

# DONAR Y PERDONAR EN NIETZSCHE Y DERRIDA \*

VANESSA LEMM

Universidad Diego Portales, Instituto de Humanidades

RESUMEN: Este artículo es una contribución al debate sobre el perdón y sobre la donación como prácticas en la sociedad y la política contemporáneas. El artículo presenta la concepción nietzscheana del perdón como donación a partir de la crítica que Nietzsche hace a la práctica cristiana del perdón como ejemplo del espíritu de venganza, para luego acercar esta crítica nietzscheana a lo que Derrida denomina 'perdón impuro' o 'condicional'. El artículo argumenta que sobrepasar la venganza o el 'perdón impuro' requiere una afirmación de la animalidad del ser humano como fuerza indispensable en la constitución de formas de vida sociales y políticas justas.

PALABRAS CLAVE: perdón, don, Nietzsche, Derrida, justicia, animalidad.

## *Giving and Forgiving in Nietzsche and Derrida*

ABSTRACT: This article makes a contribution to the current debate on forgiveness and gift-giving in contemporary political and social philosophy. This article presents Nietzsche's conception of forgiveness as gift-giving beginning with Nietzsche's critique of the Christian practice of forgiveness as an example of the spirit of revenge in order to then point out the affinities between the Nietzschean critique and what Derrida names 'impure' or 'conditional' forgiveness. It argues that overcoming revenge or 'impure forgiveness' requires an affirmation of the animality of the human being as a life force indispensable to the constitution of free and just forms of social and political life.

KEY WORDS: forgiveness, gift, Nietzsche, Derrida, justice, animality.

## I. INTRODUCCIÓN

En el debate actual sobre el rol que juega la lucha por el reconocimiento en las políticas de derechos humanos y de justicia transicional, la cuestión del perdón resulta de importancia central. Algunas de las preguntas en discusión, según Derrida, son las siguientes: '¿A qué llamamos perdonar?', '¿qué cosa requiere perdón?', y '¿quién pide perdón?'<sup>1</sup>. Me gustaría referirme a estas preguntas en relación con la obra de Friedrich Nietzsche, cuyo tratamiento del perdón ha sido mayormente ignorado en el debate actual. Lo que hace su discusión particularmente interesante es que ofrece una noción positiva de perdón entendida

---

\* Este artículo está basado sobre una ponencia intitulada 'Donar y perdonar', que se presentó en el Coloquio Franco-Chileno en las Ciencias Sociales 'El reconocimiento: entre relación social y conflicto social,' enero 2007, Santiago de Chile. Una versión diferente y más extensa de esta ponencia se encuentra en LEMM, VANESSA, *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Being* (New York: Fodham University Press, 2009), capítulo 4. Este estudio forma parte de una investigación financiada por Fondecyt Chile (Proyecto n.º 1085238). (Traducido del inglés por Diego Rossello.)

<sup>1</sup> DERRIDA, JACQUES, *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (London: Routledge, 2001), 27.

como práctica de donación<sup>2</sup>. De este modo, Nietzsche contribuye tanto al debate sobre el perdón como a la discusión acerca del valor de la donación como práctica en la sociedad y la política contemporáneas, ambas cuestiones de particular relevancia para los defensores de la teoría del reconocimiento<sup>3</sup>.

En el presente trabajo desarrollo la concepción de Nietzsche del perdón como donación a partir de su crítica a la práctica cristiana del perdón. Nietzsche impugna esta práctica por dos razones principales: en primer término, porque no puede quebrar el ciclo de la venganza. La práctica cristiana del perdón no redime el pasado, sino que provoca sentimientos de resentimiento, odio y venganza hacia el pasado. En segundo lugar, porque la práctica cristiana del perdón no puede donar. Su donación no eleva la vida animal humana, sino que la envenena<sup>4</sup>. En contraste, Nietzsche aprueba solamente aquellas prácticas de perdón que entienden cómo redimir el pasado y que tienen su origen en la donación. La superación de la venganza es crucial para la noción positiva del perdón, puesto que Nietzsche encuentra en el deseo de venganza un obstáculo al desarrollo de formas de vida sociales y políticas basadas en la donación. Así, Nietzsche otorga tanta importancia a la donación porque ésta constituye una relación entre iguales que libera simultáneamente al que da y al que recibe. En este sentido, es interesante destacar que las objeciones de Derrida a lo que él denomina perdón impuro o condicional presentan una afinidad importante con la crítica de Nietzsche a la práctica cristiana del perdón<sup>5</sup>. En este artículo me interesa señalar este acuerdo entre Derrida y Nietzsche sobre el donar y el perdonar para contrastarlo con la concepción del perdón en Arendt<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Sobre la donación en Nietzsche, véase SHAPIRO, GARY, *Alcyone: Nietzsche on Gift, Noise and Women* (Albany: State University of New York Press, 1991); SCHRIFT, ALAN D., «Rethinking Exchange: Logics of the Gift in Cixous and Nietzsche», *Philosophy Today* (1996): 197-205, y SCHRIFT, ALAN D., *Nietzsche's French Legacy, a Genealogy of Poststructuralism* (New York and London: Routledge, 1995), 82-102, y DIPROSE, ROSALYN, *Corporeal Generosity, on Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Lévinas* (Albany: State University of New York Press, 2002).

<sup>3</sup> La concepción nietzscheana de la práctica de donación es en particular comparable a aquella propuesta por la teoría del don desde Marcel Mauss a Alain Caillé y Jacques T. Godbout. Ver en particular, MAUSS, MARCEL, *The Gift* (New York and London: W. W. Norton, 2000); GODBOUT, JACQUES T. - CAILLÉ, ALAIN, *The World of the Gift* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1998), y también CAILLÉ, ALAIN, «Notes on the Paradigm of the Gift», en *The Gift* (Milano: Edizioni Charta, 2001).

<sup>4</sup> Sobre el doble significado del don como don y como veneno, ver BENVENISTE, EMILE, *Problème de Linguistique Générale*, vol. 1 (Paris: Gallimard, 1966), 315-326.

<sup>5</sup> Ver en DERRIDA, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 27-60, y DERRIDA, JACQUES, *Pardonneur: l'impardonnable et l'imprescriptible* (Paris: L'Herne, 2005).

