

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v63n156.39481>

NIETZSCHE Y LA HISTORIA

LA INFELICIDAD DEL ANIMAL Y LA ESPERANZA DEL HOMBRE

TUILLANG YUING ALFARO*

Universidad de Chile - Santiago de Chile - Chile

MARIELA CECILIA AVILA**

Fondecyt / Universidad de Santiago de Chile - Santiago de Chile - Chile

RESUMEN

La *Segunda consideración intempestiva* delimita una relación funcional con la historia: esta beneficia a la vida cuando se posiciona desde una perspectiva ilusoria, disimulada y estratégica. Se analizan dos consecuencias: la crítica de la historia como ciencia objetiva y los matices que se desprenden de considerarla como relato. Si G. Agamben ha mostrado cómo la historia surge en el intersticio que hay entre lenguaje y discurso, el debate debe orientarse al proceso por el que la subjetividad adviene a un lenguaje que debe “historizar”. Esto implica explorar las relaciones entre felicidad e historia como depósito de sentido y de esperanza.

Palabras clave: G. Agamben, F. Nietzsche, felicidad, historia.

.....
Artículo recibido: 10 de agosto del 2013; aceptado: 4 de septiembre del 2013.

* tyuing@iap.uchile.cl

** mariela.avila@usach.cl

Cómo citar este artículo

MLA: Ávila, M., y Yuing, T. “Nietzsche y la historia. La infelicidad del animal y la esperanza del hombre”. *Ideas y Valores* 63.156 (2014): 191-205.

APA: Ávila, M., y Yuing, T. (2014). Nietzsche y la historia. La infelicidad del animal y la esperanza del hombre. *Ideas y Valores*, 63 (156), 191-205.

CHICAGO: Mariela Cecilia Ávila y Tuillang Yuing Alfaro. “Nietzsche y la historia. La infelicidad del animal y la esperanza del hombre.” *Ideas y Valores* 63, n.º. 164 (2014): 191-205.

NIETZSCHE AND HISTORY
THE UNHAPPINESS OF THE ANIMAL AND THE HOPE OF MAN

ABSTRACT

The *Second Untimely Meditation* establishes a functional relation to history: the latter benefits life when it is considered from an illusory, dissimulated, and strategic perspective. The article analyzes two consequences of this: the critique of history as an objective science and the nuances entailed by considering it as a narrative. If G. Agamben has shown how history arises in the interstice between language and discourse, the debate should focus on the process through which subjectivity acquires a language that must be “historicized”. This implies exploring the relations between happiness and history as a repository of meaning and hope.

Keywords: G. Agamben, F. Nietzsche, happiness, history.

NIETZSCHE E A HISTÓRIA
A INFELICIDADE DO ANIMAL E A ESPERANÇA DO HOMEM

RESUMO

A *Segunda consideração intempestiva* delimita uma relação funcional com a história: esta beneficia a vida quando se posiciona a partir de uma perspectiva ilusória, disfarçada e estratégica. Analisam-se duas consequências: a crítica da história como ciência objetiva e as matizes que se desprendem de considerá-la como relato. Se G. Agamben tem mostrado como a história surge no interstício que há entre linguagem e discurso, o debate deve ser orientado ao processo pelo qual a subjetividade advém a uma linguagem que deve “historizar”. Isso implica explorar as relações entre felicidade e história como depósito de sentido e de esperança.

Palavras-chave: G. Agamben, F. Nietzsche, felicidade, história.

¿Qué huella puede dejar la historia en el vivir? ¿Qué servicio puede prestarle a la vida? ¿Acaso esta posee una tarea que la historia puede ayudar a cumplir? ¿Por qué Nietzsche hace un llamado a la historia y su utilidad para la vida en una de sus consideraciones intempestivas? (cf. 2003b 37 y ss.)

Si nos permitimos estos cuestionamientos, la historia parece arrancar a la vida de su mero vivir y disfrazarla de algo humano; vale decir, la historia parece convertir la vida en humanidad, con lo que se sugiere entonces que lo humano no sería sino el vivir de forma histórica.

Son múltiples los lugares en los que Nietzsche contrasta lo humano con lo animal, así como también lo humano con su propio coeficiente de animalidad.¹ Se trata, en efecto, de un punto de contacto muy transitado que reúne al hombre y la vida, a lo humano y su vivir, ya sea al modo del hombre, ya sea al modo del animal.

