Septiembre 2017
ISSN 1850-3578

Memoria en Arendt, olvido en Nietzsche y su relación con la promesa.

Soluciones al problema de la acción y su relación con los orígenes del Derecho Penal

Débora Vanesa Clara Barnes

Universidad Nacional del Nordeste

deborabarnes23@hotmail.com

Recibido 15/04/2017

Aprobado 22/05/2017

Resumen

El presente artículo analiza el tópico de la memoria en Arendt, del olvido en Nietzsche, y su relación con la promesa, como formas de brindar solución al problema de la acción del hombre en el contexto de sociedad o comunidad que es, precisamente, el contexto del desarrollo humano, el que históricamente remite a prácticas comunitarias signadas por la violencia, así como a la génesis del Derecho Penal y del concepto de Justicia. No obstante, aunque algunos autores se han ocupado de señalar similitudes y diferencias entre el pensamiento de Arendt y Nietzsche, en orden a la promesa y su relación con la memoria y el olvido, no lo han hecho en referencia al Derecho, trabajo que resulta necesario realizar a través del presente artículo. En orden a ello, el estudio se centra en el pensamiento contenido en el Capítulo V de La Condición Humana y posee breves remisiones a los Capítulos I y II de la obra citada, en función del contenido del Tratado Segundo de La Genealogía de la Moral, sin perjuicio del recurso a otras fuentes con contribuciones en el tema estudiado.

Palabras clave

Acción – Sociedad – Promesa – Memoria – Olvido

Abstract

The current article analyses the subject of memory in Arendt and the forget in Nietzsche, and their connection with the promise, such as ways of give a solution to the problem of man action, on the society or community context which is, precisely, the context of the human development, which historically follows to the community practices characterized by violence, as well as the genesis of Criminal Law and the idea of Justice. However, even though some authors have been occupied of emphasize similarities and differences between the Arendt´s and Nietzsche´s thought, in order to promise and its relationship with memory and forget, they have not been in reference to the Law, assignment which is necessary to do through the present article. In order to that, the study makes focus in the thinking contents on the fifth chapter of *The human condition* and has briefs references to the first and second chapters of the aforementioned work, according to the contents of second treatise of *The genealogy of morals,* however the resource to the others sources with efforts on the studied subject.

Keywords

Action – Society – Promise – Memory – Forget

1. Introducción

Dice Nietzsche (2006), en la Genealogía de la Moral, que la comunidad –sociedad- mantiene, respecto de sus miembros, una relación propia del acreedor con el deudor. Es decir que al formar parte de una comunidad, el individuo participa de sus ventajas –vivir bajo protección, con paz y confianza-, sin preocuparse por los eventuales actos hostiles, a los que está expuesto el hombre que, en su hipótesis, vive fuera de la ley. Por lo tanto, el hombre "comunitario" se obliga a sí mismo en función de la comunidad, es decir, que se compromete a respetar aquella comunidad en la que vive y de cuyas ventajas se beneficia.

Sin embargo, también puede darse el caso contrario, o sea, que el hombre se convierta en un ofensor del orden establecido y, en este sentido, será un infractor que quebrantó, frente a todos, el contrato y la palabra, en relación con un conjunto de bienes y comodidades de la existencia comunitaria, en los que previamente había, él mismo, participado.

Esto genera, como consecuencia, que el ofensor se convierta en un deudor de la comunidad y, en este orden, la cólera del perjudicado, esto es, el acreedor comunitario o comunidad, lo envía de retorno a ese estado hipotético silvestre y fuera de la norma, circunstancia que convertiría en lícita, según Nietzsche (2006), cualquier clase de hostilidad ejercida sobre ese sujeto expulsado del seno comunitario, lo que sólo a largo plazo derivaría en la elaboración de un derecho penal mucho más humano, compatible con el contenido de lo que hoy conocemos como Derecho Penal de Acto[1]. En efecto, considera Nietzsche (2006) que:

> El compromiso con la cólera de los principalmente afectados por la mala acción; (…) sobre todo la voluntad, (…) de considerar que todo delito es pagable en algún sentido, es decir, la voluntad de separar, al menos hasta un cierto grado, (…) el delincuente de su acción, éstos son los rasgos que se han impreso cada vez más claramente en el ulterior desarrollo del derecho penal (pp. 119-120).