<sup>6</sup> Sobre la noción del perdón en Arendt, ver ARENDT, HANNAH, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958). Sobre la noción del don en Derrida, ver DERRIDA, JACQUES, *The Gift of Death* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), y DERRIDA, JACQUES, *Given Time: 1. Counterfeit Money* (Chicago: University of Chicago Press, 1992). En el debate actual sobre el valor social y político de la donación en sociedades arcaicas y contemporáneas, la lectura que hace Derrida de la concepción del don en Mauss ha sido criticada por dos razones. Primero, ha sido acusada de perder de vista el aspecto social y político del don, centrándose en vez sobre la pregunta ética de si el don es interesado, desinteresado o económico. De acuer-

Sin embargo, el argumento principal de mi trabajo es otro. Sostengo que el doble fracaso que detecta Nietzsche en la práctica cristiana del perdón es fruto de negar el rol productivo de la animalidad del ser humano en la constitución de formas de vidas sociales y políticas<sup>7</sup>. En particular, la práctica cristiana ignora el valor y el significado de aquello que Nietzsche denomina olvido animal<sup>8</sup>. En este sentido, propongo que el olvido animal no sólo resulta indispensable para interrumpir el ciclo de la venganza, sino que también es central para establecer una relación con el otro basada en la donación. Puesto que el olvido animal es un componente esencial en el análisis que hace Nietzsche del perdón como donación, sostengo que esta última debe ser entendida como una virtud animal y no como una virtud humana<sup>9</sup>. Desde mi punto de vista, la originalidad de la noción nietzscheana de perdón como donación consiste en que proporciona una alternativa frente a las prácticas sociales, morales y políticas que reflejan formas de poder sobre la vida (animal), prácticas que a partir de Foucault caracterizamos como bio-políticas.

---

do con esta crítica, la defensa que Derrida hace de un don puro, desinteresado y no-económico, mella contra la dimensión social y política del don identificado por Mauss, según el cual existe una triple obligación de dar, recibir y devolver dones. Segundo, la deconstrucción de Derrida de la noción maussiana del don ha sido acusada de reducir a este último en un 'pensamiento puramente religioso (judío y cristiano) sobre el don el cual identifica a éste con la caridad y la gratuidad' y, por tanto, desecha el descubrimiento de Mauss de que el don no es 'un don caritativo', 'no es no-egoísta, pero agonista'. Ver en CAILLÉ, ALAIN, «Notes on the Paradigm of the Gift», en *The Gift* (Milano: Edizioni Charta, 2001), 247-269 y 253. Yo impugno ambas críticas sobre la base de mi comparación entre Nietzsche y Derrida. Argumento, primero, que la concepción del don en Derrida hace una contribución significativa al actual debate sobre el valor social y político del don. En segundo lugar, que su noción del don no está identificada con la tradición judeo-cristiana, sino más bien, la subvierte.

<sup>7</sup> Para un tratamiento extenso del significado de la animalidad en la filosofía de Friedrich Nietzsche en general, véase mi libro *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Being* (New York: Fordham, 2009). Traducción al castellano: LEMM, VANESSA, *La filosofía animal de Friedrich Nietzsche: cultura, política y la animalidad del ser humano*, trad. Diego Rossello (Santiago de Chile: Editorial Universidad Diego Portales, 2010). En imprenta.

<sup>8</sup> Acerca de la relación entre donación y olvido, véase DERRIDA, JACQUES, *Given Time: 1. Counterfeit Money* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 17-18, y SCHRIFT, «Rethinking Exchange: Logics of the Gift in Cixous and Nietzsche», 204 [nota 12].

<sup>9</sup> Cabe destacar que Schrift, en su lectura de la donación en Nietzsche, también enfatiza la importancia del olvido, especialmente para el sobrepasar de la venganza. Sin embargo, él no identifica que el olvido asociado con la donación como una fuerza es derivado del animal. Su pregunta en general concierne a la cuestión de si la donación es 'masculina', como él lo ve ejemplificado en Nietzsche, o si es 'femenina', como él lo ve ejemplificado en Cixous (SCHRIFT, *Rethinking Exchange: Logics of the Gift in Cixous and Nietzsche*, 197-205). En contraste, Shapiro, en su lectura de la donación, alude a la posibilidad que una relación específica a los animales y a la animalidad podría ser central para la comprensión de la donación en Nietzsche: '¿Puede un bestiario filosófico jugar algún rol en articular el espacio entre el animal y el superhombre, el espacio en el cual el más alto hombre se mueva y en el cual, la pregunta por la amistad se vuelva aguda?'. Ver SHAPIRO, *Alcyone: Nietzsche on Gift, Noise and Women*, 52.

## II. PERDÓN, VENGANZA Y RENDICIÓN

La práctica cristiana del perdón busca romper el ciclo de venganza a través de la redención individual y comunitaria de un pasado asociado a la culpa y la discordia. Dicha práctica promete que una ofensa puede ser reparada si tienen lugar primero el arrepentimiento y luego el perdón. Cuando un pedido de perdón es correspondido, aquellos que transgredieron en el pasado se reconcilian consigo mismos y con los demás. En este sentido, la posibilidad de perdón, reconciliación y redención depende de instituciones como la Iglesia Cristiana y, más recientemente, del moderno estado-nación moderno, que reclaman para sí el poder de reconciliar y de redimir otorgando el perdón.

Según la crítica de Nietzsche a la noción cristiana de perdón, ésta no redime al individuo y a la comunidad del pasado sino que fomenta su dependencia de instituciones que reclaman para sí mismas el poder de administración del perdón. Nietzsche sospecha que tras este reclamo de poder reside el deseo de dominar y controlar la vida del individuo y de la comunidad. Según esta perspectiva, el perdonar instituye una desigualdad entre el que perdona y el que es perdonado. Este perdonar presupone entonces una superioridad moral que autoriza a quien perdona a juzgar y evaluar a quien pide perdón para determinar si este último puede ser realmente perdonado. En este punto Derrida está de acuerdo con Nietzsche cuando afirma que «lo que a menudo convierte al ‘te perdono’ en algo insoportable u odioso, ‘incluso oscuro’ es que ‘suele estar dirigido desde arriba hacia abajo’»<sup>10</sup>.

En la crítica de Nietzsche a la noción cristiana de perdón, esta última refleja una transacción económica formada, por un lado, por la atribución de culpa y de responsabilidad moral y, por otro, por una restitución de justicia a través del juicio y el castigo. En consonancia con la posición de Nietzsche, Derrida también sostiene que el perdonar no deber ser «el correlato de un juicio y la contraparte de un castigo posible»<sup>11</sup>.