Nietzsche parece ir en busca de la animalidad sobre la que el hombre se soporta, aquella animalidad de la que parece haberse hecho distante en su ser hombre. Nietzsche va al encuentro de ese desencuentro con el animal que es también –de alguna forma– el desencuentro de la vida consigo misma, un diferimiento que la lleva a re-conocerse, a mirarse necesariamente en un espejo que no puede sino ofrecer en su reflejo el desvanecido rostro de un hombre. En efecto, Nietzsche es consciente de que las condiciones de aparición de la humanidad son un fragmento dentro de una evolución natural mucho más extensa. Sobre este punto, José Jara observa:

[d]esde sus primeras obras, Nietzsche cuenta con esta realidad humana más amplia que la considerada por la filosofía [...] –y antes señalaba– [...] por lo menos desde hace un millón de años, ya existía el hombre sobre la tierra, y con una forma de existencia que no se puede descalificar como meramente *pre-humana*, a menos que se introduzcan tajantes cortes en la historia [...]. (71)

Así vista, la forma actual del hombre, soporte de la razón –y que se ha identificado incluso con *la* razón–, no es más que una etapa de conformación, un estadio actual de un proceso de miles de años de cambios que han quedado inscritos en su cuerpo: un proceso que lo ha educado, transformado, que ha realizado sobre él la cultura. José Jara nos aporta: “Más acá de los descubrimientos de la paleontolo-

1 Considérese como ejemplo el tratado segundo de *La genealogía de la moral* (2006): “Culpa”, “Mala conciencia” y similares, en donde se desarrolla la tesis de que el hombre es un animal capaz de hacer promesas; también *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (2013), en donde la animalidad sirve como una noción que pone en cuestión la naturalidad desinteresada del conocimiento y la verdad. Estos textos están tácita y explícitamente considerados en nuestro desarrollo.

gía, en tanto [sic] más directamente constatables, la etología ya no se ruboriza al hablar del hombre como un ‘animal domesticado’” (72). No obstante, esta dimensión fisiológica-orgánica de la humanidad está siempre en movimiento y alteración, motivo por el que Nietzsche no la considera como un momento anterior, como un pasado superado de la humanidad, sino como un elemento siempre presente y activo, que puja y opera en los pliegues del hombre. Por cierto, es en *La genealogía de la moral* donde Nietzsche acentúa y desarrolla esta visión del hombre como el animal que ha dislocado su instinto, que se ha alejado de la inmediatez que brinda la vida. Por el contrario, el hombre se ha levantado sobre sus pies y debe llevarse a sí mismo a cuestas, debe hacerse cargo de sí de manera inédita, desligado de sus instintos, vale decir, desligado de su guía infalible: “¡estaban reducidos, estos infelices, a pensar, a razonar, a calcular, a combinar causas y efectos, a su ‘conciencia’, a su órgano más miserable y más expuesto a equivocarse!” (Nietzsche 2003b 108)

De este modo, el hombre es un animal domesticado, el resultado de la deformación del instinto, de una lucha que lo ha llevado a erigirse y a conducirse libremente a sí mismo, ya que los conductores naturales de su proceder se han escapado, o al menos replegado, como producto del dolor y el sufrimiento. Nietzsche señala:

¿Qué es lo que hoy produce *nuestra* aversión contra el “hombre”? –pues nosotros *sufrimos* por el hombre, no hay duda–. No es el temor; sino, más bien, el que ya nada tengamos que temer en el hombre; el que el gusano “hombre” ocupe el primer plano y pulule en él; el que el ‘hombre manso’, el incurablemente mediocre y desagradable haya aprendido a sentirse a sí mismo como la meta y la cumbre, como el sentido de la historia, como el “hombre superior”. (2003b 57)

La desvalorización del instinto lleva consigo una cierta ineptitud, una torpeza que el hombre hoy estima virtuosa. Además, la fuerza del instinto queda desviada, desorientada y se pliega en una interioridad que trae noticia sobre lo que posteriormente se denominó “conciencia” o “razón”, vale decir, aquellas nociones tradicionalmente soportes del ser humano. Nietzsche afirma: “Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera, *se vuelven hacia dentro*. Esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina ‘alma’” (2003b 109).

Dice Nietzsche que sufrimos por el hombre, puesto que el sufrimiento se ha incorporado en el hombre de manera encarnizada, dibujando su mismo cuerpo con el barro del sufrimiento. Aquel replegue del instinto ha dado lugar a las distintas formas de la interioridad: la conciencia, el yo, la razón, el hombre mismo, la memoria. Sin

embargo, en el punto más ciego de ese nudo, aún resuena un malestar, un descontento que emerge con las distintas máscaras de la incomodidad: “[...] la dolencia más grande, la más siniestra, una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy, el sufrimiento del hombre *por el hombre, por sí mismo*: resultado de una separación violenta de su pasado animal”² (Nietzsche 2003b 109).

