verdad, de modo que esta no aparece nunca como un fundamento eterno e incondicionado, que se nos revele sin más. Esta mirada que conserva y rememora es propiamente el punto de vista filosófico con el que se consume ahora sí la experiencia: “en aquella manera de ver las cosas, el nuevo concepto se muestra como que ha llegado a ser mediante una inversión de la conciencia misma. Esta manera de ver el asunto es nuestro aporte (*Zutat*), mediante el cual la serie de las experiencias de la conciencia se eleva a proceso científico”<sup>39</sup>.

En la figura del “Saber absoluto”, Hegel ofrece una exposición más precisa de este “aporte” del fenomenólogo, que es en últimas el que otorga científicidad a la experiencia: “lo que aquí hemos aportado (*hinzugetan*) es solamente, en parte, la reunión (*Versammlung*) de los momentos singulares, cada uno de los cuales presenta en su principio la vida del espíritu total y, en parte, el mantener (*Festhalten*) el concepto en la forma del concepto, cuyo contenido en la forma de una *figura de la conciencia* se había dado ya en aquellos momentos”<sup>40</sup>.

El “reunir” y el “mantener” que aquí se mencionan pueden interpretarse sin forzar las cosas como formas del recuerdo: se trata primero, en el sentido más usual del recuerdo, de recoger las etapas individuales de la experiencia en su sucesión y devenir y guardarlas en la conciencia; se trata luego de un recordar como interiorizar (*er-innern*), en el sentido de trasponer este cambio histórico, en apariencia externo y contingente, al interior del movimiento de una razón que se va autodeterminando con necesidad. Es este “mantener el concepto” en lo aparentemente arbitrario del devenir lo que confiere a la experiencia el rango de científicidad. En las líneas finales de la *Fenomenología*, Hegel muestra apretadamente la función ontológica superior de este recuerdo: “*La meta*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su existencia libre que aparece en la forma de la contingencia es la

---

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 582; *FE*, p. 466.

historia, pero por el lado de su organización conceptual, ella es la *ciencia del saber que se manifiesta*; uno y otro juntos, la historia conceptualizada, forman el recuerdo<sup>41</sup>.

La relación entre olvido y recuerdo puede entonces, según lo anterior, reconducirse a dos formas opuestas de comportamiento de la conciencia. En su actitud natural la conciencia olvida el espíritu, esto es, positiviza su propia realidad, y concibe la historia solo como un azaroso acontecer que le es ajeno pues no toca su verdad; sin embargo, desde la perspectiva superior de la filosofía, ella llega a ver en su realidad solo una forma de manifestación del espíritu, advierte la necesidad del devenir que antecede y condiciona su verdad y reconoce la estructura del concepto que allí se muestra; solo entonces la historia es “historia conceptualizada” y la experiencia auténticamente científica. Se trata entonces, por una parte, de una conciencia que olvida el espíritu que se muestra en la historia y ve en el tiempo solo una externalidad en la que ella se enajena; pero de otro lado, de una conciencia que se ha recogido hasta el interior del espíritu, recuerda toda su historia como historia del espíritu y sabe el tiempo no como una dimensión vacía sino justamente como el concepto<sup>42</sup>. En todo caso, olvido y recuerdo son ambos momentos esenciales para la experiencia. El olvido representa el momento de enajenación del espíritu, el no manifestarse el devenir en su conceptualidad gracias a la cual una forma de vida histórica puede consolidarse y expandir sus determinaciones; en esta fijación de la conciencia a una configuración de la realidad, el movimiento de la historia se hace lento, de modo que el sí mismo “puede penetrar y digerir toda la riqueza de su sustancia”<sup>43</sup>. Pero el recuerdo resulta incluso más fundamental, pues trae a la luz la dimensión real del ser de la historia, de aquella razón general que domina el devenir, y representa por ello el retorno del espíritu que se recupera a sí mismo desde su enajenación.