Ahora bien, con estas premisas, nos acerca al problema del delito y de la vindicta o venganza comunitaria como reacción a aquel y, en este cometido, remite a una noción de justicia cuyo origen se localizaría en una especie de “rencor” –también comunitario o social-.

Para este pensador, han existido diversos intentos de justificación de las prácticas históricas de la venganza, a través de un concepto de justicia que entiende a la misma como un desarrollo posterior o consecuente del sentimiento de haber sido “herido”, referido siempre al sentido comunitario del término empleado.

[1] Aunque Nietzsche no utiliza este término, es claro que enuncia el contenido de un Derecho concebido en tales términos.

Es en este contexto que tanto Nietzsche como Arendt, elaboran implícitamente distintas teorías sobre la acción –aunque con puntos en común-, por las cuales intentan resolver el problema de los conflictos causados por aquella y el carácter impredecible de sus consecuencias.

En efecto, mientras que Arendt elabora una teoría política de resolución de conflictos comunitarios, a través de los mecanismos de la promesa y el perdón, teniendo como presupuesto la existencia de una memoria, Nietzsche lo hará a través de la capacidad de olvido.

La importancia de las cuestiones a analizar se relaciona con la aparente contradicción entre el pensamiento *arendtiano* y el *nietzscheano* en asuntos tales como la libertad y su relación con la soberanía, la acción y sus consecuencias, la importancia del perdón y la promesa, de la memoria o del olvido en orden a su susceptibilidad o potencia para desencadenar nuevos comienzos de la acción, para producir ciertos efectos relacionados directamente con la condición humana, con la vida comunitaria y con la subsistencia, pero también con la recreación de las condiciones necesarias para el mantenimiento de la vida en sociedad o, en otras palabras, de cualquier sistema de organización político-jurídico.

2. **Desarrollo**

Ingresando al meollo de la cuestión, comenzaremos por destacar que, conforme lo indica Galetto (2009), la promesa y el perdón son dos capacidades que, para Arendt, representan la libertad, en su más amplio grado de madurez. Tanto la primera, como el segundo, implican la facultad de ruptura del círculo de acciones y reacciones necesarias en un mundo en el que predomina la acción espontánea de todo un conjunto de hombres que deben coexistir y compartir, obligadamente, el mundo.

En este sentido, para Arendt (2004), la acción tiene como consecuencia su propia irreversibilidad, lo que implica la imposibilidad de deshacer lo hecho, situación que constituye un problema en el contexto de la imposibilidad, también, de predecir los

efectos de cualquier acción en concreto, ya que nadie puede saber, de antemano y con exactitud, lo que aquella puede acarrear. En consecuencia, la solución a la imposibilidad de predecir la acción, la constituirían, de manera doble, el perdón y la facultad de hacer y mantener promesas. El perdón serviría para deshacer los actos del pasado, y la facultad de hacer promesas, para construir seguridad, en virtud de la inseguridad que representa el futuro. El perdón se asocia a la continuidad de la acción, pues sin él, la capacidad de actuar quedaría, en cierto modo, suspendida, sujeta a los efectos del acto *pecaminoso,* por así decirlo; la promesa, por su parte, se asocia al sostenimiento de la identidad, en orden a su direccionamiento, al establecimiento de un rumbo definido. Ambas facultades, el perdón y la promesa, sólo cobran importancia en la pluralidad, en la esfera pública, ya que no encuentran sentido en un contexto de aislamiento o soledad, donde carecerían de razón de ser.

En efecto, la importancia de dichas facultades, podría considerarse relativamente novedosa, desde el punto de vista de su ubicación en cierta etapa de la historia de la humanidad. De tal modo, ya en los primeros capítulos -I y II- de *La Condición Humana,* Arendt refiere, por una parte, a la diferenciación entre *vita activa* y *vita contemplativa* y, por otra parte, al problema de la delimitación entre lo que hoy conocemos como esfera pública y privada. En dicho sentido, sería lógico interpretar que las facultades del perdón y la promesa, cobran valor en un mundo plagado de interacciones interpersonales, pues ¿qué utilidad podrían tener en el ámbito de lo que se conoce como *vita contemplativa*[2]*,* no obstante ser característica de aquella, la amplitud de la libertad? Dice Arendt (2004) que:

> La condición humana abarca más que las condiciones bajo las que se ha dado la vida al hombre. Los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia (p. 23).

