



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

“Historiografía, praxis y el tiempo de la ruptura: una lectura posible desde (y entre) Friedrich Nietzsche y Walter Benjamin”

Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía

René Quintanilla Silva
Profesor Guía: Carlos Contreras Guala

2022

Índice

Agradecimientos.....	4
Resumen.....	5
Introducción: Eduardo y Rafael.....	6
§ Usar a Nietzsche, entender a Benjamin.....	6
§ 18 de octubre: “No son treinta pesos, son treinta años”.....	9
§ 15 de noviembre: los relámpagos se van como llegan.....	13
Parte I: Nietzsche, lo intempestivo y la singularidad.....	16
§ El concepto de lo intempestivo: destrucción creadora, creación destructora.....	16
§ Tipos de historiografía: salud y enfermedad de la praxis vital.....	18
A) historia anticuaría y la momificación.....	19
B) historia monumental y el pasado vuelto mito.....	22
C) historia crítica y la historia vuelta tribunal de Justicia.....	24
§ La historiografía como diagnóstico y apelación.....	27
§ La praxis de quien se sabe una singularidad irrepetible.....	28
Parte II: Benjamin, lo irrepetible y lo irrecuperable.....	31
§ Aquí estamos: interpretando dónde estoy para saber qué hacer.....	31
§ La singularidad violentada y el salvamento.....	33
A) La violencia contra la singularidad.....	34
B) Experimentar un fenómeno es vivirlo como irrecuperable e irrepetible.....	36
§ La historiografía de los oprimidos: cómo estudiar los fragmentos benjaminianos.....	38
§ Historiografía como praxis: Manuel Rodríguez sigue cabalgando en las barricadas de hoy.....	38
§ La historiografía y el tiempo histórico: se asoma el Mesías en un solo segundo.....	42

§ Praxis historiográfica: salvar lo irrecuperable.....	45
Parte III: Nietzsche y Benjamin, la historia como desgarro irreparable.....	51
§ Historiografía y praxis: el combate contra la historia y el destino.....	51
§ Lo intempestivo y el <i>Jetztzeit</i> : la experiencia temporalmente singular.....	59
Conclusión: Gladys, no sirvió.....	69
Referencias.....	74

Agradecimientos

Quiero agradecerle a mi papá, muerto el 2018, el único fantasma que no me atormenta, sino que me visita. Te extraño cada día, y me das fuerzas cada día pues fuiste tú quien me enseñó el valor de la responsabilidad y la gran lección de que cumplir con el Bien nunca es el camino más fácil, pero es el único que nos entrega felicidad. Le digo estos agradecimientos al viento, porque no sé si los oirás en algún otro lugar, en algún otro tiempo, o si simplemente le digo al viento cosas que nadie escuchará.

Quiero agradecerle a mi hermana y a mi mamá, Sofía y Verónica. Me han enseñado toda la vida que la familia se escoge a diario, que el amor, el cariño y la preocupación son valores centrales en toda relación humana, y que el amor no es sino reírse, llorar y escuchar. Gracias, mamá, por enseñarme que sólo viviré una vez y quizás nunca más esté vivo; gracias, hermana, por enseñarme que se puede amar por toda la vida a alguien.

Quiero agradecerles a mis dos mejores amigos, José y Dylan. Me enseñaron que la amistad es incondicional a pesar del tiempo y del espacio; han estado, no para mí, sino conmigo, por más de nueve años. Ojalá sea toda la vida. Gracias por todas las noches de ebriedad, de conversaciones, de idas a bailar, de llorar juntos, de reírnos hasta llorar, de escucharnos, de extrañarnos cuando no nos vemos. Gracias.

Quiero agradecerle a Javiera Uribe, javierita. Pese a la distancia, eternamente (o, al menos, por toda mi vida) agradeceré tu amistad; has sido tú quien me dio a entender que perder un amigo es perder un ángel de la guarda, porque los amigos son benditos, y te bendicen además con sonrisas y llantos. A pesar de todo siempre me has demostrado que estás ahí, con gestos y sutilezas; espero algún día demostrarte lo mismo, que siempre estaré para ti.

Quiero agradecerle a mi profesor guía, Carlos Contreras. Nunca había tenido una sola clase con él, y, sin embargo, me acogió, me apoyó, me guió y me enseñó con una humanidad y con un amor pedagógico inmenso. Gracias, profesor, por la paciencia, por darme el apoyo necesario para poder ayudarme a encontrar un tema de tesis que realmente me apasionara y llenara mis deseos reflexivos e intelectuales. Gracias por las conversaciones en cada reunión; gracias por ser un excelente profesor, apasionado por la filosofía y por enseñarla a quien quiera entenderla.

Resumen

Esta investigación busca establecer una relación de complementariedad entre las propuestas historiográficas de Friedrich Nietzsche y Walter Benjamin. Esta relación de complementariedad se busca establecer a partir de tres ejes fundamentales, compartidos tanto por Nietzsche como por Benjamin: a) la profunda relación que establecen entre el concepto de historiografía y el concepto de praxis, b) la propuesta de hacer de la historiografía una herramienta para estructurar una praxis que permita la apertura a un momento temporalmente singular, y, c) hacer de la historiografía también una crítica a las formas tradicionales de concebir la historia y la temporalidad.

Estos tres ejes fundamentales, que son compartidos por las propuestas historiográficas nietzscheana y benjaminiana, buscan ser explicados en esta investigación para comprender lo que es el tiempo de la ruptura; ruptura que en esta investigación podrá ser comprendida o bien como “revolución” o bien como “revuelta”. Esta investigación, por tanto, tiene como metodología el análisis crítico, reflexivo y comparativo de los textos *Tesis sobre el concepto de historia* (2009) de Walter Benjamin y de *Las segundas consideraciones intempestivas* (2011) de Friedrich Nietzsche con la finalidad de comprender la temporalidad y la praxis de aquellos momentos considerados históricamente rupturista.

Palabras clave: Historiografía – praxis – temporalidad – ruptura – crítica

Introducción: Eduardo y Rafael

“Vengo de Chile, del Chile feo
donde lo’ niño’ nacen sólo pa’ ser reo’,
pa’ ser de la con’tu’, pa’ ser de la calle”

Pablo Chill-e. *Facts*.

§ Usar a Nietzsche, entender a Benjamin

Veintinueve de marzo de 1985, los hermanos Vergara Toledo son asesinados por agentes represivos de la dictadura militar de Pinochet. Ambos militantes del MIR, ambos interceptados por un operativo de Carabineros; ambos asesinados con las balas del Estado; ambos castigados por oponerse a la tiranía y luchar por la libertad. Eduardo Vergara Toledo tiene veinte años en ese momento, Rafael tiene dieciocho: jóvenes que luchan por lograr un futuro diferente. Ese futuro diferente, lo entendían ambos, sólo se podría realizar con una praxis que logre romper con la continuidad de la historia, que logre acabar con la tiranía de la Dictadura de Pinochet; esa praxis, buscada por Eduardo y Rafael (buscada, en realidad, por todo amante de la libertad), es una praxis que deseaba que la Dictadura no dure más de los doce años que, en 1985, ya está durando. Eduardo y Rafael querían algo diferente para Chile, y eso diferente tenía que romper con lo que estaba durando en ese momento. Y querer romper con lo que dura, conlleva un castigo, una marginalización: la violencia.

El asesinato de los hermanos Vergara Toledo es recordado cada veintinueve de marzo, y es conmemorado como “El día del joven combatiente”. Cada veintinueve de marzo la memoria retorna a Eduardo y Rafael, llamémosles por sus nombres, como seres humanos singulares. La memoria los revive, y los revive en Quilicura, en Lo Anguita, en San Bernardo, en Puente Alto, en La Legua y en otras comunas periféricas y populares: el pueblo revive a Eduardo y Rafael con piedras, fuego y cánticos de rabia y revuelta. La memoria los recuerda con una praxis muy concreta: la revuelta espontánea y destructiva. La revuelta es la demostración, como un síntoma, de que algo está enfermo en el cuerpo social, de que algo anda mal: la revuelta muestra la rabia y la angustia explosiva de oprimidos que están cansados de la opresión. La revuelta se opone al orden: lo intenta destruir. Los desórdenes de cada veintinueve de marzo son la rabia desatada de un pueblo que se indigna al constatar que todo sigue siendo igual, aunque parezca que no; es la indignación de un pueblo, de oprimidos, que viven bajo una violencia que tiene el descaro de presentarse como democracia o, peor aún, libertad. Mientras los oprimidos sigan

siendo oprimidos, Eduardo y Rafael seguirán siendo asesinados por agentes del Estado; mientras la violencia siga siendo la que teje la historia, y no sean los oprimidos quienes hagan su propia historia, Santiago Nattino, Miguel Guerrero y José Manuel Parada seguirán siendo degollados, una y otra vez, como Prometeo es devorado.

Que el recuerdo de Eduardo y Rafel nos presente el tema de esta investigación: la historiografía y la praxis. Pero no cualquier historiografía ni tampoco cualquier praxis. La pregunta más difícil de un estudio reflexivo-filosófico es por qué estudiar lo que se estudia. En este caso, nuestra pregunta está en por qué estudiar la historiografía [*Historie*], y, más específicamente, por qué estudiarla desde una perspectiva en particular: la historiografía como una herramienta, como un elemento esencial de la praxis humana. Entendiendo a la historiografía como el estudio de los hechos y procesos históricos, esto es, un ejercicio de memoria, ¿por qué determinada manera de estudiar a la historia resulta ser una herramienta para la praxis? Y, específicamente, para qué praxis, qué praxis buscamos conseguir, motivar, con determinado estudio históricos. Nos ocupamos de la historiografía estudiarla siempre estará vigente y será inquietante. Siempre será importante la manera en que estudiamos a la historia porque si damos con las claves correctas, podemos estudiarnos como una *huella*; porque entendernos como una huella es entender el de dónde venimos y orientar el hacia dónde vamos, y, sin embargo, una huella sigue siendo una *singularidad*, por más que una huella tenga una precedente y una posterior, una huella es eso, *una*. La historiografía estudiada desde determinada perspectiva permite entendernos como *únicos*, permite experimentar, vivir y entender nuestro tiempo como esencialmente es, *singular*. Entendernos como una singularidad única e irrepetible (y esta investigación se propondrá fundamentar esta afirmación) es experimentarnos como libres. La praxis que este trabajo busca caracterizar es aquella que tiene dos puntos bases: a) una praxis que va en directa oposición con el curso histórico continuo y aparentemente lineal, y, b) aquella praxis hecha desde la consciencia de nuestra singularidad. En ese sentido, acaso el núcleo principal de esta investigación es entender la relación profunda entre praxis e historiografía.

Considerando lo anterior, acercarnos a Walter Benjamin y a Friedrich Nietzsche nos permite entender esta conexión profunda, y, además, nos permite entender las consecuencias de que la historiografía no vaya de la mano con la praxis. ¿Por qué Walter Benjamin? ¿Por qué Friedrich Nietzsche? ¿Por qué no Aristóteles, Kant, Marx o Heródoto? ¿Por qué acercarnos a la relación historiografía y praxis desde dos filósofos

que parecen tan distantes en forma y contenido? ¿Por qué estudiar a dos autores que pareciera se oponen tanto en sus consideraciones historiográficas que, por un lado, Nietzsche busca reivindicar al individuo en su singularidad, y Benjamin, por otro lado, busca reivindicar el poder de la explosión revolucionaria de la comunidad? ¿Por qué? Estudiar a ambos será, y lo admitimos desde ya, la creación de una “constelación” como el propio James McFarland nos dice, pues la unión entre ambos es “tan extraña como necesaria; con tanta apariencia de conexión distante, que la sorpresa de lo familiar que es su complementariedad resulta casi una iluminación profana” (2015, p. 12-3) ¹. Es más, es éste el objetivo general de esta investigación: establecer no sólo la relación, sino la complementariedad entre las lecturas benjaminianas y nietzscheanas de la historiografía y su relación profunda con la praxis.