Si contrastamos estos fenómenos del olvido y el recuerdo con la tematización nietzscheana de los mismos en la *Segunda intempestiva*, nos llama la atención en primera instancia el común posicionamiento de estos

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 591; *ibid.*, p. 473.

<sup>42</sup> “El tiempo es el concepto mismo que es allí y se representa a la conciencia como intuición vacía; por eso el espíritu se manifiesta necesariamente en el tiempo, y se manifiesta allí hasta tanto no haya *aprehendido* su puro concepto, es decir, hasta tanto no haya cancelado el tiempo” (*Ibid.*, p. 584; *ibid.E*, p. 468).

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 590; *ibid.*, p. 472.

elementos en un doble plano histórico-ontológico. Con esto queremos decir ante todo que olvido y recuerdo, para ambos autores, dejan de ser considerados como capacidades meramente psicológicas de una subjetividad y se muestran más bien como las fuerzas que determinan el movimiento de la historia, y, más aun, como aspectos desde los cuales se revelan dimensiones profundas del ser del ser humano, del modo de realización de su existencia y de su experiencia. Sin embargo, mirando las cosas más de cerca, se aprecian diferencias significativas. Sobre todo, porque en cada caso la articulación entre los dos planos –histórico y ontológico– se da de manera distinta. Para Nietzsche, es el individuo, en últimas, con sus facultades activas de memoria y olvido, aquel que constituye la cultura y moviliza su devenir; para este individuo, creador de la historia, el horizonte ontológico de su existencia no se manifiesta nunca como un fundamento visible, sino que se retrae permanentemente y apenas si se deja intuir en ese claroscuro de presencia y ausencia que es el olvido. Para Hegel, recuerdo y olvido son también modos de comportamiento de la conciencia mediante los cuales se generan las distintas configuraciones culturales en su sucesión histórica, pero estos fenómenos resultan finalmente remitidos al fundamento de una razón general o espíritu, que resulta ser el verdadero sujeto del devenir histórico. Para Nietzsche, recuerdo y olvido son fuerzas plásticas que un individuo superior domina, para moldear constantemente con ellas el fluido horizonte de acción donde la cultura pueda siempre florecer; para Hegel, olvido y recuerdo no tienen esta plasticidad, sino que se normalizan al interior de la dialéctica del espíritu como enajenación y reunificación del mismo, y, por eso mismo, la historia no se ramifica, como en Nietzsche, en múltiples caminos de realización, sino que se integra en la continuidad de la línea progresiva del despliegue de la razón.

Antes hemos mostrado la común constelación de pensamiento en que se sitúan Hegel y Nietzsche como críticos de la Modernidad; una constelación cuyos ejes de referencia los constituyen el descubrimiento de la historicidad esencial de la existencia humana y el del horizonte ontológico de la temporalidad, como dimensión que el ser humano realiza mediante su acción histórica. La divergencia fundamental entre Hegel y Nietzsche podría condensarse ahora, apelando al lenguaje del olvido y del recuerdo, en los siguientes términos: para Hegel lo fundamental en el movimiento de la historia, como horizonte de la realidad del tiempo, es el *recuerdo* del espíritu que allí tiene lugar, es decir, la penetración plena del devenir por una razón general, la interiorización de lo externo y contingente en el seno del concepto; para

Nietzsche en cambio, el ser, como basamento último del cambio histórico, es primordialmente *olvido*, ausencia, no manifestación, con lo cual se entrega al individuo la tarea suprema de allanar con sus propias fuerzas el camino por el que ha de devenir su propia cultura. Por supuesto que también para Hegel el olvido que caracteriza a la razón ahistórica moderna es condición de ese recuerdo final con el que se superará esa época, así como para Nietzsche el recuerdo de la génesis y del devenir de la metafísica es el presupuesto de su paulatino olvido, pero, en último término, lo decisivo para aquel es que el ser es recuerdo que solo en su mediación se enajena en el olvido, mientras que para este el ser es olvido, y solo sobre este vacío que deja su ausencia puede el recuerdo edificar la historia.