[2] Se entiende como el modo de vida en el que predominaba la quietud y la contemplación, estilo de vida que se adjudicaba al filósofo.

Ahora bien, asocia la condición humana, principalmente, con la *vita activa,* que comprende las actividades entendidas como fundamentales en el hombre y que son la labor, el trabajo y la acción. Esta última, según la autora, crea la condición para el recuerdo, de allí que nos resulte evidente la relación de la acción con la memoria, y de la acción con la libertad, es decir, con la libertad de acción o para la acción. Pero ya desde el comienzo de su obra, se vislumbra un problema que se relaciona con la dicotomía entre condicionamiento y libertad. En ese orden, la idea por la cual, para Arendt, las personas son seres condicionados por las tres actividades que realizan en el mundo –ya mencionadas- y la necesidad de contar con facultades consistentes en la memoria y el perdón, a las que subyace un principio de libertad, puede resultar contradictoria, pero esta dificultad parece ser zanjada con otra de las explicaciones que la autora ofrece acerca de la acción, por cuanto, por medio de ésta se crean nuevos comienzos, nuevas condiciones para la vida y, en este sentido, si bien el hombre, al nacer, llega a un mundo en el que se enfrenta a ciertos condicionamientos –que podríamos considerar ajenos, en principio, pero de los que se apropia por el solo hecho de pertenecer a ese mundo-, es también capaz o susceptible de crear otras condiciones. La relación entre la condición humana y la objetividad del mundo, representa para Arendt una especie de choque en el que ambos elementos resultan ser agentes condicionantes y condicionados a la vez, circunstancia que rememora, en cierta medida, las antiguas consideraciones sobre la *physis* griega.

Paralelamente a las nociones de *vita contemplativa y vita activa,* Arendt (2004) también se ha expresado sobre la dificultad de delimitación entre la esfera pública y la privada, al indicar que existía una "*(…) extraordinaria dificultad (…) para entender la decisiva división entre las esferas pública y privada, entre la esfera de la polis y la de la familia (…)"* (p. 42), diferenciación que no podía verificarse en la Antigüedad griega, pero que refiere a la importancia, en el mundo contemporáneo, de la promesa y el perdón, porque si existe algún lugar en el que pueda cobrar valor, precisamente, la acción como creadora de nuevos comienzos -a partir de la necesidad de las dos facultades señaladas-, es en el ámbito de lo que hoy entenderíamos como esfera pública, que es también la

esfera de la Política y del Derecho. Además, es la existencia de tales ámbitos la que permite comprender el porqué del condicionamiento de nuestra humanidad, sin restar valor al principio de la libertad subyacente a nuestras acciones.

En relación con el aseguramiento del futuro, Galetto (2009) ha entendido que, para Arendt, por medio de la promesa, el hombre convierte a aquel en predecible, en virtud de su sujeción u obligación a determinado curso de acción, con el que se ha comprometido.

De tal modo, sin los remedios constituidos por el perdón y la promesa, lo que se encontraría en amenaza es la misma condición humana, es decir que existiría el peligro de que desaparezcan las condiciones que integran y definen el mundo del hombre, su orden social y comunitario.

Cabe, agregar, en lo que refiere al papel del perdón *arendtiano*, que éste tendría el efecto casi *mágico* o *milagroso* de quebrar o interrumpir el mecanismo de reacción que se manifestaría con la venganza, que puede ser considerada como la consecuencia automática de la transgresión del orden social y, en este sentido, el perdón es un acto libre, porque no está relacionado, necesariamente, con el acto anterior de transgresión, sino que se trata de un acto nuevo, ya que contiene algo del carácter original de la acción. Para Arendt (2004), el perdón, al que le atribuye origen religioso en el Cristianismo, pero cuya trascendencia considera secular, opera a través de una dinámica de reciprocidad, es decir, que los que perdonan, lo hacen con la esperanza de ser perdonados -por Dios, en lo que refiere al ámbito de las creencias religiosas o, bien, por otros individuos, en lo que respecta a su aplicación exclusivamente secular-.