Sin embargo, debemos aclarar algo para continuar con la investigación. Este es un trabajo en que se intentará entender a Walter Benjamin: todo el esfuerzo que hará esta investigación al leer y aplicar a Nietzsche es, y lo decimos desde ya, para lograr enriquecer la propuesta historiográfica benjaminiana. ¿Qué queremos entender de Walter Benjamin, y qué queremos usar de Nietzsche? ¿Por qué entender a uno y usar a otro? La respuesta que entregaremos, y que profundizaremos a lo largo de esta investigación la entrega Micaela Cuesta en su artículo *Modos de la historia, vida y justicia* (2010), y es que ambos comienzan de una base común a la hora de comprender la historiografía: “la historia es propia de los seres vivos que sufren y necesitan de una liberación” (p. 19). Entendemos, por tanto, que Benjamin y Nietzsche comienzan del hecho de considerar a la historiografía como una herramienta (herramienta de praxis) para la liberación (cuál es específicamente esta praxis en Nietzsche o en Benjamin, o a qué liberación llama Nietzsche y a cuál Benjamin es algo que ahondaremos más adelante en esta investigación). Sin embargo, si bien Nietzsche y Benjamin comienzan desde el mismo entendimiento sus consideraciones historiográficas, hay una diferencia esencial, que la explica Cuesta en el artículo ya citado, y es que Walter Benjamin pone sus ojos en los oprimidos, mientras que Nietzsche los sitúa en el individuo²: esto hace que la

¹ El texto de James McFarland aún no tiene traducción al español, por lo tanto, durante esta investigación se citará el texto en una traducción propia del texto, de autoría personal.

² El que Nietzsche y Benjamin se diferencien en el individualismo del primero y el proyecto colectivo y político del segundo, se entiende cuando comparamos dos lecturas, una de Herbert Frey en su texto *Nietzsche: la memoria, la historia: la Segunda intempestiva entre la crítica al historicismo y la negación de la filosofía de la Historia* (2015) y el texto de Michael Löwy *Walter Benjamin: un aviso de incendio* (2003). Por un lado, Frey nos explica que Nietzsche nos propondría en las *Segundas consideraciones intempestivas* que “[...] de cuando en cuando grandes figuras individuales logran imprimir su sello en la

historiografía benjaminiana sea profundamente política, mientras que la nietzscheana sea de carácter individualista, es decir, “su apuesta [la de Walter Benjamin] por una historia que sirva a la vida de quienes sufren o a la interrupción de las lógicas que perpetúan el dominio y la violencia es [...] más radical”³ (Cuesta, M. 2010, p. 20). Por más que Nietzsche haya influido en Benjamin, no podemos obviar que Nietzsche adopta posturas “claramente individualistas” (Cuesta, M. 2010, p. 10) mientras que Benjamin, al contrario, habla de la revolución, del pueblo y la revuelta: esta investigación usará políticamente a Nietzsche y entenderá las implicancias políticas de Benjamin.

§ 18 de octubre: “No son treinta pesos, son treinta años”

Intentar comprender la revuelta de octubre del 2019 en Chile es comprender una praxis que intentó combatir a la historia misma. Es recordada la consigna: “No son treinta pesos, son treinta años”: el problema, y lo identificaba la revuelta social, es la historia: es esa historia que parece no cambiar, que parece ser una y la misma. Entender, por lo tanto, la revuelta de octubre, es entender también una praxis que desafía al orden, que combate el deber-ser, el deber-hacer; que pone en jaque lo que la cultura y la sociedad nos dicen que debemos acabar siendo. La revuelta de octubre es el mejor preámbulo para explicar qué es lo que necesitamos entender de Walter Benjamin y qué es lo que queremos usar de Friedrich Nietzsche, específicamente, de los textos *Tesis sobre el concepto de historia* (2009) de Benjamin y las *Segundas consideraciones intempestivas* (2011) de Nietzsche. Estos textos no son escogidos al azar; son escogidos porque en ambas obras están las consideraciones historiográficas necesarias para obtener los criterios teóricos para comprender un momento histórico como un momento histórico singular, irrepetible e irrecuperable. Sin embargo, sigue estando la pregunta, ¿por qué relacionar ambos textos a modo tal de centrar toda esta investigación en ellos? La pregunta se hace aún más importante cuando decimos que las consideraciones historiográficas de Nietzsche y

Historia, a pesar de que el curso mismo de la historia no está en sus manos” (p. 280), es decir, la fuerza de la propuesta historiográfica de Nietzsche está en el individuo y su capacidad de diferenciarse de la masa. Por otro lado, Löwy nos dice que “el concepto más esencial del materialismo histórico” y de la historiografía “no es para Walter Benjamin el materialismo filosófico abstracto: es la lucha de clases”, en tanto que, dice Löwy, nos “permite comprender el presente, el pasado y el futuro, así como su lazo secreto [...]” (p. 68-9). De esta manera, mientras Nietzsche basa sus consideraciones historiográficas en la capacidad del individuo en cómo desenmascarse de la masa y de una cultura que le oprime, Benjamin centra sus consideraciones historiográficas en las revueltas, revoluciones y en grandes comunidades organizadas políticamente. Esta investigación debe hacerse cargo de cómo hacer coincidir (y no sólo coincidir, sino que también establecerlas como complementarias) las posturas de Nietzsche y Benjamin, aparentemente opuestas.

³ Los paréntesis en corchetes son nuestros.

Benjamin las consideraremos complementarias a partir de lo expuesto en estos dos textos. ¿Qué nos permitiría relacionar ambos textos a tal grado que en algún momento más adelantado de esta investigación querríamos establecerlos como textos complementarios? La respuesta nos la entrega Micaela Cuesta, en su texto ya citado: la respuesta está en “una cita” (2010, p. 2). Es el propio Walter Benjamin en sus *Tesis* (2009) donde explicita su influencia nietzscheana con una cita, y esto Cuesta lo toma como el punto de Arquímedes para establecer una relación esencial entre las consideraciones historiográficas entre ambos filósofos. Como ella misma nos lo dice:

Este modo de considerar la historia al que Nietzsche caracterizaba como una enfermedad necesitada de antídoto, Walter Benjamin la identificará con el positivismo bajo sus dos modalidades: la idea de una historia universal y su aparente opuesto: el historicismo. En sus Tesis Benjamin, no por azar, se sirve de la cita nietzscheana que afirma: «Necesitamos la historiografía. Pero la necesitamos no como el malcriado haragán que se pasea por el jardín del saber» (2010, p. 3)

Esta relación será expuesta en detalle y con un análisis crítico-reflexivo en la tercera parte de esta investigación, sin embargo, podemos exponer por ahora que el principal criterio teórico para considerar a un momento como históricamente singular e irrepetible es la praxis humana⁴.

“No son treinta pesos, son treinta años”, aquella consigna que entendía que era la historia el problema, era la historia la que sometía a los oprimidos, y era, sobre todo, el aparente transcurso histórico el que, de seguir como seguía, no llevaba a otra parte que no fuera a la servidumbre y al sometimiento. “No son treinta pesos, son treinta años” es un alegato historiográfico, es un reclamo contra la historia, pero ante todo es un alegato historiográfico que se volvió praxis política, es decir, una praxis que pretendía el cambio histórico mediante la ruptura con lo que se pretendía que debía de ser la historia. Por eso la revuelta comienza con actos que entran en la ilegalidad, en lo marginal: las evasiones masivas en las estaciones de Metro de Santiago; cuerpos que hacían lo que se suponía que

⁴ Por un lado, es la tesis XII la que comienza con estas palabras: “la clase que lucha, que está sometida, es el sujeto mismo del conocimiento histórico” (Benjamin, W. 2009, p. 25). En la tesis en la cual Benjamin usa de epígrafe a Nietzsche, se describe a su sujeto de estudio histórico (la clase sometida) como aquella clase que lucha; no es baladí esta palabra. Luchar es un verbo, una acción; un hacer algo-para, para liberarse, para destruir, para construir, para resistir. La manera en que Benjamin caracteriza al objeto que según él debe ser el propio de la historiografía es de una forma viva; la forma en que, por tanto, la historiografía benjaminiana debe estudiar a su sujeto de estudio, es luchando, en gerundio. Nietzsche, por otra parte, en sus *Segundas consideraciones intempestivas* (2011) nos dice, con su ya conocido ímpetu y amor trágico por la vida, que su proyecto historiográfico es “sostener la protesta de que el ser humano debe aprender, ante todo, a vivir y sólo ha de usar la historia al servicio de la vida aprendida” (p. 744). Ambos filósofos, por lo tanto, relacionan la praxis con la historiografía de una manera esencial, que esta investigación buscará ahondar y entender sus complementariedades y sus matices.

no se podía hacer; cuerpos que, en vez de hacer el gesto predeterminado de extender el brazo con la TNE⁵ en la mano, pasan por arriba o debajo del torniquete. La revuelta comenzó con aquel gesto en apariencia tan simple, como agacharse o saltar, pero que tenía la semilla de hacer con el cuerpo algo no predeterminado, es decir, romper con lo que debía de pasar cotidianamente en el Metro de Santiago. Es acá donde comprendemos que para poder hacer un análisis de la revuelta de octubre acudir a Nietzsche y a Benjamin nos ofrece una comprensión de la revuelta que le hace honor a su singularidad histórica.

Nos dice Natalia Taccetta en su artículo (importantísimo para esta investigación) *Lecturas a contrapelo y un concepto de historia útil para la vida* (2021) que tanto para Nietzsche como para Benjamin descifrar la concepción de la historia es una forma de adquirir “un conocimiento orientado a la acción, de tal forma que quede abierta a la posibilidad de una posición creativa ante el tiempo histórico” (p. 100). Con estas palabras de Taccetta entendemos por qué el alegato de “No son treinta pesos, son treinta años” adquirió el carácter práctico que vimos durante la revuelta cuando lo analizamos bajo la lupa benjaminiana y nietzscheana, pues, de esa manera la consigna se entiende como un alegato historiográfico de praxis y de creación. Entender la revuelta como una praxis creativa es entenderla como una singularidad histórica, en tanto que de esta manera la revuelta de octubre es comprendida como *un* momento, sólo uno, en el que los oprimidos luchan contra, como diría Nietzsche en las *Segundas intempestivas* (2011), “la tiranía de lo fáctico” (p. 742). Lo que hace que un momento sea una singularidad es lograr, mediante la praxis, liberarse de lo fáctico y su tiranía. Las estatuas de conquistadores españoles siendo derribadas en regiones del país, la estatua del general Baquedano siendo rayada, la policía siendo apedreada son ejemplos de una praxis que, sí, destruye, pero que jamás destruye por destruir; si destruye es para que otra cosa sea posible. La revuelta de octubre fue tan creativa, que intentó contar una nueva historia, y, tal como nos dice Taccetta en el artículo ya citado, a la hora en que Nietzsche y Benjamin realizan sus consideraciones historiográficas “se hace evidente la diferencia [que establecen Nietzsche y Benjamin] entre una suerte de custodia de la historia y un hacer la historia: en el primer caso, se cuenta la misma historia siempre; en el segundo caso, se crea el acontecimiento cada vez”⁶ (p. 109). El pueblo chileno en octubre del 2019 no llamó a una nueva Constitución,

⁵ TNE es la sigla de la “Tarjeta Nacional del Estudiante”, también conocida como “pase escolar”, es la tarjeta entregada a todo estudiante, desde la enseñanza preescolar hasta la educación superior, que le permite el pago a una tarifa rebajada en el transporte público nacional.

⁶ Los paréntesis en corchete son nuestros.

no, el pueblo de Chile quería construir su propia historia; por eso derribar estatuas de conquistadores españoles o destruir la estatua del general Baquedano no son actos puramente destructivos, sino que, si nos fijamos bien, una vez derribada la estatua de infames conquistadores españoles, queda su lugar vacío para levantar algo ahí; ahí mismo donde antes se le rendía culto al ignominioso recuerdo de la barbarie, ahora se podría erigir un símbolo de memoria y libertad. “La historia es nuestra, y la hacen los pueblos”, con esas palabras Salvador Allende se despedía en su último discurso mientras el Palacio de la Moneda era bombardeado el 11 de septiembre de 1973: esa misma consciencia histórica tenía el pueblo de Chile en la revuelta de octubre, y signo de ello, era el ataque rabioso contra todo lo que simbolizara una continuidad con aquellos “treinta años”: políticos, discursos, fuerzas policiales y armadas, edificios. La continuidad de esos “treinta años” buscaba ser destruida, cualquier puente con aquellos “treinta años” debía ser simplemente cortado: el pueblo pedía mucho más que una nueva Constitución, pedía hacer historia. Y hacer historia es una praxis cuyo primer paso es romper con la continuidad, es discontinuar, romper: es hacer nacer *un* momento, *un* instante sin medida de tiempo, porque es un instante que no existe con los criterios de comprensión anteriores, sino con unos nuevos, diferentes. Este nuevo tiempo que creó la revuelta de octubre es el tiempo que esta investigación propone como objeto de estudio de la historiografía, pues es un tiempo que sólo nace por medio de la praxis humana.