Nietzsche cuestiona si somos o no capaces de perdonar, dado que nadie tiene el derecho de juzgar o castigar:

«¿Se puede perdonar? ¿Cómo se les puede en general perdonar si no saben lo que hacen? No se tiene en absoluto que perdonar. Pero ¿sabe siempre un hombre cabalmente lo que hace? Y si esto resulta siempre cuestionable, nada tienen entonces los hombres que perdonarse unos a otros y el ejercicio de la gracia es para los más racionales cosa imposible. A fin de cuentas, si los malhechores hubieran sabido realmente lo que hacían, sólo tendríamos derecho a perdonarles si tuvieramos derecho a la inculpación y al castigo. Pero no lo tenemos» (WS 68)<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> DERRIDA, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 59.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>12</sup> Los textos de Nietzsche se citan según las indicaciones de la North American Nietzsche Society, es decir, las referencias aparecen en el texto y se utiliza las abreviaciones estandarizadas para señalar la obra. En el caso de la *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, primero se señala el volumen, seguido del número del fragmento y luego se señalan los núme-

Desde el punto de vista de Nietzsche, la doctrina cristiana del perdón es irracional en el sentido que ésta sostiene que las personas son responsables por sus acciones inclusive si éstas no son conscientes de sus consecuencias. Si esto es lo que ha de 'quedar siempre como cuestionable' como si nadie alguna vez sepa qué es lo que él o ella está haciendo, entonces esto se detiene en razón de que nadie necesita ser perdonado. Más aún, incluso si una persona sabe qué es que ellos están haciendo e incluso ellos han cometido algún tipo de transgresión, nadie tiene el derecho para perdonar porque nadie tiene el derecho de juzgar o castigar al otro: «nadie es responsable de sus actos ni de su ser; juzgar es tanto como ser injusto. Esto también se aplica cuando el individuo se juzga a sí mismo. La tesis es tan clara como la luz del sol y, sin embargo, aquí todo el mundo prefiere volver a la sombra y la falsedad, por temor a las consecuencias» (HH 39).

Aunque Arendt, estando de acuerdo con Nietzsche, argumenta que las consecuencias de las acciones humanas son impredecibles y residen fuera del control consciente de todo agente humano, ella basa su noción del perdón en la idea de que los hombres son responsables por la consecuencia de sus acciones. Arendt identifica a Jesús de Nazareth como el «descubridor del lugar del perdón en la esfera de los asuntos humanos»<sup>13</sup>. En acuerdo con la doctrina cristiana, ella reivindica el que los hombres necesitan ser perdonados porque 'ellos no saben qué es lo que hacen':

«La posible redención del predicamento de irreversibilidad —de ser incapaz de deshacer lo que se ha hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba diciendo— es la facultad de perdonar»<sup>14</sup>.

El perdón y el castigo tienen algo en común, en la medida que «los hombres son incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable»<sup>15</sup>.

En contraste con la posición de Arendt, Nietzsche argumenta que cuando el perdón se basa en el juicio y en el castigo, genera injusticia más que justicia:

«El error está no sólo en el sentimiento: 'yo soy responsable', sino exactamente lo mismo en esa antítesis: 'yo no lo soy, pero alguien debe serlo'. Esto es precisamente lo que no es verdad; así que el filósofo tiene que decir, como Cristo: '¡No juzguéis!', y la diferencia última entre las cabezas filosóficas y las otras sería que las primeras quieren ser *justas*, las otras *jueces*» (AOM 33).

Mientras Arendt ve en la figura de Jesús el descubridor del perdón, entendido como un correlato del juicio y el castigo, Nietzsche ve la figura de Jesús como

---

ros de los aforismos. Al final del trabajo se encuentra una lista con las abreviaciones y en la bibliografía las ediciones utilizadas. Todas las otras referencias en el texto siguen el sistema de citas del Chicago Manual of Style (14.<sup>a</sup> ed.).

<sup>13</sup> ARENDT, HANNAH, *The Human Condition* (Chicago: Chicago University Press, 1958), 238. Traducción al español en ARENDT, HANNAH, *La Condición Humana* (Barcelona: Paidós, 1993), 258.

<sup>14</sup> ARENDT, *The Human Condition*, 236-237. En español: ARENDT, *La Condición Humana*, 256.

<sup>15</sup> ARENDT, *The Human Condition*, 241. En español: ARENDT, *La Condición Humana*, 260.

un ejemplo del tipo de perdón que «lleva no sólo todos los castigos, sino también toda culpa»<sup>16</sup>:

«No me gusta vuestra fría justicia; y desde los ojos de vuestros jueces me miran siempre el verdugo y su fría cuchilla. Decidme, ¿dónde se encuentra la justicia que sea amor con ojos clarividentes? ¡Inventad, pues, el amor que soporta no sólo todos los castigos, sino también todas las culpas! ¡Inventad, pues, la justicia que absuelve a todos, excepto a los que juzgan!» (Z, 'De la picadura de la víbora').

En última instancia, para Nietzsche el problema en la práctica cristiana del perdón es que no dona, y que por ende nunca perdona verdaderamente. Así, Nietzsche exclama «desprecio a aquellos que no saben cómo perdonar», tal vez porque son los mismos que no saben cómo donar (KSA 10:15[2]). Cuando el perdón representa, por un lado, un reclamo de poder y, por otro, una práctica de juicio y castigo, no hace más que aumentar la deuda individual y comunitaria con el pasado y amplía la brecha (económica, moral y política) entre aquellos que perdonan y aquellos que se encuentran necesitados de perdón.

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche sostiene que la fundación y preservación de instituciones como la Iglesia Cristiana y el estado moderno coinciden con el criado de un tipo particular de animal, es decir, de un animal social y civilizado que es intrínsecamente confiable, predecible y dedicado exclusivamente al bien de la sociedad (GM II: 1-3). Asimismo, Nietzsche sostiene que este proceso de cría resulta intrínsecamente violento y está dirigido contra la animalidad del ser humano y, sobre todo, contra su olvido animal<sup>17</sup>. Según su discurso genealógico, la transformación del animal humano en un animal social y civi-

<sup>16</sup> Derrida detecta una tensión similar en la tradición judeo-cristiana del perdón. Él distingue entre un don 'incondicional, llena de gracia, infinito, no-económico concedido a los culpables en tanto culpables, sin contraparte, incluso concedido para aquellos que no se han arrepentido o que no han pedido perdón' (DERRIDA, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 35). Derrida sostiene que aunque la idea del perdón cae inmediatamente en ruinas cuando es privada de su pureza incondicional, no obstante queda inseparable de aquello que le es heterogéneo, sean, el orden de las condiciones, arrepentimiento y transformación. La razón para esto es que 'si uno quiere (...) que el perdón se vuelva efectivo, concreto, histórico, si uno quiere que éste llegue, que acontezca cambiando cosas, es necesario que esta pureza se comprometa a sí misma en una serie de condiciones (psicológicas, sociológicas, políticas)' (DERRIDA, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 45). Según Derrida, es entre estos dos irreconciliables pero relacionados polos, lo incondicional y lo condicional, lo ético y lo político, que 'se toman las decisiones y las responsabilidades'. En DERRIDA, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 45.

<sup>17</sup> 'Y precisamente este animal olvidadizo, 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*)' (GM II: 1-3).

lizado fue lograda a partir de la imposición de aquello que denomina «la memoria de la voluntad» (*Gedächtnis des Willens*) sobre el olvido del animal humano (*GM II*: 1-3). Esta memoria es de gran valor para las instituciones ya mencionadas porque funciona como medio de señorío y dominación sobre la vida del individuo y de la comunidad. Resulta interesante que la memoria que subyace a la práctica del perdón cristiano, tal y como la describe Nietzsche, parece reflejar exactamente los mismos rasgos de 'la memoria de la voluntad'. Por consiguiente, el perdón cristiano también deber ser entendido como un medio de control y de manipulación de la vida humana animal.