Pero, conforme indica Galetto (2009), la facultad de perdonar tiene límites y según Arendt no se puede perdonar lo que los hombres no son capaces de castigar, es decir, aquellos actos que sobrepasan el poder de perdonar. En efecto, para Arendt (2004) la facultad de perdonar está relacionada, también, con cierta ignorancia o indiferencia respecto de la acción y no puede aplicarse al pecado y al mal voluntariamente deseado. Se entiende que, con ello, remite no sólo a los actos particulares y aislados, sino también a

los actos dañosos o atentados perpetrados contra las personas, en el marco de los conflictos bélicos y gobiernos totalitarios que padeció el siglo XX.

Por otra parte, corresponde recalcar que para Arendt (2004), el acto de prometer es disipado, parcialmente, por la no predicción o la no predictibilidad de la acción, que surgiría de lo que la autora llamó *oscuridad del corazón*, entendida como la desconfianza del hombre, en relación con la garantía a futuro de los cambios en su subjetividad y de las acciones que podría realizar, eventualmente, cuyas consecuencias le son desconocidas. Para Arendt, de la facultad de unión, que surge como consecuencia de la capacidad de hacer promesas, se deriva una cuota de soberanía, que no es total, ya que la soberanía no puede ser reclamada exclusivamente por una individualidad concreta o solicitada, por ejemplo, por una nación. Al respecto, la autora es precisa, cuando refiere que la soberanía adquiere realidad –aunque limitada- cuando los hombres se vinculan recíprocamente a través de promesas (Arendt, 2004).

En virtud de lo mencionado en el párrafo anterior, nos acercamos al problema del olvido y la promesa en Nietzsche. En efecto, si para Arendt hay una *oscuridad del corazón,* a la que asocia con esa desconfianza del hombre acerca de su identidad, su accionar en el futuro y las consecuencias de aquel, para Nietzsche, por el contrario, no habría un elemento negativo u *oscuro* en el hecho de desconfiar de la propia capacidad para el mantenimiento de promesas. Esto se desprende, indirectamente, de su concepción del olvido, de la que me ocuparé en los párrafos siguientes.

Para Nietzsche (2006), la capacidad de hacer promesas es, en un primer estadio, antinatural, ya que atenta contra el principio o fuerza que actúa en el hombre y al que denomina la *capacidad de olvido.* Se entiende que no se trata, sin embargo, de una fuerza irresistible o invencible, sino de una espontánea facultad de inhibición que hace posible lo *nuevo.* Para este filósofo, al contrario que para Arendt, lo que hace posible un nuevo comienzo de la acción es, precisamente, la facultad de olvidar, lo que genera aquello que puede entenderse como la actitud vital necesaria para el comienzo de lo nuevo.

Mientras que, para Arendt, el perdón tiene la función de deshacer el pasado, de liberar la acción, a fin de lograr -en otras palabras- la tranquilidad y la paz, sobre todo en términos sociales, para Nietzsche, tales cometidos se logran a través de la función del olvido. Este mecanismo estaría relacionado con la salud del ser, con una operación normal del hombre. Lo opuesto, lo que podría representar una debilidad en el hombre, según aquel, es la facultad de hacer promesas, ya que esto implicaría dejar en suspenso la capacidad de olvido y actuar de conformidad a una *memoria de la voluntad.* Este mecanismo de suspensión de la capacidad de olvido, prepara al hombre para hacerse responsable de sus acciones y se construye en función de una homogeneización del mismo, que lo vuelve, en cierto modo, predecible, limitado por la Ética, por la existencia de los *otros,* apto para vivir en sociedad. En otro extremo, y por encima del sistema de eticidad, se encuentra el hombre soberano, autónomo, según Nietzsche.

En su visión, el hombre que no está sujeto a las exigencias sociales y que sigue su propia voluntad es el único a quien le es lícito hacer promesas, puesto que sus promesas son las que, en realidad, tienen valor, ya que se trata, en este caso, de un individuo libre. Los otros, los que están obligados a hacer promesas en virtud de su sujeción al sistema de eticidad, no serían auténticamente libres, soberanos. Para este filósofo, sin embargo, ese hombre no se construye de la nada, sino que es fruto de un extenso ciclo de crecimiento. Para Nietzsche, entonces, siendo esta circunstancia, la esperable, aunque de muy difícil acontecimiento, lo antinatural, en el sentido de que atenta contra la naturaleza animal del hombre, sería obligarlo a hacer promesas y a mantenerlas en virtud de una memoria de la voluntad.