Descifrar la revuelta de octubre usando a Nietzsche y a Benjamin nos permite entender sus tres elementos esenciales, que, a su vez, nos dan las herramientas y los criterios teóricos e interpretativos para usar a la historiografía como algo “útil para la vivificación de la vida” (Nietzsche, F. 2011, p. 657): a) la revuelta busca una praxis *creativa*, b) la revuelta se comprende a sí misma como algo que rompe con el que supuestamente debe ser el transcurso histórico de Chile, y, c) la revuelta utiliza constantemente en sus reclamos y en sus consignas alegatos historiográficos. Estos tres elementos convergen en uno solo, y es que la revuelta es un momento en que la praxis logró crear un momento temporalmente singular en la historia, algo que Nietzsche hubiera llamado “intempestivo” [*Unzeitgemäß*] o Benjamin un “tiempo-ahora” [*Jetztzeit*] (dos conceptos, el de *Unzeitgemäß* y el de *Jetztzeit*, que serán claves para esta investigación, que serán explicados más adelante en detalle entendiéndolos como conceptos complementarios, aunque con matices). De esta manera tenemos el segundo objetivo de esta investigación, y es que el recuerdo de la revuelta de octubre es necesario siempre

para tener un ejemplo y caracterizar de manera correcta la forma en que una praxis es capaz de considerarse rupturista, intempestiva [*Unzeitgemäß*] y temporalmente singular, y cómo esta praxis se relaciona con la historiografía. Tenemos ya dicho, entonces, el segundo objetivo de esta investigación.

§ 15 de noviembre: los relámpagos se van como llegan

La tesis con la que trabajará esta investigación es que la praxis que logra hacer nacer un momento singular y logra establecer otros criterios temporales es aquella hecha desde la consciencia de nuestra propia *singularidad*. En ese sentido, acaso el núcleo principal de esta investigación es entender la relación profunda entre historiografía y una praxis que permita la apertura a una temporalidad singular, sin parangón ni mensurabilidad, en fin, única e irrepetible. Esta praxis que abre paso a la experiencia de un momento temporalmente singular es una praxis que *rompe*. Rompe con “la tiranía de lo fáctico” como indica el propio Nietzsche en sus *Segundas intempestivas*, es decir, es una ruptura “intempestiva” que rompe con el tiempo “homogéneo y vacío” como indica el propio Benjamin en sus *Tesis* (2009, p. 52): la ruptura de la praxis que propicia la apertura a este tiempo singular es el *Jetztzeit* benjaminiano.

El riesgo de esta praxis es que es una dinamita, es un rayo, es fugaz. Es sólo *un* momento; la singularidad sólo se vive *una* vez. El 15 de noviembre del 2019 la clase política chilena firmó un acuerdo por la paz y la nueva Constitución: la revuelta se institucionalizó, se formalizó. Esta introducción no busca despotricar contra el proceso constituyente, sino que busca otra cosa: entender que una cosa es la revuelta de octubre, y otra cosa, diferente, es el proceso constituyente. Una cosa es el 18 de octubre, y otra cosa es el 15 de noviembre: en menos de un mes, la praxis rupturista de la revuelta pasó como un rayo y nuestros ojos siguen buscando aquello tan nítido que sólo vieron por un segundo, pasó como el trueno y nuestros oídos aún intentan escuchar lo que escucharon. No existe ninguna revolución permanente. No existe ninguna revuelta perpetua. Y el 15 de noviembre es la mejor explicación para esto: creer que el proceso constituyente es un proceso revolucionario o propio de la revuelta es un error (repetimos una vez más, esta investigación no busca hablar mal del proceso constituyente, sino simplemente entender al proceso constituyente como algo distinto a la revuelta); la praxis que hace nacer un momento temporalmente singular nunca ocurre bajo una institucionalidad. Es una inmensa confusión entender un momento de revuelta o de revolución bajo todo un aparato institucional o gubernamental: por definición ocurren en la marginalidad, de manera

explosiva. En este sentido, para entender el momento temporalmente singular, es necesario también una crítica al tiempo que es temporalmente homogéneo, es decir, un momento más en la historia, que no marca ni un antes ni un después ni mucho menos un *ahora*.

La concepción que tienen Walter Benjamin y Friedrich Nietzsche del momento temporalmente singular es uno que rompe completamente con las lógicas y los criterios de entendimiento existentes. En Benjamin es un *Jetztzeit*, o sea, el tiempo de la revolución; en Nietzsche, es un momento *intempestivo*, es decir, un momento sin mensurabilidad temporal. Como nos dice Natalia Taccetta, en el texto que ya hemos citado, Benjamin toma su concepción del tiempo singular de Nietzsche, pues

Esta imagen de la temporalidad [la de Walter Benjamin] es, en algún sentido, la que aparece también en la segunda intempestiva nietzscheana, la crítica de Nietzsche a la imagen homogénea y sucesiva del tiempo, a la que consideraba un modo “enfermizo” y “pesimista” de enfrentar la vida porque impedía una apropiación positiva del pasado. Este, inamovible y determinante, genera una sensación de impotencia que desemboca en un resentimiento profundo que vuelve imposible refrendar cualquier agenciamiento (2021, p. 105)⁷

Esto quiere decir que, para que nuestra investigación pueda comprender aquella praxis que hace nacer un momento temporalmente singular, también tenemos que establecer una crítica profunda al tiempo “homogéneo y vacío”, en palabras de Benjamin, a ese tiempo que “atrofia y mecaniza la acción humana” (Nietzsche, F. 2011, p. 723). Una vez más, el 15 de noviembre no es parte de la revuelta de octubre, pero reconocemos también que tampoco es cualquier proceso histórico o institucional; es un proceso histórico e institucional que nació a partir de la revuelta, es un proceso cuyo trayecto fue trazado por la revuelta, como si hubiera sido un real relámpago. Pero, por última vez lo diremos, no, el proceso constituyente que comenzó el 15 de noviembre no es parte de la revuelta, es otra cosa, que no viene al caso analizar en esta investigación, pues sus criterios de análisis y comprensión son distintitos.

Teniendo claro lo que esta investigación se propone hacer con las consideraciones historiográficas de Nietzsche y con las de Benjamin, debemos mencionar las preguntas guías de esta investigación, las cuales son: a) ¿cómo la historiografía propicia una determinada praxis?, b) ¿cómo una forma de estudiar la historia, de entendernos en un momento histórico-temporal único, permite una praxis?, y, la última pregunta, que es la

⁷ Los paréntesis en corchete son nuestros.

más importante, c) *¿qué conexión hay entre entender a la historia de determinada manera con la praxis, con una forma de vivir y experimentar(se en) el mundo libremente?* Estas preguntas serán respondidas a lo largo de la estructura de esta tesis, dividida en tres partes: la parte primera, llamada “Nietzsche, lo intempestivo y la singularidad”, estará dedicada a exponer las consideraciones historiográficas nietzscheanas; la segunda parte, llamada “Benjamin: lo irrepetible y lo irrecuperable”, dedicada a exponer las consideraciones historiográficas benjaminianas. En estas dos primeras partes de la investigación, se expondrán las consideraciones historiográficas de ambos filósofos para, así, responder las preguntas a) y b). La tercera y última parte de la investigación, llamada “Nietzsche y Benjamin: la historia como desgarro irreparable”, buscará responder la pregunta c) usando como método la exposición de las consideraciones historiográficas de Walter Benjamin y de Friedrich Nietzsche como consideraciones esencialmente complementarias. Es decir, la tercera y última parte buscará exponer la relación trina entre historiografía, praxis y libertad.

Para realizar esta investigación, y lograr establecer una conexión complementaria entre las consideraciones historiográficas de Nietzsche y Benjamin, se utilizarán tres textos que son: a) *Modos de la historia: vida y justicia. Nietzsche en Benjamin* (2010) de Micaela Cuesta, b) *Lecturas a contrapelo y un concepto de historia útil para la vida. Walter Benjamin y Friedrich Nietzsche: una interlocución posible* (2021) de Natalia Taccetta, y, c) *Constellation. Friedrich Nietzsche and Walter Benjamin in the now-time of History* (2013) de James McFarland. Estos tres textos tienen tres elementos en común, que nos permiten establecerlos como textos fundamentales de esta investigación, que son: a) establecen una relación entre las consideraciones historiográficas benjaminianas y nietzscheanas a partir de la importancia que le entregan a la praxis y su relación con la historiografía, b) proponen que la praxis que caracterizan Nietzsche y Benjamin se relacionan en su capacidad de romper con la continuidad fáctica o histórica, y, c) tanto las consideraciones historiográficas de Nietzsche como las de Benjamin buscan generar una praxis que logre un momento temporalmente singular.

Parte I: Nietzsche, lo intempestivo y la singularidad

“Liberación, ¡oh, sí! liberación de todo
De la propia memoria que nos posee
De las profundas vísceras que saben lo que saben
A causa de estas heridas que nos atan al fondo
Y nos quiebran los gritos de alas”
Vicente Huidobro⁸.

§ El concepto de lo intempestivo: destrucción creadora, creación destructora

Las segundas consideraciones intempestivas es un texto escrito en 1874, por un Nietzsche de treinta años. Es un texto peculiar pues es el único texto nietzscheano publicado en su vida que trata sobre la historiografía; pero no de cualquier manera, sino que trata el tema de la historiografía y su profunda relación con la praxis. Hay dos preguntas para abordar este texto, y que son las preguntas que nos proponemos responder en esta primera parte de la investigación: a) ¿Qué significa el concepto de intempestivo?, y, b) ¿Qué relación hay entre la historiografía, la praxis y lo intempestivo?

Intempestivo, o *Unzeitgemäß*, es un concepto en que, como nos dice el artículo *Distancia y combate* de Scarlett Manson (2012), “Nietzsche no se limita a apuntar el carácter inactual de su pensamiento; lo que pretende es dar a conocer la tarea que se propone” (p. 134). La traducción de *Unzeitgemäß* podría ser tanto intempestivo como inactual, pero, primero que todo, el concepto es usado en la obra nietzscheana para delimitar su proyecto de las *Segundas consideraciones intempestivas*. ¿Cuál es este proyecto? ¿Qué caracteriza el proyecto del que Nietzsche nos habla en sus *Segundas consideraciones intempestivas*? Es un proyecto que Walter Benjamin comprendió en 1941, a sesenta y siete años de la publicación de las *Segundas intempestivas*, cuando Benjamin terminó de redactar las *Tesis sobre el concepto de historia* (2009): comprender que, como nos dice el propio Nietzsche en las primeras palabras de las *Segundas consideraciones intempestivas* (2011): “necesitamos de la historiografía, pero la necesitamos de otra manera a como la necesita el holgazán ocioso en los jardines del saber” (p. 697). Hacer de la historiografía una herramienta para la praxis, y que esta praxis sirva sólo a la “vivificación de la vida” (2011, p. 697), es el proyecto intempestivo

⁸ Huidobro, Vicente. Canto I. *Altazor*. Santiago, Chile: Editorial Origo, 2015; p. 79.

nietzscheano⁹. ¿De qué praxis nos está hablando Nietzsche? ¿Cuáles son sus características, y cómo se relaciona ésta con la historiografía?

Ya puesto sobre la mesa que lo intempestivo es un proyecto al servicio de la vida, debemos inferir algo importante: y es que hay formas de vida que le son dañinas a la vida misma, por algo la preocupación de Nietzsche por caracterizar una praxis que le sea útil a nuestra propia vida. Nos dice el propio Nietzsche, en su texto autobiográfico *Ecce Homo* (2011a), que las *Segundas intempestivas*: “demuestran lo venenoso y lleno de peligro que es nuestro concepto de ciencia. La vida está enferma por culpa de ese engranaje inhumano y mecánico, por culpa del trabajo impersonal del objeto [...]” (p. 742). Esto quiere decir que todo lo que reduzca al ser humano a ser un “*engranaje*”, cualquier cosa que “*mecanice*” la acción humana como si la praxis humana no fuese más que los movimientos predeterminados de un autómatas rudimentario y estúpido, es lo que la praxis de las *Segundas intempestivas* intenta combatir y criticar¹⁰. La praxis “vivificadora” de la que habla Nietzsche en el texto es, entonces, una praxis, como nos dice la misma Scarlett Manson, “que sana” (2012, p. 134). Recordemos las primeras palabras de Nietzsche al inicio del texto: “necesitamos de la historiografía, pero la necesitamos de otra manera a como la necesita el holgazán ocioso en los jardines del saber”. Nietzsche nos dice,

⁹ En el texto ya citado, Scarlett Manson nos dice que “en ciertos pasajes Nietzsche, al utilizar el concepto *Unzeitgemäß*, no se restringe a subrayar el carácter póstumo de sus escritos, sino que está a la busca de su lector ideal” (2012, p. 135). Por lo tanto, podemos inferir que el proyecto que Nietzsche nos propone al hablarnos del concepto de intempestivo es un proyecto a futuro, es algo que tiene sus ojos puestos en la posibilidad de la diferencia, de que las cosas sean distintas; la praxis, en el fondo, es eso, hacer algo distinto de lo que ya está dado de facto. El proyecto de lo intempestivo está al servicio de la vida y del futuro.