En este proceso de domesticación del animal, en esta lucha del hombre contra su propia animalidad, surge la mala conciencia y el horizonte de apego a la moralidad. Sin embargo, de este proceso nace también el sufrimiento del hombre por ser tal; se trata de un sufrimiento que es efecto de la represión constitutiva del humano, de un desarraigo de la animalidad que se traduce en no sentirse pleno en ningún sitio: una dislocación primera que habla en el cuerpo, un malestar que puja en el interior de las entrañas y de la cultura, y que es el reverso de la incansable adaptabilidad gracias a la cual el hombre ha podido sentirse señor de la historia.³

La humanidad se funda en una expulsión tan necesaria, que se revela constitutiva e inaugural. Un exilio hacia la más interna de las exterioridades, aquella que somete al humano a no sentirse pleno en ningún lugar y lo obliga a errar, a vagabundear por los infinitos parajes de su poderosa adaptabilidad: esta exclusión inaugural de su humanidad es resultado del abandono de su ser animal que se despliega en un presente eterno.

Es por todo esto que la vida del hombre inevitablemente tropieza con la historia. En ese sentido, se advierte una cierta complementariedad en los desarrollos que Nietzsche elabora en la *Segunda Intempestiva* y en *La genealogía de la moral*. Desde diferentes perspectivas, ambos textos hacen de la temporalidad, puesta en palabras, una querrela en contra de la pretendida objetividad científica de la

2 Para una interpretación de cómo estas figuras de la animalidad retornan en forma monstruosa, pese a su amansamiento, véase Valencia (2013). En este texto se indica que “Nietzsche nos invitaría, a través de esa fauna delirante de bichos desmesurados y animalazos escalofriantes, a desposicionar la compulsión perceptiva que biologiza al animal y consecuentemente lo cataloga y domestica como parte de una forma de pensamiento antropo-centrada y excluyente” (120-151). Desde luego, también el análisis de Vanessa Lemm (2010) permite ver cómo la tensión entre la animalidad humana y la civilización indica una redefinición de los vínculos entre la política y la vida, de modo que si la evacuación en el hombre de todo coeficiente de animalidad conduce al nihilismo, la apuesta adversa comporta el mérito de las fuerzas vitales como sostén positivo para la política.

3 Es también José Jara quien, apoyándose en Konrad Lorenz, se refiere al humano como un “especialista de la no especialización”, en virtud de una condición “que le posibilita abrirse materialmente al mundo y convertirse en un ser cosmopolita, como habitante de diversos medios ecológicos” (73).

historiografía moderna. El primero reivindica de modo explícito el sentido del juicio histórico en relación con la vitalidad:

Nietzsche va a proporcionarnos a lo largo de los diez capítulos del ensayo toda una visión apologética de la –aparentemente inútil– actividad filosófica como instrumento para combatir la “parálisis” vital a la que han dado lugar los desarrollos hegelianos e historicistas. (Cano 2003 15)

Se trata entonces de que la historia tiene un sentido que puede favorecer o descomponer las necesidades de la vida, y esto es dilucidado desde un punto de vista que deviene médico y que oscila entre el diagnóstico y la resistencia, y llega hasta la anestesia y la esterilidad. En un enfoque diverso pero adicional, *La genealogía de la moral* otorga especial relevancia tanto a la creación de una memoria humana como a la irreducible capacidad de olvido, en cuanto formas de articular una conciencia que se sostiene inicialmente en la promesa. De este modo, es la proyección en el tiempo, equivalente a una deuda histórica, la que es capaz de arrancar al animal del instante y del instinto para instalarlo en un nuevo régimen moral que compromete su salud y su vida.⁴

Es por eso que la pregunta por la historia se dirige a lo más intrincado de la interrogación por el hombre, y es por esta razón, quizás, que Nietzsche da inicio a sus cavilaciones sobre la historia, atendiendo a la plenitud del animal que el hombre no es, aquel que ha debido abandonar para ser, precisamente, hombre:

Contempla el rebaño que pasta delante de ti: ignora lo que es el ayer y el hoy, brinca de aquí para allá, come, descansa, digiere, vuelve a brincar [...] atado a la inmediatez de su placer y disgusto, en realidad atado a la estaca de su momento presente. (Nietzsche 2003b 40)

El hombre envidia la felicidad de la espontaneidad, la certidumbre de lo instantáneo donde habita el animal. Nietzsche supone entonces una interrogación; una demanda de explicaciones al animal. Celoso de su vivir, el hombre querría buscar la fórmula para aquel determinismo, exigiría del animal una receta, un relato, en fin, una historia;