En orden a delimitar qué se entiende por naturaleza animal del hombre, corresponde considerar lo que Van Tongeren (2000), en *Reinterpreting modern culture: An introduction to Friedrich Nietzsche´s philosophy* (Reinterpretando la Cultura Moderna: Una introducción a la filosofía de Friedrich Nietzsche), según propia traducción, considera al respecto, cuando afirma que:

> Para Nietzsche, el hombre todavía es como un animal indeterminado. Por un lado, el ser humano es un animal: natural, corporal, manejado por los instintos, etc. Pero, por el otro lado, la naturaleza de este ser no es completa y abarcativa. Los seres humanos no están completamente determinados por sus instintos, no están identificados de una vez y para siempre con un patrón determinado. No tienen una identidad fija y definida pero mantienen muchas posibilidades: el tipo está representado por una de las posibilidades, podemos formar muchas personas, tenemos el material para ello en nosotros (pp. 199-200)[3].

En orden a lo expuesto, Nietzsche (2006) refiere las distintas prácticas que, desde antaño, se dirigieron contra la capacidad de olvido. Las promesas o pactos que resultan incumplidos, devienen en memoria. La culpa deviene, también, en memoria, porque la afrenta que representa el olvido de cierta obligación o de determinado compromiso, deviene en la necesidad de construcción de una memoria, que tiene la finalidad no ya de compensar, de forma lógica, el perjuicio ocasionado por un deudor a su acreedor, sino de infligir dolor al causante de un mal, de compensar con la crueldad –vale decir, con la violencia- el mal supuestamente acarreado con el olvido, de generar, en definitiva, una presunta sensación de *bienestar* –desde ya mal entendida- al ofendido.

Para Nietzsche, en resumidas cuentas, el problema del hombre consiste en el quiebre o ruptura con su capacidad animal de olvido, con su voluntad de poder o instinto de libertad, de soberanía, que se corresponde con un estilo de vida en solitario, distinto del propuesto por Arendt, orientado con mayor énfasis hacia la convivencia comunitaria y para cuyo establecimiento se debe renunciar, precisamente, a la soberanía.

Ahora bien, dentro de este esquema de renuncia a la soberanía, Nietzsche (2006) ubica la genuina necesidad del Derecho y la justicia, como una respuesta al antiguo rencor comunitario o como una representación terrenal de la pugna emprendida en contra de los

[3] En sentido similar, se ha expresado también, el autor de referencia, en otra de sus obras, titulada: "*A moral da crítica de Nietzsche á moral"*, 2012, en pp. 113-114.

sentimientos reactivos o del *pathos*[4] comunitario, a fin de generar el abandono o superación de los mismos.

Dicha finalidad se habría logrado a través del reemplazo -por la comunidad- del sentimiento de "venganza", por la construcción imaginaria de un enemigo del orden social y de la paz, al que combatir, precisamente, a través de la norma, pero más aún, el elemento decisivo en el reemplazo del sentimiento o mecanismo de venganza, lo constituiría la creación de leyes que establecieran lo que está permitido, por ser justo, o lo que no se permite, por su injusticia intrínseca.

De manera que, a partir de la sanción y entrada en vigencia de las leyes, con tales fines específicos, las infracciones a las mismas, cometidas por individuos o grupos de individuos, se constituirían en crímenes o en subversiones contra *"la potestad suprema"* –según la denominación que acuña Nietzsche (2006, p. 125), para referirse al imperio de la ley y del Estado-.

Es de esta manera que se habría logrado, a través del tiempo, lo opuesto a ese sentimiento de venganza, por lo que Nietzsche (2006) considera que sólo a partir de la formación de las leyes puede generarse el concepto de lo que es la justicia y de lo que, por oposición, no lo es. En este punto, se manifiesta en contra del criterio sostenido por Dühring, según el cual lo justo y lo injusto existen a partir de un determinado acto dañoso.