Para superar formas de vida sociales, morales y políticas basadas en la dominación y la explotación es necesario re-evaluar el rol jugado por el olvido animal en la constitución de esas formas. Sólo aquellos que pueden apreciar el valor del olvido animal en su totalidad pueden liberarse de la dominación y la explotación que, por ejemplo, son llevadas a cabo por la Iglesia Cristiana y el estado moderno. De acuerdo con mi interpretación, quien ejemplifica esta liberación del dominio en Nietzsche es el individuo soberano capaz de hacer promesas. Esta capacidad soberana para prometer es el resultado de recuperar con éxito el olvido animal del animal humano<sup>18</sup>. En *La genealogía de la moral*, Nietzsche sostiene además que existe una relación directa entre la superación de la venganza y la recuperación del olvido animal. La distinción entre la moral del amo y la moral del esclavo, y de sus diferentes perspectivas sobre el pasado, sirve de ilustración a esta idea. La moral del esclavo esta definida como una perspectiva moral sobre el sufrimiento pasado que ignora las formas en que los humanos necesitan del olvido, y que genera, como consecuencia, resentimiento y venganza contra el pasado (*GM I*: 10). En contraste, la moral del amo refleja lo que podría denominarse una perspectiva 'artística' sobre el sufrimiento pasado definida por el poder del olvido. En la reconstrucción que hace Nietzsche, el noble es el que «no puede tomar por mucho tiempo en serio a su enemigo, los propios contratiempos, las propias fechorías» (*GM I*: 10). Esta actitud es «el signo propio de naturalezas fuertes y plenas, en las cuales hay una sobreabundancia de fuerza plástica, remodeladora, regeneradora, fuerza que también hace olvidar (un buen ejemplo de esto en el mundo moderno es Mirabeau, que no tenía memoria para los insultos ni para las villanías que se cometían con él, y que no podía perdonar por la única razón de que olvidaba)» (*GM I*: 10). Aquellos que han recuperado el olvido del animal no habitan en el pasado; no sienten resentimiento alguno hacia el pasado porque forman y transforman el sufrimiento pasado en vida futura (*HL* 6).

Para Nietzsche, el dilema que presenta la moral del esclavo en su perspectiva del pasado, ejemplificada por la práctica cristiana del perdón, es que, dada su incapacidad para olvidar, no sabe como enfrentar el pasado y su 'fue':

<sup>18</sup> Sobre la relación entre memoria y olvido en la promesa del individuo soberano, véase también SCHRIFT, A. D., «Rethinking the Subject: Or How One Becomes-Other than What One Is», en *Nietzsche's Postmoralism, Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, ed. Richard Schacht (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 59.

«Fue’: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente (*Ohnmächtig*) contra lo que está hecho —es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado [...]—. Esto, sí, esto solo es la *venganza* misma: la averción de la voluntad (*Widerwille*) contra el tiempo y su ‘fue’» (Z, ‘De la redención’).

Así, el perdón cristiano logra exactamente lo contrario de lo que promete: en lugar de redimir el pasado y abrirlo a la posibilidad de un nuevo comienzo, el perdón alienta sentimientos de resentimiento, odio y venganza contra el pasado. En lugar de liberar al pasado en el fluir del devenir e incrementar al pasado llevándolo hacia el futuro, el perdón reafirma el ‘fue’ en contra de su posible transformación en vida futura.

Para Nietzsche, una transformación de este tipo requiere no sólo memoria sino también olvido. Desde esta perspectiva, el perdón redime el pasado, supera la venganza y genera verdaderamente un nuevo comienzo sólo cuando es constituido por una forma de la memoria que está involucrada activamente con el olvido más que con una memoria que le es antitética<sup>19</sup>. Nietzsche otorga tanta importancia al olvido animal porque halla en éste una fuerza capaz de subvertir la perspectiva moral sobre el pasado que lo entiende como fijo, estable y necesario. El olvido animal hace posible una perspectiva que considera al pasado como reversible, fluido y contingente. El olvido animal abre la posibilidad de una intervención liberadora en el pasado que transforma cada ‘fue’ en un ‘que así sea’ (WP 593; ver también Z, ‘De la redención’, y Z: 3, ‘De viejas y nuevas tablas’) superando de esta forma la necesidad de venganza. Transformar el ‘fue’ en un ‘así lo quise’ implica redimir el pasado convirtiendo las contingencias que han sido en necesidades futuras: en lugar de que el pasado se imponga al futuro con necesidad, el futuro se impone al pasado con necesidad<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> En mi interpretación este tipo de memoria esta ejemplificada en la nueva concepción de la historia que Nietzsche defiende en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]* (HL). Para una defensa más extensa y detallada de esta tesis, véase LEMM, VANESSA, «Animality, Historicity, and Creativity: A Reading of Friedrich Nietzsche’s *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*», en *Nietzsche-Studien* 36 (2007): 169-200, y LEMM, *Nietzsche’s Animal Philosophy*, cap. 5.

<sup>20</sup> Arendt es de acuerdo con Nietzsche, argumenta que el perdón tiene el poder de romper el ciclo de venganza porque refleja un acto de memoria que inicia un nuevo comienzo. Ella argumenta que la venganza siempre actúa en forma de re-acción a una transgresión original. Es una reacción automática y calculable a la transgresión y por consiguiente se sitúa en directa oposición a la idea de que el ser humano es el centro de lo inesperado y, por tanto, inherentemente libere. En contraste con la venganza, el perdón nunca puede ser precedido. Es ‘algo que llega, que sorprende, como una revolución, el curso ordinario de la historia, de la política y de la ley’ (ver en DERRIDA, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 39). El perdón actúa siempre de nuevo, inesperado e incondicionado por el acto que lo provoca. Por ello, para Arendt, el perdón, a diferencia de cualquier otra reacción, retiene algo del carácter original de la acción. No se impone sobre la acción desde el exterior, sino que en sí mismo, es una articulación de la natalidad. Algunos comentaristas argumentan que dado que las capacidades que Arendt atribuye al perdón son similares a aquellas que Nietzsche atribuye al olvido, el perdón en Arendt debería comprenderse como una forma de olvido (ver en HONIG, BONNIE, *Political Theory and the Displacement of Politics* [Ithaca and London: Cornell University Press, 1993], 84-87). En contra de esta interpreta-



Al igual que Nietzsche, Derrida sostiene que dar y perdonar implican tanto memoria como olvido. Para Derrida, el perdón es en cierto sentido incompatible con el olvido, precisamente porque aquello que es borrado, reprimido y olvidado nunca puede llevar al perdón; y una ofensa pasada sólo puede ser perdonado si permanece inscrita en la memoria sin ser olvidada. Pero el perdón es incompatible con la memoria también en otro sentido, puesto que no puede haber donación sin olvido: olvidar está «en la condición del donar y el donar en la condición de olvidar»<sup>21</sup>. Una donación sin ambivalencia, una donación que no fuera a la vez un bien y un regalo envenenado sería sólo posible ‘en un tiempo sin tiempo’. El evento de la donación debe ocurrir de tal forma que el olvidar se olvide a sí mismo. Pero, al mismo tiempo, este olvido, aunque no es algo presente, presentable, determinable, sensible o inteligible, tampoco implica que sea nada en absoluto. Para Derrida, la pregunta es cómo es posible desear olvidar, desear no retener o conservar<sup>22</sup>. Sugiero que el análisis que hace Nietzsche de la donación, en particular en *Así hablo Zarathustra*, intenta responder a esta pregunta.