¹⁰ Es importante explicar que *Las segundas consideraciones intempestivas* tienen como una importante base la oposición a la ciencia histórica desarrollada durante el siglo XIX. Este afán por hacer de la historia un objeto de estudio científico es algo a lo que Nietzsche se opone y utiliza todos sus recursos para criticar como algo que deshumaniza. Hacer de la historia una ciencia trae como consecuencia el hecho de que la vida humana, la vida misma de cada persona, acaba siendo un objeto impersonal, con rostro borrado; la vigorosa vida humana rebajada a ser una simple fórmula anticipable y capaz de predecirla, dejando de lado totalmente la espontaneidad y lo inesperado. Tanto el progresismo como el historicismo le arrebatan a la historia su posibilidad de ser única y singular; le arrebatan al presente su contenido y singularidad. El historicismo y el progresismo imposibilitan que el presente tenga su valor como el *ahora* de un sujeto que actúa. El propio Nietzsche en sus *Segundas consideraciones intempestivas* (2011) nos dice, a propósito de rebajar al presente a ser sólo parte de una cadena en que cada parte es sólo parte de una futura culminación y con una justificación puesta en el pasado, “la personalidad y el proceso del universo. ¡El proceso del universo y la personalidad del pulgón! ¡Pero habremos de estar condenados a oír eternamente las hipérbolles: la palabra universo, universo, universo [...]!” (p. 735); para el historicismo y el concepto de progreso la hipérbolle siempre será más importante, lo único importante. Nos dice Patrick Wotling en su artículo *¿Qué significa pensar contra su tiempo? Inactualidad y filosofía del futuro en Nietzsche* (2012): “la cultura degradada de los estudios históricos transformados en ciencia, postula la necesidad de objetividad que inhabilita toda mención a la subjetividad de quien enuncia” (p. 180). Las dos posturas científicistas que Nietzsche se encarga de criticar (el historicismo y el progresismo) se fundan en que le arrebatan al sujeto la posibilidad de una praxis temporalmente singular, de crear un momento de gloria para sí mismo o de un instante de genialidad o de creatividad. Esta crítica será detallada más adelante en esta misma parte de la investigación.

primero, que la historiografía sí es necesaria para una vida sana, y, segundo, que esta historiografía que nos servirá para una vida sana es una que se opone a una específica forma de vida, la “holgazana” y “ociosa”. La praxis intempestiva tiene, entonces, dos ejes: a) una crítica profunda a la enfermedad que mecaniza y enferma al ser humano, y, b) una propuesta de praxis para el futuro, que combata esa misma enfermedad que critica. De esta manera, lo intempestivo tiene un carácter negativo y positivo; a propósito de este carácter dual del concepto intempestivo, Manson nos dice que “el verdadero filósofo debe superar su propio disgusto paralizante, inhibitor, para llevar una acción más radical, para pensar y actuar en la dirección de un ‘más allá’. Parece, pues, que Nietzsche comienza realmente a reevaluar el significado del concepto de inactualidad, guiándolo hacia un contenido con un carácter positivo y no sólo negativo” (2012, p. 142).

El proyecto de las consideraciones intempestivas de Nietzsche es un proyecto (pre)ocupado por el presente, por entenderlo y por cambiarlo. Y es que la preocupación nietzscheana es el presente en tanto presente, y en tanto apertura al futuro, un futuro en que otra cosa es posible. ¿Otra cosa con respecto a qué? A la “tiranía de lo fáctico”, es decir, a lo que ha sucedido y se supone debería seguir sucediendo “natural” y “orgánicamente”. La “vivificación” a la que Nietzsche se refiere desde el Prólogo mismo de las *Segundas intempestivas* es un llamado urgente a la praxis del individuo, a una praxis que, por un lado, se oponga a una historiografía que “atrofie y mecanice la acción humana”, y, por otro lado, una praxis que logre elaborar imágenes de futuro hoy mismo. En este sentido, la “vivificación” a la que se refiere Nietzsche es tan destructora como creadora; debe ser una dinamita que funcione como “potencia inspiradora que [...] lleve [...] la nave” (Nietzsche, F. 2011, p. 743), pues la “vivificación” nietzscheana es, ante todo, “sostener la protesta de que el ser humano debe aprender, ante todo, a vivir y sólo ha de usar la historia al servicio de la vida aprendida” (2011, p. 744). Hasta este punto, sin embargo, no sabemos muy bien qué entiende Nietzsche por “historiografía”. Sabemos que tiene una relación estrecha muy profunda con la praxis, pero, ¿qué entiende Nietzsche por historiografía? ¿Por qué hay formas de hacer historiografía? ¿Por qué Nietzsche se opone a las formas convencionales de hacer historiografía?

§ Tipos de historiografía: salud y enfermedad de la praxis vital

Nos dice Herbert Frey que “la Segunda intempestiva es el único escrito en el que Nietzsche aborda explícitamente el tema de la historia. Trata del papel de la memoria en la historia, pero también del olvido, que resulta fundamental para la sobrevivencia

humana” (2015, p. 271). Ahí reside la particularidad de este texto, y la razón por la que nos ocupamos de él, a saber, porque es la obra nietzscheana que ofrece una vital propuesta de historiografía, una que busque libertad y “vivificación”. La “vivificación” de la propuesta historiográfica nietzscheana se logra con una praxis específica que esta primera parte de la investigación se encargará de exponer y explicar; la libertad que busca la historiografía nietzscheana será sólo esbozada someramente en esta parte, pues será detalladamente explicada en la parte tercera de esta investigación, en donde se realizará una reflexión a partir de esta libertad vinculándola con la libertad que busca la historiografía benjaminiana. Por lo tanto, lo que nos queda por explicar ahora, es qué praxis es la que busca exponer Nietzsche en sus *Segundas intempestivas*, y, para entender qué praxis entendía Nietzsche por “vivificadora”, debemos explicar primero las formas posibles de historiografía que nos propone Nietzsche. Las formas de historiografía propuestas por Nietzsche se identifican y diferencian por cómo el sujeto que estudia el pasado se relaciona con el mismo [pasado]; el segundo capítulo de las *Segundas intempestivas* (2011) comienza diciéndonos que “la historia forma parte del ser vivo en tres aspectos: en tanto que éste es activo y aspira, en tanto preserva y venera, y en tanto sufre y necesita liberación” (p. 703): entonces, los criterios que establece Nietzsche para especificar sus distintos tipos de historiografía son si el sujeto “venera”, si es “activo” o si el sujeto “sufre”, lo que conllevan una praxis correspondiente, que serían “preservar”, “aspirar”, y “liberar”. Ahondemos, primero, en qué pasa cuando el sujeto se relaciona con el pasado como si éste fuese motivo de veneración y preservación.

A) Historia anticuaria y la momificación

Nietzsche entiende por historia anticuaria la historiografía propia de quien se dedica a “preservar y venerar, [...] que con lealtad y amor mira allí de donde proviene y en donde se ha formado, que con esta piedad expresa, en cierto modo, su gratitud por su existencia” (2011, p. 708). Son dos las palabras que debemos destacar en esta definición: la palabra piedad y la palabra gratitud. Quien ve el pasado casi como un pasado divino que se añora mucho más que vivir hoy o construir un futuro mejor, así es la visión que nos propone la historiografía anticuaria; quien ve en el pasado algo que siempre será mejor que el presente y que jamás podrá llegar a igualarlo el futuro, esa es la persona anticuaria. El anticuario ve en el pasado prácticamente su condición de posibilidad de existencia, como si le debiera su existencia al pasado histórico. De esta manera, la historia anticuaria directamente imposibilita cualquier tipo de praxis.

La historia anticuaria simplemente se basa en el recuerdo, pero solo en el recuerdo, y nada más. Herbert Frey, en su artículo ya mencionado, establece un paralelo entre la historia anticuaria y el cuento de Borges *Funes el memorioso*, publicado en 1942. Estableciendo este paralelo, Frey cita directamente a Borges para definir al historiador anticuario:

al caer del caballo, Ireneo Funes perdió el conocimiento, pero, «cuando lo recobró, el presente era casi intolerable, de tan rico y tan nítido, y también las memorias más antiguas y más triviales». Poco después se dio cuenta de que estaba totalmente inválido. Pero este hecho apenas lo conmovió. Llegó a la conclusión de que la incapacidad de actuar y de moverse era un precio sumamente menor a cambio de su ahora infalible memoria y su capacidad absoluta, casi blasfema, de percibir y grabarse las cosas. [...] le bastaba una sola lectura de la *Naturalis historia* de Plinio para enumerar, en latín y español, todos los casos de memorias prodigiosas que aparecían ahí, en el capítulo 21 del séptimo libro: «Ciro, rey de los persas, que sabía llamar por su nombre a todos los soldados de sus ejércitos; Mitríades Eupator, que administraba la justicia en los 22 idiomas de su imperio; Simónides, inventor de la mnemotecnia; Metrodoro, que profesaba el arte de repetir con fidelidad lo escuchado una sola vez» (2015, p. 273-4)

El historiador anticuario simplemente recuerda, y mantiene al pasado ahí, donde está, como si fuera una reliquia fetichizada. La historia anticuaria, como ya dijimos, no permite praxis alguna, en tanto que el anticuario entiende (o, más bien, cree entender) que el pasado es imposible de ser igualado en su (supuesta) magnificencia. Para el hombre anticuario, el pasado debe ser cuidado, debe cuidarse con tanta rigurosidad que ojalá nada lo perturbe ni le cambie el más mínimo detalle; Nietzsche nos dice al respecto, que el hombre anticuario

sirve a la vida pasada en tal forma que mina la continuidad vital, y, precisamente, la vida superior, cuando el sentido histórico ya no conserva, sino momifica la vida; entonces el árbol se seca gradualmente de manera antinatural, esto es, de arriba abajo –y, por último, suele arruinarse la misma raíz. La historia anticuaria degenera ya en el instante mismo en que deja de animarle e infundirle entusiasmo la vida palpitante (2011, p. 709).

La gran “ventaja” que reconoce Nietzsche en la historia anticuaria es ver al pasado tal cual es, y valorarlo como tal, es decir, valorarlo como pasado. Sin embargo, el problema reside en que la historia anticuaria no hace nada con el pasado; no hace nada con el presente ni mucho menos con el futuro. Es como si el anticuario se dedicase toda su vida a ir momificando su pasado como si su día presente no valiera nada sino hasta mañana, cuando su hoy sea ayer; este ejemplo lo entrega Scarlett Marton en su artículo *Distancia*

y *combate* (2012, p. 136). La historia anticuaria entrega un entendimiento del pasado en cuanto pasado, pero atrofia totalmente la praxis hoy para crear un futuro.

Como dice Herbert Frey en su artículo ya citado: “el concepto de lo anticuario se reduce a una cifra para la historia científica, lo que en opinión de Nietzsche conduce a una verdad sin consecuencias que ya no tiene importancia para el hombre” (2015, p. 277). Una muy buena descripción de la crítica nietzscheana a la historia anticuaria es la conversión de la historia en objeto científico, es decir, tratar la historia de manera objetiva y totalmente impersonal¹¹; esto trae como consecuencia analizar la historia despojándola de cualquier posibilidad de “vivificar” la praxis. Herbert Frey nos continúa diciendo: “en ninguna otra imagen el carácter pasivo de esta memoria histórica [la memoria histórica del anticuario] queda mejor plasmado que en el concepto de mecanización que Nietzsche ve prevalecer en el historicismo”¹² (2015, p. 278). La mecanización es el rebajamiento de la vida humana que realiza la historia convertida en objeto científico. No hay mejor ejemplo para esto que los colegios chilenos evaluando en la asignatura de historia la memoria de fechas del inicio de la Primera Guerra Mundial, que en qué año llegó Colón a América, que en qué año habrá nacido Platón, que en qué año murió Carlos Ibáñez del Campo y en qué año fundó Carabineros de Chile. Entender a la historia simplemente en clave científico-epistemológica sólo trae como consecuencia al alumno o a la alumna chilena marcando la alternativa correcta; y la alternativa correcta es la que tenemos que marcar de manera netamente automática, haciendo estúpida y casi automáticamente un círculo en la alternativa que contiene la información (pues lo que entrega la historia anticuaria no es más que información y datos) más detallada y precisa. Nos dice Herbert Frey: “únicamente por el hecho de que los historiadores modernos son pasivos, la investigación dentro de la empresa científica de la academia puede producirse según las reglas industriales” (2015, p. 279).

