



nietzsche

Conferencia Internacional / International Conference

el devenir de la vida the becoming of life

Actas / Proceedings

Nietzsche y la historia. La infelicidad del animal y la esperanza del hombre
TUILLANG YUING ALFARO
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Chile

Nietzsche y la historia. La infelicidad del animal y la esperanza del hombre

TUILLANG YUING ALFARO

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Chile

Ha desarrollado su trabajo en torno a temáticas de filosofía contemporánea, pensamiento latinoamericano, filosofía de la educación y se ha especializado en la obra de Michel Foucault, autor sobre el cual ha participado en eventos especializados de carácter nacional e internacional.

¿Qué huella puede dejar la historia en el vivir? ¿Qué servicio puede prestarle a la vida? ¿Acaso la vida posee una tarea que la historia puede ayudar a cumplir? ¿Por qué entonces Nietzsche hace este llamado y distinción en una de sus intempestivas consideraciones¹?

Si nos permitimos estas cuestiones, la historia parece arrancar a la vida de su mero vivir y disfrazarla de humano, parece convertirla en humanidad, sugiriendo 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, y también lo humano con su propio coeficiente de animalidad. Tratase, en efecto, de un punto de contacto muy transitado que reúne al hombre y la vida, lo humano y su vivir.

Nietzsche parece ir en busca de la animalidad sobre la que el hombre se soporta, aquella animalidad de la que se ha 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 lleva a la vida a re-conocerse, a mirarse necesariamente en un espejo que no puede sino ofrecer en su reflejo el desvanecido rostro de un hombre.

El hombre es un animal domesticado, un resultado del atrofiamiento del instinto, un litigio que lo ha llevado a erguirse y llevarse a cuevas a sí mismo, puesto que los conductores infalibles de su proceder –los instintos– se han arrancado o al menos replegado 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>.”²

Nos dice Nietzsche que sufrimos por el hombre puesto que el sufrimiento se ha incorporado al hombre, ya que el hombre ha hecho su cuerpo con el barro del

sufrimiento. Aquel repliegue del instinto ha dado lugar a las distintas formas de la interioridad: la conciencia, el yo, la razón, el hombre mismo. 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.”³

La humanidad se funda en una exclusión 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 sitio y lo obliga a errar, a vagabundear por los infinitos parajes de su poderosa adaptabilidad.

Es por todo esto que la vida del hombre inevitablemente se tropieza con la historia. Es por eso que la pregunta por la historia se dirige a lo más intrincado de la pregunta por el hombre, y es por eso, quizá, que Nietzsche inaugura sus cavilaciones sobre la historia atendiendo a la plenitud del animal que el hombre no es:

“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”⁴

El hombre envidia la felicidad de la espontaneidad, la certidumbre de lo instantáneo. Nietzsche supone entonces una interrogación; la 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; pero el animal no responde, no dice, no tiene una historia que contar puesto que el olvido le ha arrancado cualquier intento de narración, de ingreso al lenguaje y a la historia, al menos en el modo humano.

El resultado de esta fractura se expresa de diferentes maneras que trataremos al menos de instalar:

Ya algo de lo anterior nos advierte Agamben cuando merodea la infancia como momento de la potencia y del retiro hacia la cultura que el hombre hace por medio del lenguaje⁵. La infancia no albergaría entonces la pura mudez que señala su etimología sino también la posibilidad misma de que el humano advenga al lenguaje a través de una doble herencia: una arraigada en su corporalidad y otra que nace únicamente en la exposición a otros. Contrariamente a una tradición que definiría al hombre como dotado de lenguaje, Agamben muestra que se trata más bien del animal que no posee el lenguaje y que por tanto debe adquirirlo desde el afuera, desde una exterioridad que no es otra sino la de su mismo rebaño, la de sus pares. Además, se trata simultáneamente del momento en que emergería la verdad como propiedad del lenguaje, vale decir, en que el lenguaje se vuelve el espacio donde anida lo verdadero del decir. Por otra parte, no existiría para Agamben 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, en el océano de la semántica. 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.”⁶

Es el hombre el que se constituye entonces, por y con el lenguaje. Así, más que buscar el lenguaje en la historia, se precisaría de la pregunta por cómo brota la historia desde el lenguaje. Sería éste el “historizante”, sería el lenguaje el que abre la posibilidad de la historia, el que “funda la posibilidad de que exista algo que se llama historia.”⁷