### III. EL PROBLEMA DEL OLVIDO CIVILIZATORIO

Antes de abordar esta cuestión directamente, es importante subrayar que el tipo de olvido que tiene lugar en la donación no debe ser confundido con el ‘olvido civilizado’, lo que tanto Nietzsche como Derrida rechazan. Cuando el perdón es institucionalizado, cuando se convierte en un medio para fines (morales o políticos) ulteriores, como la preservación de la ‘buena conciencia’ individual o

---

ción sostengo que el perdón en Arendt es una facultad del intelecto humano que refleja una capacidad para la memoria y, por tanto, no puede ser entendido en los términos del olvido animal nietzscheano. Para Arendt, el perdón es una articulación de la natalidad porque el perdón es una forma de memoria que, como la promesa, tiene la capacidad de llevar al agente humano a un pasado desde el cual comenzó para así, comenzar de nuevo. Lo que distingue la promesa del perdón es que, mientras la promesa es una forma de memoria que procura el control sobre el futuro, el perdón es una forma de memoria que procura el control sobre el pasado. Arendt privilegia la mirada hacia atrás, sobre la mirada hacia adelante, el ‘aquello fue’ sobre el ‘así sea’, la memoria sobre el olvido, porque, desde su perspectiva, el pasado es necesario en tanto reasegura, en la medida que brinda al ser humano el sentimiento de tener, en último término, algún control sobre la contingencia del tiempo, en vez de estar completamente expuesto a él. Por contraste, ella ve en la mirada hacia el futuro una perspectiva amenazadora que confronta al ser humano con su impotencia, su incapacidad de prever y de controlar las contingencias del tiempo. Sobre este punto, las posiciones de Arendt y Nietzsche parecen ser irreconciliables: mientras Arendt privilegia el pasado sobre el futuro, su preocupación fundamental es cómo asegurar el pasado en contra del futuro, Nietzsche privilegia el futuro sobre el pasado, su preocupación fundamental es cómo asegurar el futuro en contra un pasado que obstruye el advenir de la vida, cómo mantener el pasado abierto al futuro. Sobre memoria y promesa en Nietzsche y Arendt, véase LEMM, VANESSA, «Memory and Promise in Nietzsche and Arendt», en *Revista de Ciencia Política*, v. 26, n. 2 (2006): 161-174.

<sup>21</sup> DERRIDA, *Given Time: I. Counterfeit Money*, 17-18.

<sup>22</sup> *Ibid.*

la unidad del estado-nación, entonces ya no se trata de un perdón genuino sino de un «simulacro, del ritual automático, la hipocresía, el cálculo o la mímica»<sup>23</sup>. En estos casos, el objetivo de un regreso al pasado no es el perdón sino el borramiento, disimulación y 'olvido' del pasado<sup>24</sup>. Tanto Nietzsche como Derrida identifican a este tipo de olvido con un rasgo que pertenece a la naturaleza del estado-nación moderno: el estado-nación moderno «tiende a organizar la amnesia»<sup>25</sup>. La razón para esta organización es que el estado-nación moderno nace y se funda en la violencia. Para preservarse, el estado necesita que su origen fundacional, «una agresión de tipo colonial», sea olvidada<sup>26</sup>. Pero, puesto que sólo puede haber perdón en relación con aquello que no puede ser perdonado, cuando aquello que no puede ser perdonado es aniquilado, reprimido u 'olvidado', entonces no se trata ya de un perdón puro sino sólo de una economía de la reconciliación y de la redención que nada tiene que ver con el perdón genuino y que sólo se le parece en tanto simulacro<sup>27</sup>.

La cuestión central en las críticas de Nietzsche y Derrida al perdón tiene que ver con la cuestión de cómo contrarrestar el olvido civilizador que define a las prácticas políticas y morales de la Iglesia Cristiana y del estado-nación moderno. Su tratamiento del problema del olvido responde a la necesidad de hacer surgir una forma de contra-memoria, una memoria cultural, que no sólo «interrumpe el curso ordinario de la temporalidad histórica»<sup>28</sup>, sino que además «reinventa la memoria del patrimonio cultural»<sup>29</sup>. La tarea es recuperar una idea de perdón que implique «una donación benefactora y cortés sin intercambio y sin condición»<sup>30</sup> y que, por ende, constituya un retorno al pasado que genere verdaderamente un nuevo comienzo. Nietzsche y Derrida sostienen que para que esto sea posible es menester llevar al perdón «más allá de la instancia jurídico-política», «más allá del estado-nación»<sup>31</sup> o, en términos de Nietzsche, «más allá del bien y del mal» (*BGE*).

Resulta interesante que ambos autores ubiquen este 'más allá' en una relación que involucra a dos individuos singulares. Me parece importante subrayar que tanto en Nietzsche como en Derrida, este movimiento no significa un retraimiento a la esfera privada ni reduce el problema del perdón a uno moral o ético. Por el contrario, cualquier relación que involucra a dos singularidades designa una *philia politike*, una amistad política, cuya significación política —valga la redundancia— deriva de que tal vez sea el único tipo de relación que genera libertad y justicia. Habré de retornar a este aspecto de la amistad luego.

<sup>23</sup> Ver en DERRIDA, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 29.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> DERRIDA, JACQUES, *Pardoner: L'impardonnable et l'imprescriptible* (Paris: L'Herne, 2005), 78.

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

<sup>29</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>30</sup> DERRIDA, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 44.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 28, 41, 54 y 57.

En Nietzsche, el perdón sólo es posible entre amigos que refutan la idea de justicia como retribución equitativa, porque saben que 'lo que tú haces, eso nadie puede hacértelo de nuevo a ti' (Z: 4, 'De viejas y nuevas tablas'). Lo que caracteriza al perdón entre amigos es que éstos respetan la singularidad de cada uno a distancia.

«Y si un amigo te hace mal, di: 'Te perdono lo que me has hecho a mí; pero lo que te hayas hecho eso a ti, ¡cómo podría yo perdonarlo!'. Así habla todo amor grande: él supera incluso el perdón y la compasión (Z, 'De los compasivos').»