4 En una orientación similar, aunque llegando a conclusiones distintas, Vanessa Lemm ha reparado en la cercanía de ambos textos: “En este sentido el olvido del animal significa una fuerza del animal, un poder que define el olvido animal en contraposición a la memoria humana. Nietzsche nos dice que en tanto [sic] animales sabemos cómo olvidar y en tanto [sic] humanos hemos aprendido gracias a procesos de civilización cómo recordar, cómo no olvidar, hemos cultivado una memoria, una verdadera memoria, tal vez demasiado humana” (2009 471-482).

pero el animal no responde, no dice, no tiene una historia que contar, puesto que el olvido le ha arrancado cualquier intento de narración:

Así el hombre pregunta al animal: ¿por qué no me hablas de tu felicidad y únicamente me miras? El animal quiere responderle y decirle: “esto pasa porque siempre olvido lo que quisiera decir”. Entonces, también se olvidó de esta respuesta y calló, de modo que el hombre se quedó asombrado. (Nietzsche 2003b 40)

Exonerado del decir y del recuerdo, la inmediatez del eterno presente le ha negado al animal el ingreso al lenguaje y a la historia, al menos según la manera humana, aquel modo de búsqueda y postergación permanente en el tiempo, en toda la historia por-venir.

No obstante, el resultado de esta fractura se expresa de diferentes formas, se aborda desde diferentes ópticas, entre las cuales la infancia y el lenguaje es una de entre las muchas aristas que emergen del problema. Quien reflexiona, precisamente, sobre la relación entre infancia, humanidad, animalidad y lenguaje es Giorgio Agamben. Este problema, abordado desde diferentes ángulos, se encuentra presente en varias de sus obras. Así, en *Lo abierto* (2007b), publicado en el año 2002, Agamben desarrolla una reflexión sobre el estado de apertura del animal en contraposición al humano, retro trayéndose incluso al pensamiento de Uexküll. Si bien dicha reflexión sigue los derroteros del pensamiento heideggeriano, la noción misma de vida en cuanto inmanencia, que atraviesa la totalidad de la obra de Agamben, tiene una clara raigambre nietzscheana, que nos da ocasión para hilvanar un terreno en el que comparecen la animalidad y la historia, como puesta en forma de un contrato de sentido.⁵

Ahora bien, Agamben nos advierte ya algo sobre la relación entre humanidad y animalidad cuando merodea la infancia como momento de la potencia y del retiro hacia la cultura que el hombre hace por medio del lenguaje (cf. 2004 59 y ss.). En efecto, es la lengua la puerta de entrada al mundo de la cultura, una puerta que atraviesa el infante para introducirse en un ámbito en el que el instante presente adquiere la forma de la historia y le exige desprenderse de un mundo prelingüístico que se confunde con la animalidad. Pero la infancia no es entonces una pura designación cronológica ni una etapa del desarrollo.⁶ La infancia es esa condición de ingreso a la palabra o, si se

5 Desde luego, si bien no hay una vinculación expresa, Agamben –vía Foucault– incorpora elementos que aluden a un proyecto genealógico, de severos tintes nietzscheanos, que pone la vida y su relación con la animalidad en el centro de las interrogaciones y torsiones. Véase al respecto Fleisner (2009).

6 Un desarrollo generoso y cuidadoso de la relación entre infancia, palabra e historicidad en Agamben puede encontrarse en el trabajo de Walter Kohan (2004).

prefiere, de abandono a un mundo de palabras que constituye al humano como tal. Con todo, ese momento previo al lenguaje representa, para el infante, una potencia –la potencia del lenguaje– que, como bien acusa Agamben, es al mismo tiempo una impotencia: una *adynamia* (cf. 2006 62 y ss.).