Dentro de este problema, no ha de sorprender que Agamben dirija su análisis a los animales: “los animales no está 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.”⁸

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, se abriría una brecha en la misma subjetividad humana que requeriría las condiciones para un ingreso individual al mundo de la simbolización lingüística. Tendría lugar necesariamente un punto cuya inflexión marcaría el inicio del habla, la arremetida del relato. Esa misma necesidad definiría, por tanto, la cualidad inevitablemente histórica no solo del lenguaje sino de la humanidad. 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, tarea que siempre debe asumir entonces la forma de una narración que va definiendo sus límites, es decir, su siempre frágil y móvil constitución: “Sólo porque hay una infancia del hombre, sólo porque el lenguaje no se identifica con lo humano y hay una diferencia entre lengua y discurso, entre lo semiótico y lo semántico, sólo por eso hay historia, sólo por eso el hombre es un ser histórico.”⁹

Se deja ver entonces una escisión que sólo puede resolverse en la historia, que sólo resulta en un futuro, en el tiempo por-venir, pero que por la misma razón sólo puede depositarse en la espera de dicha resolución, en la esperanza de una sutura sin cicatriz, en el olvido de la herida, en la promesa de la felicidad.

Se trata en cierta medida de la misma inmediatez que Nietzsche atribuye al animal. Es, de alguna forma, 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 relación, por el correlato del lenguaje consigo mismo que es también la operación misma de 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. Precisamente, en la *Genealogía de la moral*, Nietzsche acentúa y desarrolla esta visión del hombre como el animal que ha atrofiado 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 cuevas a sí mismo, debe hacerse cargo de sí de manera inédita, desligado de sus instintos, vale decir, 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!”¹⁰

El hombre no está en su lugar, está fuera de la plenitud y ese lugar debe entonces encontrarlo 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, tiene al contrario siempre una tarea por hacer, tiene 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 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 aturcido, 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; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria>.”¹¹

Así la memoria ha emergido vigorosa y el olvido se ha obstruido con sangre: la responsabilidad 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 del que él 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.”¹²

Pese al dolor y pese 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. Por eso es que la paz sólo puede ocurrir en la historia, por eso es que el descanso siempre aguarda mañana. La felicidad no puede darse sino en la esperanza, en la espera y redención siempre desplazada que hace de la historia un nunca acabar.

Así, es la infinitud quien cobija la espera y la protege dentro de un relato. 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, 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 esa 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 suponen han estado antes de lo que es ahora, sino más bien aquello que les da sentido dentro de una narración, 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 a la manera que el hombre busca serlo. Porque su inmediata plenitud ocurre en una identificación que ahuyenta el diferimiento, que acontece sin vínculo a un más allá o a un más adentro con el cual pueda relacionarse o representarse. Sin esa relación no hay relato, no hay 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.

Sólo al hombre le sirve la historia. Sólo su vida puede abrazar la historia como algo que le es útil. ¿Para qué? Precisamente para saber que aun 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 una historia crítica, 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 al 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 aniquiladas con el cuchillo, pasando cruelmente por encima de cualquier tipo de piedad.”¹³ La historia crítica 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 ir reconstruyéndose 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: “sólo 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.”¹⁴

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.

Notas

¹ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. Segunda intempestiva*, (1874), Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, Edición, traducción y notas de Germán Cano.

² Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Argentina, 2006, p. 57.

³ *Ibíd.*, p. 109.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. Segunda intempestiva*, Op. cit., p. 40.

⁵ Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2004.

⁶ Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, Op. cit., p. 67.

⁷ *Ibíd.*, p. 73.

⁸ *Ibíd.*, p. 72.

⁹ *Ibíd.*, p. 73.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Op. cit, p. 108.

¹¹ *Ibíd.*, p. 79.

¹² Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Gradifco, Buenos Aires 2003. Traducción de Sergio Albano, p., 59.

¹³ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. Segunda intempestiva*, Op. cit., p. 66.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 60.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio, *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2004.

Nietzsche, Friedrich. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. Segunda intempestiva*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, Edición, traducción y notas de Germán Cano.

Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Argentina, 2006.

Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*, Gradifco, Buenos Aires, 2003.