La amistad es una relación entre iguales que han superado la necesidad de juzgar, evaluar y compararse mutuamente. Estas prácticas rebajan porque achatan y acercan aquello que debería ser apreciado a distancia, como algo diferente y distinto. La mejor manera de proteger la singularidad irreductible del amigo es a través del silencio. La forma de comunicación preferida por los amigos es no verbal porque el lenguaje constituye un peligro no sólo para la amistad —el habla arruina, corrompe, degrada y rebaja la altura que Nietzsche atribuye a la amistad (GS 61)—, sino también para el donar en tanto acto esencialmente silencioso y solitario. Nietzsche, a través de Zarathustra, elogia «¡Oh soledad de todos los que regalan! ¡Oh taciturnidad de todos los que brillan!» (Z, 'La canción de la noche').

En acuerdo con la perspectiva de Nietzsche, Derrida también sostiene que «el perdón debe involucrar a dos singularidades» y que esto indica por qué «el cuerpo anónimo del Estado o de una institución pública no puede perdonar»<sup>32</sup>. Asimismo, también afirma que el perdón requiere un cara a cara personal que no puede ser mediado por el lenguaje y que, por ende, la amistad, el donar y el perdonar, sólo pueden ejercerse en lo que en *Políticas de la amistad* Derrida llama «una especie de contra-cultura del saber cómo permanecer en silencio»<sup>33</sup>. Es importante notar que también Arendt entiende al perdón como «un asunto eminentemente personal (aunque no es necesario que sea individual o privado) en el que lo hecho se perdona por amor a *quien* lo hizo»<sup>34</sup>. Según Arendt, el perdón surge del respeto entendido como *philia politike*: «un tipo de amistad sin intimidad y sin proximidad»<sup>35</sup>. A pesar de este acuerdo entre Arendt, por un lado, y Nietzsche y Derrida, por otro, debe notarse sin embargo que para Arendt la amistad y el mundo que ésta instituye resultan en un mundo humano, tal vez, demasiado humano. Por el contrario, las versiones de Nietzsche y Derrida sobre la amistad son explícitamente anti-humanistas al punto que ambos autores sostienen que la amistad siempre tiene lugar a través de un encuentro con la otredad del otro, quizás con la otredad animal. La amistad abre un mundo que llega y va hacia lo humano en lugar de un mundo que es constituido por lo humano y le pertenece.

<sup>32</sup> Ibid., 43.

<sup>33</sup> DERRIDA, JACQUES, *Politics of Friendship* (London and New York: Verso, 1997), 52.

<sup>34</sup> ARENDT, *The Human Condition*, 241. En español: ARENDT, *La Condición Humana*, 261.

<sup>35</sup> ARENDT, *The Human Condition*, 243. En español: ARENDT, *La Condición Humana*, 262.

Tanto en Derrida como en Nietzsche, la cuestión de hasta qué punto el perdón puede limitarse a una relación entre amigos lleva inmediatamente a la cuestión de si debe limitarse a humanos, es decir, a animales que hablan. Derrida se pregunta hasta qué punto uno debería rechazar la experiencia del perdón a aquellos que no hablan. O si, por el contrario, ¿no debería verse en el silencio el elemento propio del perdón?<sup>36</sup>. Más aún, la relación entre lenguaje y perdón repercute directamente en la cuestión del animal y en las propiedades humanas para perdonar. En contra del prejuicio fundado en la tradición judeo-cristiana del perdón, Derrida sostiene la ‘posibilidad y necesidad innegables’ de que exista un perdón no verbal y no humano y de que ese silencioso olvido animal manifieste todos los rasgos de lo que Derrida llama perdón puro e incondicional y que Nietzsche denomina un «adecuado regalo de huéspedes que asegura la hospitalidad» (*rechtschaffendes Gastgeschenk*) (Z, ‘El saludo’)<sup>37</sup>.

#### IV. DONACIÓN, JUSTICIA Y AMISTAD

La relación íntima entre donación y justicia en Nietzsche está representada por su uso poco común de la expresión *rechtschaffendes Gastgeschenk*, es decir, una donación que, literalmente, crea justicia (*schafft Recht*) una donación que hospeda, alberga y recibe al otro justamente. El término *rechtschaffendes Gastgeschenk* expresa la idea de que la justicia es una virtud que dona y, a la inversa, que donar es justicia. Desde esta perspectiva, la justicia presupone no sólo que uno tiene algo para dar, sino también que uno no desea conservarlo. Lo que distingue a *rechtschaffendes Gastgeschenk* es una fuerza que desborda,

<sup>36</sup> DERRIDA, *Pardoner: L'impardonnable et l'imprescriptible*, 82-84.

<sup>37</sup> La objeción de Derrida a que el perdón se reduje a una virtud ‘humana demasiada humana’ está dirigida en contra de Arendt. Para Arendt, el perdón constituye una posibilidad humana que se refleja en la habilidad humana de perdonar. Ella afirma que el perdón es ordinario y normativo, ‘algo que acontece todos los días y que se halla en la naturaleza misma del constante establecimiento de nuevas relaciones entre una red de relaciones, propias de la acción’ una ‘constante y mutua realización’ que ejemplifica la ‘constante voluntad de cambiar sus mentes y comenzar de nuevo’ por parte de los seres humanos. Debido a que Arendt identifica el perdonar con lo humano, ella cree que el perdón concierne la transgresión como un ‘acontecimiento de todos los días’ y no al ‘crimen y al querer hacer el mal’ (en ARENDT, *The Human Condition*, 240. En español: ARENDT, *La Condición Humana*, 259), Derrida discrepa con Arendt en dos puntos: primero, él impugna la idea de que el perdón pertenece sólo a los humanos. En acuerdo con Nietzsche, sostiene que el perdón genuino ocurre a través de una otredad (animal) que no puede ser reducida al humano, porque es siempre más que lo humano, apuntando más allá de lo humano. Segundo, impugna la idea de que el perdón es un ‘elemento estructural de lo humano’ que pierde sentido en casos de crímenes ‘fuera de proporción de toda medida humana’ (en DERRIDA, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 37). A diferencia de Arendt, Derrida sostiene que el perdón sólo tiene sentido en relación con aquello que no tiene proporción y, por tanto, que no puede ser normalizado. Para Derrida, el perdón no debiera ser ‘normal, normativo o normalizador’, sino que debe permanecer, como el don, ‘excepcional y extraordinario, en el rostro de lo imposible’. Ver DERRIDA, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 31-32.

derrocha y disipa y que dona de manera cortés y benéfica, libre de la esperanza de recibir compensación material o espiritual alguna:

«Yo amo a aquel cuya alma se prodiga (*verschwendet*), y no quiere recibir agradecimientos ni devuelve nada: pues él regala siempre y no quiere conservarse a sí mismo» (Z: 4, 'Prólogo').