¹¹ A propósito de la objetividad del conocimiento y de la impersonalidad de quien conoce, tenemos al propio Nietzsche en el prólogo de la *Genealogía de la moral* (2009) diciéndonos que “nosotros, los que conocemos, somos desconocidos para nosotros mismos” (p. 15). Cuando intentamos entendernos hoy, a la misma manera objetiva y científica que lo intentamos venir haciendo, claro que somos imposibles de hallar para nosotros mismos. La imposibilidad de conocernos reside en los métodos que hemos usado para conocernos, pues si intentásemos conocer una subjetividad mediante procesos objetivos, obviamente no comprenderemos del todo esa subjetividad. Para comprender nuestra actualidad, no podemos utilizar medios objetivos, pues la actualidad está, esencialmente, creada desde la subjetividad. La persistencia en medios objetivos para conocer subjetividades, acaba siendo una maldición, la maldición de entender que “seguimos siendo necesariamente extraños a nosotros mismos, no nos comprendemos, debemos equivocarnos, para nosotros rige por toda la eternidad el principio de que «cada cual es el más lejano para sí mismo»; para nosotros mismos no somos «cognoscentes» [...]” (p. 18)

¹² Los paréntesis en corchete son nuestros.

B) Historia monumental y el pasado vuelto mito

La historia monumental, nos dice Nietzsche, “pertenece [...] ante todo al individuo activo y poderoso, a aquel que sostiene una magna lucha, necesita modelos, maestros, confortadores, y no puede encontrarlos entre sus compañeros ni en el presente” (2011, p. 703). De este fragmento, entendemos que la forma monumental de considerar a la historia sí considera al pasado como motivo de praxis, porque ve en lo ya sucedido, en lo que ya pasó, como si fueran magníficas y sublimes estatuas de Aquiles o Julio César. En este sentido, podríamos dar el siguiente ejemplo: la perspectiva monumental de la historia fue lo que hizo que el arte dramático se basara en la *Poética* aristotélica por más de diez siglos, y que todo lo que se alejase de los aspectos metodológicos o de contenido de las consideraciones estéticas de Aristóteles fuera considerado de mala calidad o pésimamente ejecutado¹³. Quien ve a la historia de forma monumental es quien cree que lo más grande (que siempre está en el pasado) debe mantenerse siempre vivo mediante la acción, mediante, específicamente, la repetición activa. Nos dice Nietzsche, en sus *Segundas intempestivas* (2011), que el humano que ve a la historia de forma monumental se siente penetrado por una “dicha inefable, como si la vida humana fuese una cosa divina, y como si fuese el fruto más hermoso [...]. Si el individuo común llena el lapso que su vida abarca de tétricas seriedades y afanes, aquéllos encaminados a la inmortalidad y a la historia monumental, sabían llegar a la risa olímpica” (p. 707).

¹³ En un texto de juventud, escrito el año 1868, con un Nietzsche de veinticuatro años, titulado *Sobre historia y literatura* (2011), en que Nietzsche trabaja de forma magistral el conflicto y la pugna individuo e historia de la masa, podemos leer: “no hay todavía ni la sombra de una crítica a la Poética. Aristóteles es considerado siempre protagonista” (p. 230). Estas breves palabras contienen una fuerza que se transmitieron luego en las *Segundas intempestivas*, y esa fuerza es la crítica a todo aquello que prohíba un futuro distinto, todo aquello que entorpece o directamente batalla contra quienes intentan diferenciarse de la masa y de la Historia. Nietzsche, en este texto aparentemente menor, comienza diciéndonos que “toda verdadera obra de arte debe poder ser disfrutada sin presupuestos históricos” (p. 229): por lo que, entendemos, el verdadero genio artístico, que siempre es individual, está desarraigado del transcurso histórico, rompe con la continuidad histórica; la genialidad estética de un individuo, nos propone Nietzsche, es directamente opuesto a la Historia, batalla contra ella. Continúa Nietzsche en *Sobre historia y literatura* (2011): “el hecho histórico tiene algo de paralizante [...], que desaparece sólo ante los ojos del poeta. De los bloques de los hechos históricos debemos esculpirnos estatuas” (p. 231). Obviamente nuestra investigación no recoge de este texto juvenil sus consideraciones estéticas, sino que la oposición que realiza entre la historia y la individualidad, esta misma oposición la realiza Nietzsche en sus *Segundas intempestivas*. La característica del transcurso histórico es, según el texto *Sobre historia y literatura* (2011), que luego es tomado por las *Segundas consideraciones intempestivas*, someter al individuo a estándares y criterios (pre)establecidos a su propia existencia, es decir, fácticos. Insistírle al artista en que a la hora de producir arte deba seguir al pie de la letra las consideraciones aristotélicas de la *Poética*, a pesar de que ese texto fue escrito hace más de veintidós siglos, sería una barbarie, una total imposición para que el individuo sea sometido y servicial a la Historia. La historia paraliza porque no le permite al individuo ser sí mismo, lo petrifica: y no necesariamente lo petrifica porque no le permita hacer nada, sino que también puede petrificar al individuo al obligarle a vivir de una forma impropia, en que el individuo mismo no se siente reconocido como ella misma o él mismo. La historia paraliza y petrifica porque deshumaniza.

La repetición activa de la historia monumental está explicada por uno de los traductores de las obras completas de Nietzsche, Joan B. Llanes, quien, en la decimonovena nota al pie de las *Segundas consideraciones intempestivas* (2011) nos explica lo siguiente: “lo característico de estos hombres de acción [de la historia monumental] es, para Nietzsche, ejercer su voluntad al margen de un bien y un mal codificados”¹⁴ (p. 704). Esto quiere decir que para la voluntad del hombre que ve de forma monumental a la historia, la consideración de la moralidad o inmoralidad de los medios que utiliza para repetir prácticamente al pasado no importa en lo absoluto. Pensemos, y este ejemplo lo entrega Patrick Wotling en su ensayo *Inactualidad y filosofía del futuro en Nietzsche* (2012) Hitler intentando reconstruir a los pueblos paganos y arios, o a Benito Mussolini intentando recuperarle a Italia la grandeza y nobleza del Imperio Romano (p. 147). La historia monumental mistifica al pasado¹⁵. Pensemos, por ejemplo, al tiempo al que acuden los poemas épicos, los cantos homéricos o del viejo Virgilio, a un tiempo originario, muy atrás; a un pasado remoto en que ciertas virtudes de ciertos héroes, ciertas hazañas, fundan la posibilidad de nuestro presente; la aspiración de un griego que escucha cantar a Homero es repetir a la valentía de Aquiles o el ingenio de Ulises. El gran problema con la forma monumental de considerar a la historia es la homogenización que conlleva. Pues todo lo que no se acerque a aquel pasado simplemente no merece consideración historiográfica, y es considerada directamente como un error, equivocación (por no hablar de escoria).

¹⁴ Los paréntesis corchetes son nuestros.

¹⁵ Acudamos a otro texto de juventud de Nietzsche, otro texto, además, “menor”, considerado un mero apunte: *Fatum e historia* (2011). Este texto fue redactado en 1886, con un Nietzsche de veintidós años. En este texto, Nietzsche trabaja, dos años antes de su texto ya mencionado, *Sobre historia y literatura* (2011), la tensión irresoluble entre la individualidad y el transcurso de la Historia. En este brevísimo texto, Nietzsche asimila el transcurso histórico con la homogenización de los individuos en una misma masa. Desde su juventud, a los veintidós años, Nietzsche relaciona el destino histórico a la homogenización. El texto *Fatum e historia* (2011) comienza con las siguientes palabras: “Yo he intentado negarlo todo: ¡oh, derribar es fácil, pero construir...! [...] estamos tan determinados en nuestro interior por las impresiones de nuestra infancia, por el influjo de nuestros padres, de nuestra educación [...]” (p. 202); Nietzsche desde el inicio nos dice que la el fatum, son todas las situaciones ya dadas que nos toca vivir al nacer: la historia fáctica es nuestro destino, pues lo fáctico nos prohíbe ser nosotros mismos en nuestra propia individualidad. Continúa Nietzsche en *Fatum e historia* (2011) diciéndonos “que aquellos prejuicios tan profundamente arraigados no se dejan fácilmente extirpar [...]. La fuerza de la costumbre, la aspiración a lo superior, la ruptura con todo lo establecido, [...] la duda de si la humanidad no se ha dejado, durante dos mil años, inducir a error por una quimera” (2011; p.203).

Si la historia monumental está mistificando al pasado, es decir, lo vuelve mito, quiere decir que lo fáctico es vuelto un mito. Mitificar al pasado implica darles glorias y pompas a todos aquellos “prejuicios” y “quimeras” que nos han sometido a un yugo: el yugo de que el individuo no pueda ser sí mismo; el yugo de que el individuo deba verse sometido a lo fáctico y ceder a ser homogenizado al repetir una y otra vez lo que se supone que debe repetir.

Nos dice Nietzsche, a propósito de cuánto debe ser dejado de lado, abandonado, para que la historia monumental se pueda realizar: “¡Cuánta diferencia tiene que ser pasada por alto para que pueda surtir ese efecto tonificante, con qué violencia hay que meter la individualidad de lo pasado en una forma general y quebrar en aras de la concordancia todas sus agudas líneas y aristas!” (2011, p. 705). La “diferencia”, “lo otro” según la historia monumental es el individuo o cualquier particularidad o contingencia; y si el individuo o la particularidad no se adapta a lo que ya es considerado como lo grande y lo magnífico, termina siendo un “desfasado, excluido”, alguien que “piensa y siente de modo diferente [...], alguien que vive al margen” (Wotling, P. 2012, p. 177). Desde la primera caracterización de las tres formas de historia, Nietzsche nos da a entender que lo otro, lo diferente, es castigado, desecho, censurado o marginado.

De esta manera, nos damos cuenta que la historia monumental sí nos propone una praxis (al contrario de la historia anticuaria), sin embargo, esta praxis es una que no permite ninguna diferencia. La praxis de la historia monumental es una praxis que busca repetir el pasado para glorificarlo una y otra vez. Wotling nos dice en su artículo ya mencionado que el personaje intempestivo, es decir, aquel cuya praxis es “vivificadora”, es “exiliado, anti-moderno, anacrónico, el inactual piensa y siente de modo diferente a sus contemporáneos”, es “alguien que vive al margen” (2012, p. 177). La praxis, al contrario, de la historia monumental es aquella que repite al pasado de manera activa. La historiografía monumental es directamente opuesta al proyecto de las consideraciones intempestivas de Nietzsche: pues mientras lo intempestivo busca desenmarcarse, marginalizarse, lo monumental busca enmarcarse en un pasado para repetirlo y participar de aquella antigua gloria que debe mantenerse viva. La historia monumental es la que crea estatuas, es la que edifica Arcos del Triunfo, es la que deja en el Palacio de la Moneda los bustos de los Presidentes de la República o deja en medio de la Araucanía (con tremendo descaro) estatuas de conquistadores españoles.

C) Historia crítica y la historia como tribunal de justicia

La historia crítica se caracteriza, primero, por una crítica a la historia como objeto de la ciencia, y, segundo, por considerar que “el estudio del pasado”, como nos dice Manson, “sólo es fecundo cuando se trata de hallar la experiencia de vida adquirida [...]” (2012, p. 136). Es decir, la historia crítica tiene un eje teórico-crítico, y un eje práctico.

La profunda crítica que hace Nietzsche en sus *Segundas intempestivas* a la historia convertida en objeto científico la explicita Herbert Frey, cuando escribe en su texto

anteriormente citado, que considerar científicamente a la historia (es decir, verla con los ojos del historicismo o del progresismo) implica ver en el pasado una aparente “estructura de significado para construir con ella una historia en el sentido de una narrativa. Esto significa que de un mar inagotable de acontecimientos isotrópicos sólo selecciona un número finito; algunos los patetiza, otros los memoriza y otros los olvida” (2015, p. 276). Esta crítica vale tanto a la historia anticuaria como a la historia monumental; pues ambas formas de historiografía quieren ver en la historia un relato coherente (un relato que la historia anticuaria quiere solemnizar y alabar, y la historia monumental quiere ver como motor de praxis heroica y selectiva), orgánico y, sobre todo, con un sentido ontológico y teleológico¹⁶. La historia crítica, por tanto, busca ser una historiografía que entienda a la historia sin “una determinada estructura de sentido y de significado que obligue a una determinada forma de exposición” (Frey, H. 2015, p. 277): la historiografía propia de la historia crítica, es un profundo “ataque a la visión científicista, que postula que ésta [la historia] debe ser considerada como una ciencia”¹⁷ (Frey, H. 2015, p. 277).