La infancia no albergaría entonces la pura mudez que señala su etimología, sino también la posibilidad misma de que el humano advena al lenguaje a través de una doble herencia: una arraigada en su corporalidad y otra que nace únicamente de la exposición a otros. Contrariamente a una tradición que definiría al hombre como *el animal dotado de lenguaje*, Agamben muestra que se trata más bien del animal que no posee el lenguaje y que, por lo tanto, debe adquirirlo desde el afuera, desde una exterioridad que no es otra sino la de su mismo rebaño, la de sus iguales. Solo a partir de la exposición del infante a sus pares –quienes conforman el mundo de la cultura–, adviene la posibilidad del lenguaje y su consolidación. Luego, sin la presencia de un universo lingüístico que antecede y recibe a aquel que aún no tiene palabra, el infante nunca podría ingresar al mundo de la cultura ni, por ende, *actualizar* su humanidad: la potencia del lenguaje devendría en la impotencia de un lenguaje que no podría llegar al acto. En efecto, debe tenerse presente que Agamben enfatiza en su lectura de Aristóteles, a partir de la cual sostiene que la potencia puede no pasar al acto y permanecer en una impotencia –*adynamia*– que no es, en ningún caso, sinónimo de negación (cf. Castro 2008 54). Desde esta perspectiva, la relación de la potencia con el acto se presenta bajo la forma de una in-consumación: “Se mantiene en relación con el acto en la forma de su suspensión, *puede* el acto pudiendo no realizarlo, puede *soberanamente* la propia impotencia” (Agamben 2006 63). Más que una simple privación de potencia, la impotencia es la misma posibilidad de no pasar al acto, vale decir, la posibilidad de no actualizarse: “[...] potencia de ser y de no ser, de hacer y de no hacer. Esta relación constituye, para Aristóteles, la esencia de la potencia” (*ibid.*).

De este modo, el arribo al lenguaje por el infante no es un acto de suyo espontáneo, sino una potencialidad que puede desplegarse –como puede también no hacerlo–, y para ello necesita de otros, de una comunidad lingüística que lo precede y le abre las puertas a su humanidad.

Así mismo, para Agamben no existiría un momento de aparición histórica del lenguaje: cada vez que se ha intentado una aproximación a un momento fundacional en que el hombre se mostrara como creador del lenguaje, el ser humano aparece ya habitando lingüísticamente su entorno, ya sumergido en el mar de las palabras y en el océano de la semántica. Para ratificar esto, Agamben cita a Humboldt:

Nunca encontramos al hombre separado del lenguaje y nunca lo vemos en el acto de inventarlo [...] Encontramos en el mundo a un hombre hablante, un hombre que le habla a otro hombre, y el lenguaje suministra la definición misma de hombre. (Agamben 2004 67)

Entonces, es el hombre y su humanidad lo que se constituye por y con el lenguaje. Así, más que buscar el lenguaje en la historia, una pregunta más precisa demandaría investigar cómo brota la historia desde el lenguaje. Este último sería el verdaderamente “historizante”, vale decir, sería el lenguaje el que abre la posibilidad de la historia o, como señala Agamben, el que “[...] funda la posibilidad de que exista algo que se llama historia” (Agamben 2004 73).

Dentro de este problema, no ha de sorprender que Agamben dirija su análisis a los animales:

[...] los animales no están privados de lenguaje; por el contrario, son siempre y absolutamente lengua, en ellos la voz sagrada de la tierra ingenua, no sabe de interrupciones ni fracturas. Los animales no entran en la lengua: están desde siempre en ella. (*id.* 2004 72)

Se precisa entonces de una instancia –la infancia– que defina el ingreso humano no ya a la lengua, sino a su uso único e intransferible, a la constitución del sujeto como singularidad hablante respecto de un conjunto de reglas que lo antecedería.

Como sea, este análisis sugiere una brecha en la misma subjetividad humana que requeriría las condiciones para un ingreso individual al mundo de la simbolización lingüística. Siempre, en un registro conjetural, tiene lugar necesariamente un punto cuya inflexión marcaría el inicio del habla, la arremetida y la puesta en forma del relato. Esa misma necesidad define, por lo tanto, la cualidad inevitablemente histórica no solo del lenguaje, sino de la humanidad. En este sentido, Walter Kohan señala:

Si el ser humano es un ser histórico, lo es porque tiene infancia, porque el lenguaje no le viene dado “por naturaleza”, sino porque tiene que aprender a hablar (desde que nace), porque no habla desde siempre (ni es hablado desde siempre por el lenguaje), sino porque habla y es hablado sumergido en una historia. (272)

El hombre, para apoderarse de aquella lengua que sustituye la inmediata voz natural, debe hacer de su aprendizaje un momento en la historia, una tarea a construir, una tarea que siempre debe asumir entonces la forma de una narración que va definiendo y re-definiendo constantemente sus límites, es decir, su siempre frágil y móvil constitución:

[s]olo porque hay una infancia del hombre, solo porque el lenguaje no se identifica con lo humano y hay una diferencia entre lengua y discurso, entre lo semiótico y lo semántico, solo por eso hay historia, solo por eso el hombre es un ser histórico. (Agamben 2004 73)

Desde luego, Nietzsche también plantea serios reparos al lenguaje, sobre todo cuando se pretende que es vehículo de verdad. En el texto de 1872 titulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche acusa incisivamente el carácter arbitrario del lenguaje y su consistencia únicamente metafórica y antojadiza. En resumen, el lenguaje no es más que un artilugio construido a escala humana, un dispositivo antropomórfico que –en virtud de cierto olvido– entrega estabilidad al hombre, pero que en ningún caso es garantía de un acceso verdadero a la realidad:

En ningún caso se procede lógicamente, pues, en la génesis del lenguaje, y todo el material en donde y con el cual trabaja y construye más tarde el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, si no proviene del reino ilusorio de las nubes, tampoco proviene de la esencia de las cosas. (Nietzsche 2013 4)

Pero además Nietzsche denuncia la condición edificante y performativa que gana el lenguaje a través de la conceptualización. En su nivel más elaborado, los conceptos dan al lenguaje la llave maestra para construir e hilvanar realidades inexistentes que se sostienen en sí mismas “como una tela de araña” (Nietzsche 2013 6). Desde esa perspectiva, la historia también descansa en la admirable condición del humano “como un poderoso genio de la arquitectura” (*ibid.*). En efecto, en cuanto que el lenguaje se procura sentidos que remiten ineludiblemente a lo humano, también la historia da lugar a ilustraciones configuradas a semejanza del hombre y sus anhelos. En disputa frontal con una historia que se arroga un estatuto objetivo y enteramente fáctico, Nietzsche da pie para acusar su condición de relato que la pone a medio camino entre la ciencia, la ficción y lo narrativo. De este modo, resulta tentador notar la función tranquilizadora que, según Nietzsche, la lengua abraza con comodidad:

Pero el hombre mismo tiene una inclinación invencible a dejarse engañar, y queda como hechizado de felicidad cuando el rapsoda le narra leyendas épicas como si fuesen verdaderas, o cuando en una obra el actor hace de rey más rígidamente de lo que la realidad enseña. (*id.* 9)

Tal vez, la historia es otro de los comodines de los que el intelecto y el lenguaje se sirven para prometer al hombre una futura integridad.

La historia surge entonces a partir de la lengua, pero de una lengua cuya condición es devenir subjetivada por ese animal que es el hombre. La otra cara del problema muestra, a su vez, que es precisamente porque hay infancia que hay lengua, sujeto y, finalmente, un ser humano distinto del animal. La noción de humanidad se juega en un presente que nunca se da plenamente, sino que precisa siempre de un contrato de sentido con el futuro. Luego, el hombre es el animal que nunca puede ser *ahora*, pues es su mañana lo que lo condiciona; es su mañana la promesa de una felicidad que se desplaza en el tiempo y nunca se deja asir en plenitud.

Se deja ver entonces una escisión que solo puede resolverse en la historia, es decir, que solo resulta en un futuro, en un tiempo por-venir, pero que, por la misma razón, solo puede depositarse en la espera de dicha resolución, en la esperanza de una sutura sin cicatriz respecto a aquello que se ha perdido. La esperanza de ese re-encuentro, de ese olvido de la fractura con respecto a la propia animalidad, es lo que comporta una promesa de felicidad. Si las esperanzas están puestas en el porvenir, lo es porque el hombre es el resultado de una escisión entre humanidad y animalidad que tal vez pueda ser resuelta en el futuro. Esto permite pensar al hombre más allá de su separación de lo animal, como pura potencia y posibilidad.

Se trata, en cierta medida, de la misma inmediatez que Nietzsche atribuye al animal y que acusa la pregunta por el ingreso a la semantización, al vínculo del lenguaje con aquello que busca comunicar. La univocidad de la comunicación animal se ve desplazada por la siempre desfasada relación o, dicho de otro modo, por el correlato del lenguaje consigo mismo, que es también la operación de un relato que da paso a la historia. El hombre sería aquel animal que, al desbordar su propia animalidad, queda insatisfecho de su misma naturaleza y de lo que su entorno le ofrece. Emerge, entonces, un desajuste hacia el que Nietzsche dirige su ofensiva y queja en *La genealogía de la moral*: el malestar de este hombre que ha extraviado su animalidad y se ha distanciado sordamente de la inmediatez que ofrece la vida y el instinto. Es este desajuste el que enciende la promesa de un estado otro, de una superación de la humanidad en beneficio de una cura total, de aquel momento de la *gran salud* –entonces inhumana– como centro de gravedad, al que José Jara dedica atención:

Como ya se podrá prever, se trata más bien de un retorno hacia ese centro de gravedad tantas veces ya aludido, hacia aquella red de relaciones constitutivas del cuerpo y del alma del hombre, que durante mucho tiempo han permanecido para él como algo desconocido [...]. (98)

Pero mientras esa promesa tiene lugar, el hombre en cuanto tal no está en su sitio, está fuera de la plenitud y, por ello, debe entonces encontrar su lugar en el tiempo o, si se prefiere, debe hacer del tiempo el lugar para construir ese encuentro. La vida en su simpleza no le alcanza, su naturaleza no le basta. Como una porfía permanente, tiene siempre una tarea por hacer, un proyecto que concretar, una historia que buscar.