La justicia como donación supera a la economía de la autopreservación y apunta hacia una economía del donar más allá de todo cálculo. Así, esta noción de justicia entra en conflicto con la idea de justicia distributiva, que es económica en el sentido estricto, y que, según Derrida, transforma a la donación en una «circulación de intercambio, incluso contractual»<sup>38</sup>. Pero, como señala la Derrida, cuando la donación 'está infectada de la mínima señal de cálculo' se vuelve nula.

Nietzsche distingue a la justicia como donación de la justicia como juicio y castigo rechazando esta última porque degrada y rebaja, a menos que, por supuesto, un castigo sea «un derecho y un honor para el prevaricador» (Z, 'De la picadura de la víbora'), es decir, algo que eleva y distingue tanto al que castiga como al castigado. En última instancia, sin embargo, es mejor abstenerse del juicio y el castigo en general porque 'es más noble quitarse a sí mismo la razón que mantenerla, sobre todo si se la tiene. Sólo que hay que ser bastante rico para hacerlo' (Z 'De la picadura de la víbora'). Nietzsche alerta contra aquellos 'en quienes el impulso hacia el castigo es poderoso' y contra aquellos 'que hablan de su justicia' porque son los mismos que 'carecen de miel', porque nada tienen para dar. Nietzsche halla en su anhelo de justicia una búsqueda de venganza, «cuando dicen: 'Yo soy justo (*gerecht*)', esto suena siempre igual que: ¡Yo estoy vengado (*gerächt*)!». Con su virtud quieren sacar los ojos a sus enemigos; y se elevan tan sólo para humillar a otros' (Z, 'De los virtuosos').

Por el contrario, una justicia del donar, tal y como Nietzsche la imagina, debe superar el deseo de dominar y ser más poderoso que el otro<sup>39</sup> y operar a distancia, para que ni quien dona ni quien recibe se conviertan en sujeto u objeto de un posible juicio o castigo. Una justicia del donar es «suave en su brillo» (Z: 1, 'De la virtud que hace regalos'); se practica a sabiendas de que el donar se encuentra siempre en «peligro de perder el pudor» (Z, 'La canción de la noche') necesario para preservar una 'relación de distancia basandose en la cual debe ser honrado algo en la virtud' (WP 317). Así, el donar preserva tanto al que da como al que recibe de ser empequeñecidos por la virtud (Z: 1-3, 'De la virtud empequeñecedora'). El que da se aproxima al otro siempre a distancia

<sup>38</sup> DERRIDA, *Given Time: 1. Counterfeit Money*, 138.

<sup>39</sup> Véase en comparación la perspectiva de Nietzsche de que los escritos de una autora, sus regalos (dones) a sus lectoras, no debieran reflejar una victoria sobre ellas, sino sólo siempre sobre sí misma: 'Escribir debiera siempre anunciar un triunfo, es decir, una victoria *sobre sí mismo* (*Überwindung*) que debe comunicarse en provecho de otros; pero hay autores dispépticos que no escriben precisamente más que cuando no pueden digerir algo [...] involuntariamente (*unwillkürlich*) tratan de fastidiar también al lector con su despecho y ejercer así un poder sobre él; es decir: también ellos quieren triunfar, pero sobre otros' (AOM 152).

y en reverencia (*Ehrfurcht*) hacia la singularidad irreductible de los demás. Por tanto, donar no debe confundirse con un intercambio basado en la reciprocidad y la simetría, la compasión y el compartir mutuo. Nietzsche advierte que no hay que rendirse a la proximidad y la identificación, a la fusión o la permutación entre tú y yo, sino que, por el contrario, debe mantenerse la distancia; porque Nietzsche ve en la proximidad del vecino un ardid de la propiedad y la apropiación. Este deseo de propiedad encubre, la idea platónica de justicia entendida como 'dar a cada cual lo suyo' (*Jedem das Seine geben*). Nietzsche le contesta a Platón con un juego de palabras: «Pero, ¿cómo puedo dar a cada uno lo suyo! Básteme esto: yo doy a cada uno lo mío» (*Z*, 'De la picadura de la víbora').

Para que la donación no entre en la lógica del poder y la dominación, de la apropiación y la explotación, es necesaria que la virtud del donar no sea reconocida como tal. Nietzsche sostiene que el signo de la virtud es que «no exige ser reconocida» (*WP* 317). La figura de Zarathustra, el 'donante del don' sirve de ejemplo a esta idea cuando se dirige a sus discípulos en estos términos: «Me gusta regalar, como amigo a los amigos. Los extraños, en cambio, y los pobres, que ellos mismos cojan el fruto de mi árbol: eso avergüenza menos» (*Z*, 'De los compasivos'). La imagen del árbol y el arrancar sus frutos muestra que el donar hace justicia sólo mientras no sea percibido ni reconocido. En consonancia con esta idea, Derrida sostiene que un donar verdadero «no debe aparecer como donación: ni para quien recibe ni para el que dona»<sup>40</sup>. El problema del reconocimiento, la percepción del significado o de la intención del donar reside en que refleja un movimiento de temporalización que «pone siempre en movimiento el proceso de destrucción del donar: a través de la preservación, restitución, reproducción, anticipación, expectativa o aprehensión que entiende o comprende por anticipado»<sup>41</sup>. De este modo, tanto Nietzsche como Derrida afirman que no puede haber donación sin el «olvido excesivo o el exceso olvidado»<sup>42</sup>. Por mi parte sostengo que un ejemplo de este olvido excesivo en Nietzsche puede hallarse en el olvido animal y que, por lo tanto, para que el ser humano devenga justo y donante debe recuperar su animalidad olvidada.

En *Así habló Zarathustra*, Nietzsche define al donar como un 'descenso' (*Untergang*) del yo, ilustrado por el propio descenso de Zarathustra. Donar guía a Zarathustra desde la soledad hacia el otro, hacia la afirmación de su necesidad de entrar en una relación de donación con otros. Zarathustra se compara con una abeja «que ha recogido demasiada miel» y que necesita de «manos que se extiendan» y la reciban (*Z*: 1, 'Prólogo'). El ejemplo de Zarathustra muestra que el donar tiene lugar a partir de la abundancia, del excedente y la exuberancia (*Überfluss*) del yo que se desborda hacia el otro en olvido de sí: «Yo amo a aquel cuya alma está tan llena que se olvida de sí mismo, y todas las cosas están dentro de él: todas

<sup>40</sup> DERRIDA, *Given Time: 1. Counterfeit Money*, 13-14.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*, 101-102.

las cosas se transforman así en su descenso (*Untergang*)» (Z: 4, 'Prólogo de Zarathustra').