La crítica nietzscheana a la historia vuelta objeto científico se basa en que aquella forma de concebir a la historia no permite “vivificar” la propia vida. Si la historiografía no es capaz de captar la experiencia vital, entonces la historiografía ha fallado como “vivificadora” de la praxis. ¿Captar la experiencia vital? ¿Qué es captar la experiencia

¹⁶ Para comprender esta crítica que realiza Nietzsche a la historia como objeto científico hay que referirnos necesariamente al texto de Michel Foucault *Nietzsche, la genealogía y la Historia* (1993), en el que Foucault identifica que el proyecto de la historia crítica encuentra su expresión en la *genealogía*, que Nietzsche lleva a cabo en la *Genealogía de la moral*. ¿Por qué en este texto? Porque, como nos dice el filósofo francés, “la genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas” (p. 7). La metodología que identifica Foucault en Nietzsche es politizar el documento, el archivo; tomar lo pequeño, lo que parece minúsculo o marginal y convertirlo en motivo de estudio meticoloso para comprender cómo llegamos a ser lo que somos. Por tanto, Foucault nos explica que el proyecto nietzscheano no busca hallar ningún origen del concepto de algo ni los orígenes de algún proceso o suceso histórico, porque “la historia aprende también a reírse de las solemnidades del origen” (p. 9); lo que quiere Nietzsche (y es lo que Foucault comprende) es despojar a la dominación su pompa y nuestra actitud inconsciente y borrega de celebrar nuestra propia dominación. Se pregunta Foucault: “¿Por qué el Nietzsche genealogista rechaza, al menos en ciertas ocasiones, la búsqueda del origen (Ursprung)? Porque en primer lugar se esfuerza por recoger allí la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo” (p. 9) Es decir, lo que Foucault nos dice a propósito de la historia crítica es que es un intento de exponer las arbitrariedades y azares que hacen que un concepto o la forma de un discurso sean como son; en *La genealogía de la moral*, nos explica Foucault, Nietzsche específicamente intenta describir y caracterizar aquellas imposiciones arbitrarias que el concepto de Bien o de malvado sea entendido como es entendido ahora; por tanto, Nietzsche lo que ataca es a un ídolo para la historiografía convencional: la moral. La historia crítica expone la urgencia de que el individuo que simplemente acepta (o, quizás peor aún, celebra) lo fáctico como algo sacralizado está siendo condenado a la repetición y a vivir siempre bajo la más absurda y arbitraria dominación. Lo intempestivo no es nada solemne ni pomposo.

¹⁷ Los paréntesis corchetes son nuestros.

vital? Esta pregunta no es menor, porque significa que tendríamos que hacer de la historiografía algo que es capaz de captar una experiencia, pero sin caer en hacer de la historiografía un cientificismo positivista. Debemos, al mismo tiempo, preguntarnos ¿de qué manera podemos hacer que la historiografía propicie la praxis sin caer en la mistificación de ningún pasado? Estas preguntas podrían tener una respuesta en la noción que es entregada sobre la historia crítica. Cuando el propio Nietzsche en sus *Segundas consideraciones intempestivas* (2011) caracteriza a la historia crítica en directa contraposición a la historia anticuaria y a la historia monumental nos dice que

aquí se hace patente lo necesario que es para el ser humano con harta frecuencia, al lado del modo monumental y el anticuario de considerar el pasado, un tercer modo, el crítico, y éste también, a su vez, al servicio de la vida. Es preciso que, para poder vivir tenga la fuerza y la emplee de tanto en tanto, de quebrar y disolver un pasado: para cuyo fin abre juicio sobre él, lo hace objeto de una estricta investigación y, por último, lo condena [...]. No es la justicia la que aquí juzga; y menos es la clemencia la que aquí pronuncia su veredicto: es, exclusivamente, la vida, ese poder oscuro e impulsor que con insaciable afán se desea a sí mismo (p. 710).

La historia crítica es destructora, es la que quiebra. De entre las tres formas de historia, es la única que en su definición nombra a la vida misma, y es que es la vida que se desea a sí misma el fundamento de la historia crítica. Mientras la historia monumental celebra y mistifica, mientras la historia anticuaria ve como curiosidad y como objeto científico a la historia misma, la historia crítica, por su propio lado, ve en la historia algo que debe ser roto, juzgado. La historia crítica derriba como objeto de celebración al pasado tal como lo hace la historia monumental, y destruye a la historia como mero objeto de estudio; la historia crítica ocupa al pasado casi como motivo de indignación, como motivo de alimentar al escepticismo. De la historia crítica, por lo que expone Nietzsche, tiene por ahora sólo un carácter negativo: es una oposición. ¿A qué se opone?

Quizás en uno de sus fragmentos con más vida, Nietzsche nos dice en sus propias *Segundas intempestivas* (2011), que quien tiene un carácter crítico intuye y entiende que “ya acecha los peligros de nuestra vida y de nuestra cultura [...] estos repugnantes ancianos sin dientes y sin gusto” (p. 742). La historia crítica ve, donde las otras dos formas de historia ven un objeto de estudio científico y mistificación, una repugnancia. El crítico ve los peligros de la actualidad y de su relación con el pasado; el crítico denuncia a las historiografías monumental y anticuaria como opresivas y atrofiantes. El crítico es quien nos deja en claro nuestro deber “no cansarnos en defender el futuro defendiendo nuestra juventud contra esos iconoclastas empeñados en destruir las imágenes del futuro”

(Nietzsche, F. 2011, p. 743). ¿De qué manera una postura crítica es también una defensa del futuro si, en primer lugar, la historia crítica es negativa en tanto que destructora? Es la historia crítica la que no ve al pasado como una justificación ni legitimidad del presente, y es esto mismo lo que hace motiva la praxis de quien se guía por la historiografía crítica; la historia crítica ve en el pasado algo sobre lo cual debemos echar nuestras sospechas, y motiva una praxis que se oponga directamente a cómo se ha estado llevando a cabo la historia de maneras convencionales, es decir, a la manera monumental y anticuaria. La historiografía crítica tiene también un carácter positivo. De ser simplemente una oposición, una simple negación, la historiografía crítica no propiciaría praxis alguna, sino que sería nihilista. ¿Cómo es que esta historiografía crítica permite una praxis, si, aparentemente, sólo se encarga de negar, rechazar, oponerse? La respuesta a esta pregunta la encontraremos en las sucesivas secciones, aunque, para dar un adelanto, podemos decir que la clave está en el concepto de intempestivo [*Unzeitgemäß*], que está representado en las *Segundas consideraciones intempestivas* por el individuo y sus praxis singular, y, en tanto que singular, una praxis que quiebra.

§ La historiografía como diagnóstico y apelación

Todas las *Segundas intempestivas* son, por un lado, un diagnóstico y, por otro, una apelación a cada individuo a que haga algo. ¿Qué diagnostican? ¿A qué y a quién apelan?

El diagnóstico, por una parte, que realiza Nietzsche sobre su actualidad estriba en una fuerte crítica a cómo el pasado es transmitido, estudiado y concebido. Es importante el fragmento en el que Nietzsche nos habla de la “mentira de emergencia” de Platón (2011, p. 745). Es en este fragmento en que Nietzsche nos explica que la filosofía política platónica se funda a partir de hacer del pasado un mito. Leemos en las *Segundas consideraciones intempestivas* (2011):

Platón consideraba que era necesario educar a la primera generación de su nueva sociedad (en el Estado perfecto) con ayuda de una poderosa mentira de emergencia; que debía inculcarse a los niños creencia de que todos ellos habían vivido ya durante un tiempo, soñando, bajo tierra, donde los plasmara y moldeara el artífice de la naturaleza. ¡Imposible sublevarse contra este pasado! ¡Imposible actuar contra la obra de los dioses! (p. 746).

El diagnóstico que realiza Nietzsche de su propio contexto histórico se funda en los principios con los que comienzan las historiografías convencionales de su tiempo (el progresismo y el historicismo): el primero, el pasado funda casi dictatorialmente al presente y también al futuro, y, segundo, el presente sólo es posible entenderlo como si

tras él hubiera un orden cuasi metafísico que lo guía hacia la plenitud ontológica. Es decir, el diagnóstico nietzscheano es un alegato en contra de la historiografía que es incapaz de concebir al presente como una singularidad que no debe por qué ser explicada y comprendida subyugada al pasado, a lo que le ha precedido; no hay tal cosa como un orden teleológico tras el presente. Nos dice Patrick Wotling en el artículo anteriormente citado: “la cultura degradada de los estudios históricos transformados en ciencia, postula la necesidad de objetividad que inhabilita toda mención a la subjetividad de quien enuncia” (2012, p. 180).

Por otra parte, la apelación que realiza Nietzsche en sus *Segundas consideraciones intempestivas*, es una apelación al individuo a comprenderse como singularidad, una apelación vitalista a que el individuo, la persona única, se comprenda como único. Es una apelación a que el individuo no se reduzca a ser parte de lo fáctico, ni se reduzca a estar sometido a una supuesta teleología u orden ontológico invisible en la historia; es una apelación a que la historiografía sólo debiera, como dice el propio Nietzsche, “hablar del ser humano, del ser humano y nada más que del ser humano” (p. 735). ¿Qué significa que un individuo se comprenda como singular a la hora de realizar su praxis? ¿Qué praxis encuentra el individuo una vez ha comprendido el diagnóstico y la apelación que Nietzsche realiza en las *Segundas consideraciones intempestivas*? Por un lado, El diagnóstico que realiza Nietzsche en las *Segundas intempestivas* es parte del rostro negativo del concepto de intempestivo [*Unzeitgemäß*], lo que diagnostican las *Segundas intempestivas* es un concepto de historiografía despersonalizada, objetiva, hecha una ciencia que intenta conocer a la singularidad que es cada ser humano como un producto de lo fáctico y como un sometido a la teleología, hace del ser humano alguien enfermo, raquítico de vitalidad, anorético de vivificación. Como dice el propio Nietzsche en su *Ecce Homo* (2011a), cuando escribe que su objetivo en sus propias *Segundas consideraciones intempestivas* es “presentar al sentido histórico, de que tan orgulloso se presenta nuestro siglo, como una enfermedad, como el índice típico de la descomposición” (p. 743). Por otro lado, de la apelación que realizan las *Segundas intempestivas* sólo hemos dicho una cosa: es una apelación al individuo a comprenderse y vivirse como una singularidad irrepetible. Para hablar más detalladamente de esta apelación, utilizaremos la siguiente sección.

§ La praxis de quien se sabe una singularidad irrepetible

Lo intempestivo es aquello que no calza con lo que debería ser alguien ni con lo que alguien debería hacer. Rosa Parks sentándose en la sección para blancos en el autobús, siendo ella una afrodescendiente, cuando debiese sentarse donde le indicara la ley, es un ejemplo de alguien que actúa intempestivamente, pues tampoco pensó ella en las consecuencias de aquel acto [de haberlas pensado, razonado, probablemente no lo hubiera hecho, dado que hubiera dimensionado las consecuencias]. Romper con esa continuidad que despersonaliza, que homogeniza a cada individuo y lo vuelve una masa entre lo fáctico, es lo intempestivo. Los estudiantes secundarios, en octubre del 2019, hicieron con sus cuerpos aquello inesperado (¡lo intempestivo representa lo inesperado, lo que está fuera del tiempo esperado!) según la ley y según lo que la historia esperaba de ellas y ellos; mover los cuerpos evadiendo la norma, en vez de estirar los brazos de la manera (pre)determinada para que el pasaje sea pagado, los cuerpos se agachan o saltan de manera espontánea e insospechada para todo lo contrario: no pagar. Lo intempestivo marca un antes y un ahora. Ese día, específico, la institucionalidad y la ley se rompieron: los cuerpos que debían hacer un gesto predeterminado en un espacio específico –en el metro subterráneo, ir caminando directo hacia los torniquetes, estirar la mano con la tarjeta bip o el pase TNE y pagar–, hicieron un gesto, un movimiento inesperado, insospechado: quebraron ese tiempo dedicado a tener que ir o volver del trabajo o de los colegios o universidades, y lo hicieron un momento para dedicarlo a lo impresentable e impensable en un tiempo así. El tiempo vuelto quiebre, el espacio vuelto una posibilidad para que el cuerpo se despliegue en búsqueda de la liberación. Ese es de los momentos en que la historia parece ser asaltada por la libertad. Lo intempestivo como aquello irreconciliable con la actualidad, y que, sin embargo, es demasiado actual, pues, como podemos ver en las mismas *Segundas consideraciones intempestivas* (2011), lo intempestivo materializa, le da realidad a esa “atmósfera ahistórica donde se han originado todos los grandes hechos históricos” (p. 700).