Recordemos, sin embargo, que ha sido el dolor el que ha creado la memoria del hombre, el que ha abierto el tiempo para que aquel olvido del animal que lo enmudece haya devenido en una capacidad de prometer. Nietzsche se pregunta:

“¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, entendimiento en parte obtuso, en parte aturdido, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente?” [...] Puede imaginarse que este antiquísimo problema no fue resuelto precisamente con respuestas y medios delicados; tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su mnemotécnica. “Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; solo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria”. (2003a 79)

Así, la memoria ha emergido vigorosa y el olvido se ha obstruido con sangre: la responsabilidad –la capacidad de asumir los efectos de lo que se hace–, ha abierto un lugar en el cuerpo para decir *yo* y para decir *mañana*. El dolor se ha adormecido sin duda, pero la molestia sigue, la incertidumbre persiste y la ansiedad no se retira. Es que el cuerpo sigue estando allí, es que los instintos y los deseos todavía respiran bajo la profundidad de la conciencia, más allá de la ética y de la razón. En esa profundidad el ser humano y su identidad no son más que una sorda batalla, y el sujeto no es más que un territorio de apropiación en polémica permanente. Como un mimo, el sujeto es un protagonista mudo, uno que guarda en silencio una escisión infranqueable. Su *prot-agonismo* es precisamente resultado de su agonía constante, de la lucha y sufrimiento de los que no es más que la consecuencia. Nietzsche se permite sugerir que se es humano al precio de “estar escindido en aquel sentido y ser uno mismo el campo de batalla donde se libra la lucha de aquellas antítesis” (2003a 59).

De este modo, pese al dolor y al silencio, la agonía permanece: entre instinto y domesticación, entre cuerpo y palabra, nada indica que la contienda vaya a tener un vencedor. Más allá de las treguas, nada anuncia el fin de la lucha que tiene lugar tras la máscara hipócrita de la conciencia. Por eso es que la paz solo puede ocurrir en la historia y que el descanso siempre aguarda para mañana. El lenguaje es, de este

modo, aquello que permite poner bajo la forma de un relato la consumación de la lucha. La palabra hace de la historia una prótesis para la paz, donde la felicidad no puede darse sino en la esperanza, en la espera y redención siempre desplazada que hace de la misma historia un nunca acabar.

Así, es la infinitud la que cobija la espera y la protege bajo la forma de un relato, acurrucando –y en lo posible adormeciendo– el malestar con canciones de un feliz final que viene. Es entonces el infinito el que habla, el que cuenta sobre ese día en que los litigios cesarán y el hombre se pertenecerá a sí mismo plenamente en la marcha conjunta de toda la humanidad y de todo proyecto de humanidad futura. Es la infinitud la que habla. Es la huida del horizonte la que cuenta la historia, que es siempre la misma historia, la de aquello que nunca va a consumarse pero que siempre está por-venir.

¿Por qué el animal no le contesta al humano? Nietzsche sugiere que ello ocurre porque ya ha olvidado, porque el olvido –ese guardián de la puerta– permanece cuidando el ingreso de la causalidad, del cálculo, del sentido. Es que la historia parece ser no tanto aquellos hechos que, ahora desvanecidos, se supone que han estado antes del ahora, sino más bien aquel orden que les da sentido dentro de una narración, aquella clave dentro de una historia que va hacia el mañana y en la que reposa el hoy.

Podríamos decir entonces, quizá forzando al mismo Nietzsche, que el animal no es feliz. O que, al menos, no puede serlo de acuerdo con la manera en que el hombre busca serlo. Porque su inmediatez ocurre en una identificación que ahuyenta el diferimiento, que acontece sin vínculo con un más allá o con un más adentro con el cual pueda relacionarse o representarse. Sin esa relación no hay relato ni posibilidad de que la palabra muestre la distancia que es salvada. Allí la historia no tiene sentido en el desafío de un proyecto que cumplir, de un mundo por hacer.

Solo al hombre le sirve la historia. Solo su vida puede abrazar la historia como algo que le es útil. ¿Para qué? Precisamente para saber que aún lucha, que tiene toda la historia para restarle tiempo a su presente, para arrojarse al pasado de un futuro por hacer, aun cuando esa lucha deje su vida fuera de la historia.