Entiende Nietzsche (2006), asimismo, que entre los genealogistas de la moral y del derecho, de su época[5], ha existido una confusión entre el origen y la finalidad de Derecho Penal, identificando a la última con la venganza o intimidación -aunque podría haberse tratado de cualquier otra finalidad-, ubicándola al inicio del sistema de normas, es decir, como la causa misma de la penalidad.

[4] Del griego, *pathos* significa "sufrimiento", y está asociada, en general con sentimientos. En retórica, sin embargo, alude a la habilidad del orador para conmover y convencer a una audiencia determinada, sobre su discurso, mediante la apelación a emociones o sentimientos.

[5] Me refiero a la época contemporánea a La *Genealogía de la Moral*, que fue publicada en su idioma original en 1887, como *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift.*

De ello surge que, para el autor, esta confusión entre origen y finalidad es contraria a la historia *genética* del Derecho, si se considera que éste habría constituido el último eslabón en un proceso de acciones comunitarias que, en el contexto actual, consideramos injustas y cuyo avance sólo pudo ser impedido a causa, precisamente, de la génesis de un sistema normativo de punición y del establecimiento de los institutos jurídicos originados en su consecuencia. Lo expuesto sería la causa por la cual Nietzsche ha entendido como un producto de la imaginación, la circunstancia de que el Derecho Penal hubiera sido creado para castigar, al estimar que la finalidad de una institución determinada, no siempre aparece manifiesta o no siempre se relaciona con su finalidad demostrable.

En este orden, el castigo o la punición no tendría un significado unívoco, resultando difícil, además, elaborar una definición, pues para Nietzsche sólo es definible aquello que no posee historia, por lo tanto, asigna a tal concepto distintas significaciones, habiendo identificado, entre otras, la existencia de las siguientes: el castigo como forma de volver inofensivo al agente que ha resultado nocivo; como modo de generar temor; como una suerte de compensación hacia el individuo que, habiendo sido partícipe de las ventajas de la vida en comunidad, infringe la ley; como forma de segregación de un *"elemento (…) en trance de degenerar"* (Nietzsche, 2006, pp. 133-134); y como forma de crearle memoria a alguien, ya sea a quien padece la punición o a los testigos del hecho. De todas las mencionadas, ésta última sería la más idónea para ilustrar la importancia, en términos sociales, de una *memoria de la voluntad,* como mecanismo señalado por Nietzsche, para el establecimiento de pactos o acuerdos sociales duraderos.

Esta circunstancia no debe interpretarse, sin embargo, como aquella en favor de la cual se manifiesta Nietzsche. Por el contrario, el mecanismo es señalado en tono crítico por el autor, como aquel al que se ha recurrido históricamente y respecto de cuya eficacia presenta serias dudas, pues independientemente de la definición y del sentido que se le asigne, en definitiva, al castigo[6], éste produciría –según el autor- el efecto de generar

[6] Como bien se dijo en el párrafo anterior, para Nietzsche no hay una definición unívoca de castigo, pero en ciertas partes de la *Genealogía de la Moral*, resulta indudable que cuando se refiere a este concepto, no lo hace en consideración a un castigo físico, sino que lo identifica con el propio sistema de punición del Derecho

resistencia, frialdad, o sentimiento de ajenidad a la comunidad, en el individuo que resulta ser condenado, por sus actos en detrimento de la ley.

No obstante, de lo expuesto, no se debe interpretar, tampoco, que Nietzsche se manifiesta en contra del Derecho Penal. En efecto, no es un detractor del mismo, sino su analista, y es en el marco de la explicación de cómo funciona la *memoria de la voluntad,* que construirá una teoría política acerca del individuo soberano y de su facultad de hacer promesas con relevancia social y jurídica.

La causa u origen de la punición, en este pensador, se encuentran en una profundización de la facultad de la memoria, que produce el efecto de corregir el juicio valorativo o de generar una mayor prudencia en quien ha quebrantado las normas, de allí que Nietzsche (2006) cuestione si esta modalidad genera, efectivamente, la corrección del infractor, o si es susceptible de construir una personalidad capaz de realizar promesas de valor jurídico, en otras palabras, si es posible lo que hoy entendemos como resocialización del reo.