Lo intempestivo no es nada especialmente magnífico ni grandioso. No es que Rosa Parks haya hecho todos los trabajos de Hércules; los estudiantes chilenos que evadieron los pasajes del metro no derrotaron, como los dioses griegos, a los Titanes. Lo intempestivo resulta ser un *acto*, nada más que eso, pero un acto que va esencialmente de la mano con el *sujeto que realiza el acto*. El ejemplo que da Nietzsche de un individuo intempestivo en sus *Segundas consideraciones intempestivas* (2011) es el de un enamorado (p. 712), pues él actúa desde sí mismo, sin pensar ni reflexionar sino sólo para

satisfacerse y “vivificar” su propia praxis. El enamorado, ejemplifica Nietzsche, no le interesa nada más que su satisfacción y la propia vitalidad de sus actos. Lo intempestivo es tan simple, pero, al mismo tiempo, tan insospechado para la historia convencional, que es simplemente aquello que busca satisfacer los deseos que hace del humano un humano, que lo potencian y realizan sus potencialidades. Lo intempestivo busca hallar la libertad, la felicidad, el apetito por ser yo mismo. Es la historia crítica la que nos abre la posibilidad de lo intempestivo. Pues como ya dijimos, es la historia crítica la que sospecha del pasado, la que, ante lo fáctico, niega. De esta manera, entendemos, lo intempestivo es una negación y una afirmación; tiene un carácter, como ya hemos dicho, dual: negativo y positivo. Lo intempestivo niega el orden establecido, niega a lo fáctico, y le escupe en la cara a lo que todo esperaba que debías ser tú, sin embargo, también crea lo diferente, lo nuevo. Por un lado, lo intempestivo es el individuo realzándose a sí mismo como singularidad. Por otro lado, lo intempestivo también materializa esa apertura que la forma crítica de historiografía había abierto al mirar con duda, escepticismo e incluso cierta rabia a lo fáctico.

Parte II: Benjamin, lo irrepitable y lo irrecuperable

“La tierra prometida
cumplirá todos los recuerdos”
Joaquín Alliende Luco¹⁸.

§ Aquí estamos: interpretando dónde estoy para saber qué hacer

Esta parte de la investigación está siendo redactada un 4 de septiembre del año 2022. Después de tres años de proceso constituyente, ha triunfado en el plebiscito de salida la opción Rechazo, es decir, se ha rechazado el borrador de nueva Constitución. Esta noche apesta a fracaso. Con más de un 80% de participación del total del padrón electoral, no podemos decir que este rechazo viene de sectores privilegiados: en La Pintana, San Bernardo, Quilicura y otras comunas populares la opción Rechazo se ha impuesto. El pueblo ha rechazado la Constitución. Más allá de la necesidad imperiosa de realizar análisis políticos y sociológicos que logren comprender cómo el pueblo ha rechazado una Constitución que nació directamente de un proceso constituyente que fue consecuencia de la revuelta social, hay que decir, desde ya, desde este 4 de septiembre, que ni la izquierda ha perdido ni la derecha ha ganado: ha sido el pueblo el que pierde. En estos casi doscientos doce años de independencia de Chile, nos damos cuenta que ni la izquierda gana ni la derecha pierde, ni viceversa: sino que es el pueblo es el que siempre pierde.

Por supuesto que, si vamos a Lo Barnechea, a Las Condes o a Vitacura, el Rechazo ganó para mantener aquella “tiranía de lo fáctico” de la que ya hemos hablado. Pero si vamos a Petorca nos damos cuenta que ganó el Rechazo no porque el pueblo no quiera derechos de agua; nos damos cuenta que en San Ramón no ganó el Rechazo para que el narcotráfico siga avanzando o porque a las juventudes del pueblo le guste consumir pasta base o “tussi”; nos damos cuenta que en Lo Espejo no ganó el Rechazo porque a las personas de las comunas más vulnerables del país les guste ser la población con la tasa de suicidios más alta del país o les fascine especialmente las famosas listas de esperas en los Hospitales públicos. El Rechazo en las comunas populares se dio porque ni la política tradicional ni el proceso constituyente institucionalizado tras el plebiscito de entrada del 2020 (en el que, recordemos, el Apruebo ganó por un 78%) lograron satisfacer la rabia y

¹⁸ Arteché, M., Massone, J., Scarpa, R. (Editores). *Antología de poesía chilena*. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello, 1984; p. 229.

la desesperación del pueblo. La campaña de mentiras y retórica del terror de la derecha influyó para que ganara el Rechazo, sí, y mucho. Pero ni la izquierda ni el mundo independiente de la Convención Constituyente supieron cómo darle satisfacción plena a la revuelta de octubre del 2019, a ese malestar en que el pueblo de Chile vive hace más de treinta años. Ese malestar que explotó de manera espontánea y violenta en octubre del 2019, no se vio satisfecho el 4 de septiembre del 2022.

Nadie ha ganado. La derrota sigue siendo del pueblo porque sigue deseando la dignidad y la libertad, y todo sigue igual. Esto sólo nos permite reafirmar, tristemente, que el proceso constituyente es una cosa, la revuelta de octubre otra. La revuelta nunca es institucionalizada porque no ocurre en ningún margen ni criterio: por eso el octubre del 2019 se sentía tan utópico y singular, porque ocurría, como lo dice la palabra “utopía”, en ningún lugar, y, por lo tanto, en ningún tiempo previamente existente. Es en la institucionalización donde comienza la dominación, la mentira, la traición a las propias convicciones, la soberbia de los constituyentes al verse con poder no muy diferente a la soberbia de la derecha de los noventa que se veía con senadores designados, los Rojas Vade fingiendo cáncer, las tías Pikachu haciendo shows no menos denigrantes que Van Rysselberghe llamando “patipelaos” a los profesores en paro el 2019. La institucionalización conlleva necesariamente una jerarquía vertical, y con ella, las diferencias de poder. La institucionalización conlleva la formación de la violencia déspota del latifundista y las violentas reacciones de los constituyentes que, ante el triunfo de la opción Rechazo, trataron de ignorantes o “rotos” a los sectores populares; como las recientes declaraciones de la constituyente Natividad Llanquileo, que tachó, a quienes votaron Rechazo en comunas populares, de “desclasados”, diciendo que “no justifico a las poblas que se creen condominios”¹⁹. Esto causa la institucionalización, el creerse dueño de los criterios morales y de acción, el creerse dueño de la consciencia de los otros. Entre esas declaraciones Llanquileo y la derecha tachando de “estallido delictual” a la revuelta social del 2019, no hay mucha diferencia, pues ambos hablan desde la visualización de que sus déspotas márgenes y criterios institucionales están siendo transgredidos. Tratar al pueblo de desclasado y de roto, creerse con la posición moral, de clase o de poder como para hacerlo, como lo han demostrado diferentes constituyentes, e incluso como podemos ver en las diferentes reacciones de los votantes del apruebo, es

¹⁹ Para poder leer la carta completa de la ex constituyente, diríjase al siguiente link: <https://www.t13.cl/noticia/plebiscito-2022/politica/ex-constituyente-natividad-llanquileo-no-justifico-poblas-se-creen-condominio-05-09-2022>.

sólo respuesta de un proceso institucionalizado que les entregó poder, y que no lo aprovecharon ni para el pueblo ni para Chile, sino para ellos. La institucionalización fue la primera traición a la singularidad de la revuelta; fue una traición perdonable. Lo que no perdonable es pensar que al pueblo le guste sufrir y morir en medio de la miseria y la ignominia.

§ La singularidad violentada y el salvamento

Son estos contextos los perfectos para pensar en Walter Benjamin. Sin embargo, debemos aclarar, no hablaremos de las consecuencias a futuro del triunfo del Rechazo este 4 de septiembre (al menos no directamente), no hablaremos de por qué falló o cuáles fueron los errores del proceso constituyente. Eso sería propio de otro tipo de investigación, de ciencia política, sociología o antropología. Nos situamos aquí, 4 de septiembre, y lo explicitamos, para comprender aquello que estamos perdiendo, y que de no comprenderlo y analizarlo como se debe, se perderá: la revuelta de octubre. ¿Por qué se está perdiendo la revuelta? Porque se ha perdido la singularidad temporal que significa estar en aquel octubre. Ahora estamos, nuevamente, en la historia aparentemente “continua”, aparentemente “coherente”. El recuerdo de la revuelta es salvarla un poco, es salvar aquella esperanza de que otra cosa es posible, un futuro diferente. Pensar en Walter Benjamin en estos momentos es aceptar que el pueblo ha perdido, pero, también, pensar a Benjamin es aprender cómo el pueblo logró aquel momento temporalmente singular mediante su propia praxis. Pensar sus *Tesis sobre el concepto de historia* (2009) en estos momentos es una guía de cómo pensar la urgente necesidad de comprender que sí podemos ser libres, y ejemplo de aquello fue el 18 de octubre del 2019; aunque en estos momentos hablar de libertad sea considerado por muchos como una estupidez idealista.

Las *Tesis* fueron publicadas en 1942, de manera póstuma, pues su redacción se dio entre 1939 y 1940, días antes de la muerte por suicidio de Walter Benjamin, mientras escapaba de la Gestapo. El contexto en que fueron escritas las *Tesis* (la huida de Benjamin del nazismo por su calidad de judío y de su inexorable encierro en algún Campo de Concentración) nos entrega la clave para comprender la intención principal de su texto, a saber, establecer que la violencia política es siempre una violencia contra la singularidad. La política y la institucionalidad para lograr conquistar la historia, para lograr continuidad en la historia, debe aplacar toda singularidad posible. La política y la institucionalidad necesitan ir fundamentando e imponiendo una facticidad: porque la facticidad no está

simplemente dada, sino que es impuesta; la naturaleza simplemente está dada, pero la facticidad debe ir construyéndose con violencia y opresión contra toda singularidad. Tomando esto en consideración, debemos decir que las *Tesis* tienen dos pilares: a) la crítica a la violencia política contra los oprimidos, es decir, contra la singularidad, y, b) el intento de hallar la forma de experimentar(nos en) la historia de manera singular. Al igual que las consideraciones historiográficas nietzscheanas, Benjamin posee un eje teórico y uno práctico: la crítica representada en el punto a), y la praxis representada en el punto b). Veremos, más adelante en esta misma investigación, cuál es específicamente la crítica que realiza Benjamin, y cuál es la praxis que tiene en mente a la hora de redactar su texto.

¿De qué manera Benjamin logra que los puntos a) y b) estén unidos en una propuesta coherente de historiografía que realce el lugar de la singularidad? Michael Löwy en su texto *Walter Benjamin: Aviso de incendio* (2003) logra darnos la clave: “la asociación paradójica, la exposición de la tensión” (p. 47); en la filosofía de Walter Benjamin veremos que están tensionados los conceptos: vacío/lleño, tiempo-ahora/tiempo homogéneo, dominación/redención. Esto quiere decir que Benjamin entenderá por historia [*Geschichte*] el despliegue de tensiones, que sólo podrán ser resueltas en momentos puntuales de la historia misma. Para comprender más esta concepción de la historia [*Geschichte*], ahondemos en los puntos a) y b) ya mencionados como los pilares de las *Tesis* (2009), y, de esta manera, en los párrafos siguientes podremos entender mejor por qué las consideraciones historiográficas benjaminianas resultan, primero, tan necesarias de ser estudiadas en el Chile de hoy, y, segundo, por qué son tan complementarias con las consideraciones historiográficas nietzscheanas. Comencemos explicando el punto a).