Nietzsche nos habla de la historia como de un relato cuyo sentido puede hacer entrar en crisis lo que el hombre decía ser y sacar a la luz las voces infames de aquello que parece dormir en el interior del propio cuerpo y que hace de la historia la cómoda cuna de una actualidad pletórica de soluciones, con respuesta perfecta a la niebla del ayer y con un recorrido único para dirigirse a lo que viene: “Entonces se considera críticamente el pasado mientras sus raíces son aniqui-

ladas con el cuchillo, pasando cruelmente por encima de cualquier tipo de piedad” (Nietzsche 2003b 66). Se advierte, en ese sentido, una cierta prerrogativa de la historia crítica para alcanzar ese cometido.⁷ La historia debiese entonces servirle al hombre para rasgar su propia pertenencia a esa historia inhibida de contingencia y sometida a la necesidad. Estamos, desde luego, ante una tarea riesgosa, ya que consiste en arremeter contra el propio pasado para develar sus desajustes, sus miserias y aberraciones. De todas formas, no se trata de ajusticiar el pasado ni de recuperar la dignidad de un origen despreciado: el juicio que la vida hace de lo acontecido conlleva siempre una dosis de mezquindad, de arbitrariedad y mala fe. Sin embargo, de su gesto nace la liberación de los desechos del más próximo pasado –aquel que sostiene el presente– y la posibilidad de apoderarse retrospectivamente de una herencia que, a su vez, será luego también puesta en juicio. Un trabajo de relevo permanente en que la historia no para de reconstruirse para atender a las demandas de la vida. Más que una meta, la historia crítica permite un balance: contrarrestar el pasado más evidente y forjar sus límites para que emerjan sus inconsistencias y debilidades. Fatigar el pasado para mostrar que la historia no es la única posible y, de esa manera, abrir más perspectivas de lo que es el presente y de lo que puede entrañar el futuro: “solo al que una necesidad del presente le oprime el pecho y quiere arrojar toda esa carga fuera de sí a cualquier precio, tiene necesidad de criticar, esto es, de una historia que enjuicie y condene” (Nietzsche 2003b 60).

El pasado ocurrirá mañana porque la vida debe hacer de su historia una herencia imperfecta, una promesa incumplida, un espacio para lo inédito, para el sinsentido de la historia.

Bibliografía

- Agamben, G. *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. Antonio Gimeno Cuspiner. Valencia: Pre-textos, 2006.
- Agamben, G. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Trad. Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2004.

7 Si bien el predominio de la historia crítica por sobre sus versiones monumental y anticuaria amerita un análisis más dilatado, pareciera que el uso crítico de la historia responde más fielmente a la distancia que busca establecer Nietzsche respecto del historicismo objetivista, y que en ese sentido permite la liberación del presente. Así lo advierte Germán Cano: “Las objeciones a los usos anticuarios y monumental (incomprensión de lo nuevo, culto excesivo a ‘lo ya sido’), así como el tono más bien crítico que recorre todo UPV [*Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*] constituyen un ejemplo de que la intención nietzscheana es recuperar un concepto de ‘posibilidad’ temporal lejos de un tiempo profundamente ‘debilitado’ y reducido a ser un mero suceder ‘objetivo’ y homogéneo” (2003 26).

- Agamben, G. *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2007a.
- Agamben, G. *Lo abierto*. Trads. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2007b.
- Cano, G. *Nietzsche y la crítica de la Modernidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- Cano, G. "Nietzsche y la poderosa fuerza del presente". Introducción. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. Segunda intempestiva*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- Castro, E. *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: UNSAM EDITA, 2008.
- Fleisner, P. "La 'vida' entre estética y política. En busca de una posible herencia nietzscheana en el pensamiento de Giorgio Agamben." *Nietzsche. El devenir de la vida*. Universidad Diego Portales, Santiago de Chile. 2, 3 y 4 de noviembre 2009. Conferencia.
- Jara, J. *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Anthropos, 1998.
- Kohan, W. *Infancia. Entre educación y filosofía*. Barcelona: Laertes, 2004.
- Lemm, V. *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2010. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9781139174503>.
- Lemm, V. "Nietzsche y el olvido del animal". *Revista Arbor* 185.736 (2009): 471-482.
- Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: Gradifco, 2003a.
- Nietzsche, F. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. Segunda intempestiva*. Ed., trad. y notas de Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003b.
- Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 2008 Web. 5 de septiembre de 2013. <http://www.philosophia.cl/biblioteca/nietzsche/Nietzsche%20Verdad%20y%20Mentira.pdf>.
- Valencia, D. "Así habló Zaratustra, temporalidad y monstruosidad". *Paralaje. Revista de Filosofía* 9 (2013): 120-151.