Por otra parte, Lemm (2009), en *Nietzsche y el olvido del animal,* interpreta que para Nietzsche, la soberanía humana y la capacidad para hacer promesas son inseparables, dependiendo la primera de la segunda. Asimismo, según la autora, la transformación del ser humano en un ser social y consciente de su pertenencia a un grupo, se relaciona con la necesidad de sobrevivir. El filósofo de mención, más allá de sus preferencias teóricas, ha entendido esta circunstancia, a la que ha brindado explicación a través de la imposición, precisamente, de una memoria de la voluntad, a la que rechaza por el mecanismo violento involucrado en su creación. Este rechazo busca sobreponerse a la violencia y dominación que caracterizan a dicha memoria, a través del cultivo de la responsabilidad individual, ya que el peligro que acarrearía la facultad de hacer promesas, es el de crear un individuo demasiado sumiso, obediente, cuyas promesas no son confiables. En consecuencia, Nietzsche reivindica la facultad de prometer entendiendo

Penal, de allí que valga la pena aclarar que, en este sentido, por castigo, alude a la pena y, particularmente, a la pena de prisión.

que sólo el individuo soberano es capaz de realizar promesas que ostenten verdadero valor siendo, este tipo de promesas, un medio para la responsabilidad –entiéndase, con miras a la convivencia social, vale decir, al mantenimiento de un orden social y jurídico-.

En síntesis, se entiende que el individuo soberano, autónomo, es capaz de vincularse libremente con los otros, sin la mediación de un mecanismo violento. Asimismo, en *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo,* Lemm (2013) considera que:

> La promesa del individuo soberano es tan importante para Nietzsche no porque represente un compromiso apolítico del yo (…) consigo mismo, sino, por el contrario, porque busca cultivar una relación libre con el otro que excede el proyecto de la autorrealización individual (p. 105).

3. Conclusión

En relación con Arendt, Villa (2008), en *¿How Nietzschean was Arendt?* (¿Qué tan nietzscheana fue Arendt?)*,* según traducción propia, ha destacado que:

> Su celebración de la capacidad humana para la acción –o iniciación, es decir, para el comienzo de algo nuevo- debe ser vista como una respuesta a la mentalidad determinista, así como su contrastante doctrina de la libertad –libertad que aparece como pública, en oposición a la necesidad- debe ser vista como un rechazo de toda la dialéctica de los acercamientos reduccionistas en la ciencia política y social (p. 407).

Pues bien, Villa concluye que a la pregunta consistente en ¿Qué tan nietzscheana fue Arendt?*,* se debe responder "mucho". En consecuencia, a tenor del párrafo anterior y en lo que ha referido a este trabajo, resulta destacable que tanto Nietzsche como Arendt, inclusive desde sus diferencias conceptuales, intentaran orientar el pensamiento acerca del hombre y su condición, hacia la existencia de su autonomía, de su indeterminismo, de su libertad y de la libertad de su acción. De tal modo, para Arendt, la verdadera libertad surge de la renuncia a la soberanía, del establecimiento de promesas y del perdón, como actos libres que dan lugar a un nuevo comienzo de la acción, mientras que para Nietzsche

que, en un principio parece reacio a la facultad de prometer, la reivindicación llega desde el lado de la recuperación de la soberanía, pero entendida no como la prevalencia egoísta o como la imposición de una voluntad de dominio sobre los otros, sino como la cualidad necesaria para el establecimiento de pactos, de promesas en el marco de relaciones de sentido, de equidad, desprovistas de toda violencia. En consecuencia, ambos reivindican, de un modo u otro, la capacidad superadora de la voluntad, de una voluntad dirigida a la resolución de conflictos sociales y jurídicos, capaz de quebrar, en última instancia, el ritmo normal y esperado de los acontecimientos, es decir, el devenir lógico de la acción que, por sus consecuencias impredecibles, tiene la potencialidad de derivar en reacciones sociales destructivas, para las cuales resultan necesarias soluciones que sólo pueden brotar de una voluntad consciente, de una visión no determinista del hombre y, en cuyo caso, poco vale la asociación de aquellas soluciones, a las máximas del perdón y la promesa *arendtianos* o a la capacidad de olvido *nietzscheana*; importa sí, en todo caso, la capacidad de pensar cómo reconducir la acción libre del hombre, en orden a su conservación y a la conservación de su entorno comunitario o social. En ese sentido, ambos pensadores se han preocupado por hallar y proponer soluciones a través de sus distintos artefactos teóricos.