El descenso de Zarathustra es comparable al de la muerte del héroe trágico descrita por Nietzsche en sus primeras obras, puesto que ambos actos revelan rasgos de olvido animal entendido como una fuerza que interrumpe la economía de auto-preservación llevándola hacia una economía de donación más allá de todo cálculo. El principal objetivo del héroe trágico es el de caer ante un enemigo grandioso. Para el héroe la victoria no se logra sobre los demás, sino que el héroe encuentra la victoria en su propio descenso o caída (*Untergang*) como transición (*Übergang*) hacia algo que excede al propio héroe. El deseo de perecer en olvido de sí y de no convertirse en la medida de todas las cosas es lo que refleja la fuerza de donar del héroe (SE 4; BT 21)<sup>43</sup>. La relación íntima entre el olvido animal y el donar se halla reflejada además en la figura del artista y genio de la cultura, que crea y se entrega a un completo olvido de sí. El ejemplo del genio de la cultura es de particular interés para Nietzsche porque muestra que la donación, además de constituir una superación del deseo de dominar a otros, libera simultáneamente tanto al que dona como al que recibe.

«¡Qué importa el genio si al que lo contempla y venera no le comunica tal libertad y altura de sentimiento que ya no necesite del genio! Hacerse superfluo [literalmente, super-fluir-se (*sich überflüssig machen*)]: esa es la gloria de los grandes —he aquí la gloria de todos los grandes—» (AOM 407)<sup>44</sup>.

La libertad en este argumento no es algo que pertenezca al animal humano en su relación consigo mismo, sino que, de manera más fundamental, es algo que se experimenta en relación con el otro, como algo que surge desde el otro. Esto explica por qué el punto de libertad 'más alto' en Nietzsche es siempre un descenso o caída del yo ante el otro, y no un elevarse del yo sobre el otro.

Después de haber mostrado que el acto de donación, por un lado, establece la justicia y la libertad, y, por otro lado, que este acto depende de un retorno del olvido animal, queda la pregunta: ¿cómo se recupera la animalidad perdida del hombre? En Nietzsche, volver a la animalidad no es un acto voluntario porque la memoria y el olvido no están bajo nuestro control. Como afirma 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 recordar algo en el momento que queremos» (D 126). Y además, «no se olvida cuando se quiere olvidar» (D 167). Entonces, la donación debe ser entendida como un evento fortuito en el cual uno se encuentra con su animalidad tanto como ésta nos viene en contra. En consecuencia, la libertad y la justicia en Nietzsche no tienen un fundamento absoluto y entonces para lograrlas se requiere una lucha interminable.

<sup>43</sup> '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, 375/SE 4).

<sup>44</sup> Ver también en *Crépusculo de los ídolos*: 'Escaramuzas' 44.

## LISTA DE ABREVIACIONES DE LAS OBRAS DE NIETZSCHE

- KSA *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari.
- HL *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*.
- GM *La genealogía de la moral*.
- GS *La gaya ciencia*.
- D *Aurora: Pensamientos sobre los prejuicios morales*.
- SE *Schopenhauer como educador*.
- Z *Así habló Zaratustra*. (En las referencias al Z aparece primero el número de sección y luego el título del aforismo.)
- TI *El ocaso de los ídolos*.
- BGE *Más allá del bien y el mal*.
- HH *Humano demasiado humano*.
- WS *El viajero y su sombra (HH II)*.
- AOM *Miscelánea de opiniones y sentencias (HH II)*.
- WP *Voluntad de poder*.
- BT *El nacimiento de la tragedia*.

## BIBLIOGRAFÍA

*Obras de Nietzsche*

- Así habló Zaratustra*. Traducción Andrés Sanchez Pascual. Madrid: Alianza, 1975.
- La genealogía de la moral*. Traducción Andrés Sanchez Pascual. Madrid: Alianza, 1995.
- Miscelánea de opiniones y sentencias en Humano demasiado humano II*. Traducción Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 1996.
- Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*. Traducción G. Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- Crépusculo de los ídolos*. Traducción Andrés Sanchez Pascual. Madrid: Alianza, 2002.
- Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Berlin: De Gruyter, 1988.
- La gaya ciencia*. Madrid: Akal, 2001.
- Schopenhauer como educador*. Edición J. Muñoz. Madrid: Biblioteca nueva, 2000.
- Aurora: Pensamientos sobre los prejuicios morales* (G. Cano, Ed.). Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Traducción Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000.
- The Will to Power*. Edición y traducción de Walter Kaufmann. New York: New York Random House, 1968.
- La voluntad de poder*. Traducción Anibal Froufe. Madrid: Edaf, 2000.

*Otros autores*

- ARENDR, HANNAH: *La Condición Humana*, Barcelona: Paidós, 1993.
- *The Human Condition*, Chicago: Chicago University Press, 1958.
- BENVENISTE, EMILE: *Problème de Linguistique Générale*, vol. 1, Paris: Gallimard, 1966.
- CALLÉ, ALAIN: «Notes on the Paradigm of the Gift», en *The Gift*, 247-269, Milano: Edizioni Charta, 2001.
- DERRIDA, JACQUES: *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, London: Routledge, 2001.



- DERRIDA, JACQUES: *Given Time: 1. Counterfeit Money*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- *Pardoner: L'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris: L'Herne, 2005.
- *Politics of Friendship*, London and New York: Verso, 1997.
- *The Gift of Death*, Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- DIPROSE, ROSALYN: *Corporeal Generosity, on Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Lévinas*, Albany: State University of New York Press, 2002.
- GODBOUT, JACQUES T. - CAILLÉ, ALAIN: *The World of the Gift*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1998.
- HONIG, BONNIE: *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1993.
- LEMM, VANESSA: *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Being*, New York: Fordham, 2009. Disponible también en castellano bajo el título *La filosofía animal de Nietzsche: cultura, política y la animalidad del ser humano*. Traducción Diego Rossello. Santiago de Chile: Editorial Universidad Diego Portales, 2010 (en prensa).
- «Memory and Promise in Nietzsche and Arendt», en *Revista de Ciencia Política*, v. 26, n. 2 (2006): 161-174.
- «Animality, Historicity, and Creativity: A Reading of Friedrich Nietzsche's *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*», en *Nietzsche-Studien* 36 (2007): 169-200.
- MAUSS, MARCEL: *The Gift*, New York and London: W. W. Norton, 2000.
- SHAPIRO, GARY: *Alcyone: Nietzsche on Gift, Noise and Women*, Albany: State University of New York Press, 1991.
- SCHRIFT, ALAN D.: «Rethinking Exchange: Logics of the Gift in Cixous and Nietzsche», en *Philosophy Today* (1996): 197-205.
- *Nietzsche's French Legacy, a Genealogy of Poststructuralism*, New York and London: Routledge, 1995.
- «Rethinking the Subject: Or How One Becomes-Other than What One Is», en *Nietzsche's Postmoralism, Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, editado por Richard Schacht. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Notas

Universidad Diego Portales, Santiago de Chile  
 vanessa.lemm@udp.cl / lemm.vanessa@gmail.com

VANESSA LEMM

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2008]