A) La violencia contra la singularidad

Benjamin es un pensador de la experiencia pura, de la singularidad explicitada; como diría un buen amigo del propio Walter Benjamin: “su pensamiento se subleva contra la mentira de que el hombre y la humanidad se funden en sí mismos y de que ellos surjan un absoluto [...]. Por eso la filosofía de Benjamin suscita tanto terror cuanto felicidad promete” (Adorno, T. 1962, p. 252). Las consideraciones historiográficas de Benjamin están impregnadas de estas consideraciones, de este intento de no subyugar nada ni a nadie a un concepto como si su esencia estuviera prestada o desgajada de sí. Es en *La obra de los pasajes* (2009) en que Walter Benjamin nos dice: “acerca del concepto de

salvamento [*Rettung*]²⁰: el viento del absoluto en el velamen del concepto. (El principio del viento es lo cíclico.) La posición del velamen es lo relativo” (p. 112); ¿de qué hay que salvar los fenómenos? Del absoluto, de su conceptualización²¹. Porque experimentar a los fenómenos de manera pura, es entenderlos como algo singular, *únicos e irrepetibles*. La conceptualización subyuga a los fenómenos tal como la historia a la singularidad.

Imagina, lector, pudiésemos recordar todos los rostros que vemos al caminar en cualquier calle: es aquello lo más cercano al proyecto historiográfico benjaminiano. La experiencia singular, entender puramente algo, está excelentemente retratado en las *Tesis sobre el concepto de historia* (2009), cuando Benjamin nos dice que “la verdadera imagen del pasado pasa fugazmente. Sólo como imagen que relampaguea en el instante de su cognoscibilidad para no ser vista ya más, puede el pasado ser aferrado” (p. 41). La experiencia singular guarda relación profunda con la temporalidad, experimentar, vivir algo de manera pura es comprenderlo en el ahora, en el instante presente [*Jetztzeit*] (que siempre es irre recuperable, que siempre que llega ya se va). La imagen “relampagueante” tiene una fuerte relación con el instante [*Jetztzeit*], pues, es el instante esa imagen “relampagueante”. ¿Qué significa el tiempo presente, el *Jetztzeit*, para Walter Benjamin? Los acercamientos que Benjamin realiza a la temporalidad lo veremos más adelante, aunque, por ahora, podemos decir que la importancia del presente, del *Jetztzeit*, proviene de su capacidad de realizar una ruptura histórica. La experiencia pura viene, como nos lo recuerda Benjamin en sus *Tesis* (2009), de la posibilidad de captar una praxis específica, aquella praxis política que “hace saltar al continuum de la historia”, y que “le es peculiar a las clases revolucionarias en el instante de su acción” (p. 49). Experimentar la singularidad de un instante [*Jetztzeit*] significa captar la ruptura que una “clase revolucionaria”, en el momento en que lleva a cabo la praxis que le es propia, hace con respecto a la continuidad temporal. ¿Cuál es la clase revolucionaria de la que nos habla Benjamin? ¿Cuál es esa praxis que le es propia que y que permita esa imagen

²⁰ Esta palabra entre corchetes fue puesta por nosotros.

²¹ En la nota al pie número cincuentatrés del texto *La dialéctica en suspenso: Fragmentos sobre la Historia* (2009), Pablo Oyarzún, traductor del texto, nos explica a propósito del fragmento ya citado de *La obra de los pasajes*, que es un fragmento en que “el motivo que aquí está en juego [...] es la *tà phainómena sózein*, ‘salvar a los fenómenos’, el tema platónico que, dentro de la obra de Benjamin, hace su primera aparición temática en el Origen del drama barroco alemán (1925)” (p. 112). Lo que quiere marcar Oyarzún es que el tema del salvamento de los fenómenos tiene una larga data en la obra benjaminiana, y marca un tema importante: los fenómenos deben ser salvados, rescatados; pareciera que una de las principales pretensiones de Benjamin es evitar que ningún fenómeno sea esclavizado por una conceptualización, tal como ningún oprimido debe estar sometido a ninguna tiranía, ni ningún momento histórico debe estar subyugado a ninguna aparente “linealidad” histórica.

“relampagueante”? ¿Qué relación tiene esta praxis, que le es peculiar a la “clase revolucionaria”, con la historia y la historiografía? Estas preguntas las responderemos en los párrafos siguientes.

B) Experimentar un fenómeno es vivirlo como irrecuperable e irrepetible

¿Qué significa experimentar a alguien o algo sin respetar su singularidad? Experimentar algo sin respetar su singularidad es la forma más cruenta de violencia política. Leemos en *La obra de los pasajes* (2009): “¿De qué son salvados los fenómenos? No solamente, y no tanto del desprestigio y el desprecio en que han caído, sino más bien de la catástrofe, tal como la exhibe muy a menudo un modo determinado de su transmisión [...]. –Hay una tradición que es catástrofe” (p. 113). Dejar que el absoluto, que la conceptualización subsuma a los fenómenos es someterlos a una tiranía: a la tiranía de, y esta palabra la utiliza el propio Benjamin en sus *Tesis* (2009), “la barbarie” (p. 43). Es esta palabra la que nos permite hacer un puente entre el punto a) y este punto b). La barbarie es considerada por Walter Benjamin como sinónimo de cultura²². La catástrofe de la que debemos salvar a los fenómenos es la cultura que se transmite de una determinada manera: a la manera de ocultar y olvidar a quienes están detrás de los productos culturales, dejando como anónimos a aquellos que han sufrido para que las cosas sean como son. Es decir, la “barbarie” es la cultura transmitida sin salvar a nadie, salvo a los dominadores; nos dice el propio Benjamin en su *Tesis* (2009): “todos aquellos que se hicieron de la victoria [...] marchan en el cortejo triunfal de los dominadores de hoy, que avanza por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo. Y como ha sido

²² El propio Walter Benjamin, en su texto de juventud, *Para una crítica de la violencia* (2001), nos dice que la violencia tanto física como simbólica sirve como “fundadora” y/o “conservadora”; entendiendo a la violencia fundadora como aquella que “pide la acreditación en la victoria” y la violencia conservadora como aquella que se “somete a la limitación de no fijar nuevos fines; es un medio” (p. 32). Es decir, todo aquello que nos parece a nosotros lo que podríamos llamar “tradición” o “herencia” o “cultura” no es más que una violencia contra-algunos, una violencia que se ejecuta para mantener a la facticidad legitimada e imponiéndose ante cualquier singularidad. La facticidad, el “continuum”, está hecho exclusivamente a partir de la “violencia conservadora”, mientras que la “violencia fundadora” es aquella violencia aparentemente rupturista, pero que sólo tiene como fin imponer márgenes y criterios para una facticidad nueva cuando un grupo más poderoso que el anterior quiere establecer su propio poderío.

Nos dice Benjamin: “Pero estas dos formas de violencia [la fundadora y la conservadora] se hacen presentes en aun otra institución del Estado, y en una combinación todavía mucho más antinatural que en el caso de la pena de muerte y amalgamadas de forma [...] monstruosa: esta institución es la policía” (2001, p. 33). No basta, por tanto, con la violencia que funde y mantenga vivo al mito y a la cultura misma, sino que hace falta el ejercicio cruel contra todo aquello que busque su propia libertad. La legitimación de la violencia estriba en que esta violencia sirva como medio para mantener el orden establecido, para que la cultura no deba verse enfrentada a los subversivos. La cultura debe ser defendida con crueldad, porque su fundación siempre emerge ahí de la violencia, que en su forma institucionalizada llamamos cultura, Estado, policía, y, lo que nos atañe en esta investigación: Historia. Tal como subyugamos los fenómenos a los conceptos, la cultura y la Historia subyuga la singularidad al “continuum”.

siempre la costumbre, el botín de guerra es conducido también en el cortejo triunfal” (p. 43). Es el dolor de los oprimidos lo que está detrás de lo que es conocido como cultura. Esa desesperación, ese dolor de los oprimidos ha sido enmudecido por el sonido del festejo de aquellos que celebran haber sido los que la historia recuerda. Detrás cualquier celebración inmoral, excesiva y desmedida de la burguesía chilena de fines del siglo XIX o de principios del XX, están detrás los huesos rotos de los mineros chilenos, las “chinas” violadas por los dueños de fundo, los niños muertos de hambre. La “barbarie”, la “catástrofe”, comienza ahí donde haya un solo fenómeno no-salvado. Nos dice Adorno sobre la filosofía benjaminiana: “la filosofía de Walter Benjamin comprende que mientras haya un mendigo habrá mito” (1962, p. 250): entendiendo al “mito” como una producción cultural, como un elemento cultural que intenta justificar y legitimar al dolor de aquellos oprimidos. La opresión contra la clase obrera chilena, se basó en el “mito” del supuesto proceso de Independencia de Chile, y la “producción cultural” posterior al 18 de septiembre de 1810; se legitimó y justificó la violencia histórica contra el pueblo de Chile y los pueblos originarios a partir de una narrativa que supuestamente le pertenecía a todos y todos, pero que, en realidad, sólo les pertenecía a algunos.

Cualquiera que comprenda que aquello llamado “producto cultural”, cualquiera que comprenda cuánto fue dejado de lado, cuánta singularidad fue perdida y sacrificada por ese violento “mito” llamado “cultura”, comprenderá la rabia y malestar del pueblo. Nos dice Walter Benjamin: “todos deben su existencia [los productos culturales] no sólo a la fatiga de los grandes genios que los crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie”²³ (2009, p. 43). La violencia política, es decir, subyugar la singularidad a la “barbarie”, esclavizarla a la “catástrofe”, como ya hemos visto, consiste justamente en no salvar aquella singularidad que grita enmudecida detrás de los “productos culturales”. Pero salvar la singularidad no es conceptualizarla y abstraerlas en, por ejemplo, el concepto “revolución”: sino que consiste en comprender la huelga de la carne en Chile en 1905 que tuvo como consecuencia la matanza a obreros de la carne en Santiago; consiste en comprender las huelgas que desembocaron en la matanza de Santa María de Iquique en 1907; en comprender la revolución de la chaucha en 1949 o en comprender las huelgas feministas el año 2019. Salvar [*Rettung*] la singularidad consiste en entender

²³ Los paréntesis corchetes son nuestros.

el instante [*Jetztzeit*] en que los oprimidos logran desatar, hacer estallar a la historia [*Geschichte*].

Ya caracterizados brevemente los dos presupuestos de las *Tesis* (2009) benjaminiana, a saber, a) la crítica a la violencia política contra los oprimidos, y, b) el intento de hallar la forma de experimentar(nos en) la historia de manera singular, podemos explicar la relación que Benjamin establece entre historiografía y praxis.

§ La historiografía de los oprimidos: cómo estudiar los fragmentos benjaminianos

La historiografía de Benjamin tiene como principal proyecto la praxis revolucionaria de los oprimidos, de todos aquellos silenciados para la elaboración de los “productos” y “narrativa” culturales; si bien Benjamin tenía en mente que “la clase revolucionaria”, en realidad la historiografía de los oprimidos benjaminiana podría aplicarse también a mujeres, afrodescendientes, mestizos, pueblos originarios, comunidad LGBTQ+, etc. ¿Qué entiende Benjamin por praxis, y qué entiende por algo revolucionario? Estas preguntas son las que debemos intentar responder en esta parte de la investigación. No podemos, por temas de espacio, tiempo y síntesis, realizar un estudio completo, punto por punto, de las *Tesis* (2009); las tesis que específicamente utilizaremos para comprender el proyecto de relación entre historiografía y praxis serán la tesis III, V, IX XII, XIV, XV y XVII. La elección de estas tesis específicas es porque en ellas está caracterizada: a) la función del historiador, b) el objeto y la metodología de la historiografía, c) la importancia esencial de la relación historiografía y praxis, d) la crítica a las historiografías convencionales, y, e) la praxis revolucionaria como la experiencia destructora y creadora del *Jetztzeit*.

§ Historiografía como praxis: Manuel Rodríguez sigue cabalgando en las barricadas de hoy

Nuestro análisis comienza con la tesis XII, una tesis esencial para esta investigación, pues nos ayuda a comprender la constelación que intenta construir Benjamin: la unión entre historiografía y praxis. Para realizar esta constelación, Benjamin une elementos que, a simple vista, no entendemos por qué están unidos aquí. En la misma tesis, Benjamin une a Nietzsche y al movimiento Espartaquista. ¿Qué tendría que ver un filósofo alemán del siglo XIX, caracterizado por darle primacía a la individualidad, con característica elitistas, con un movimiento marxista de principios del siglo XX, que

reivindica la memoria de un esclavo romano? El aspecto común es, como nos indica Michael Löwy, que tanto la propuesta historiográfica nietzscheana como el proyecto Espartaco, consideran que “la historia –en el sentido de historiografía– no debe ser un lujo, un paseo ocioso, un asunto de curiosidad arqueológica, sino servir al presente” (p. 126). Por eso, en el proyecto benjaminiano, tiene pleno sentido usar como epígrafe las primeras palabras de las *Segundas intempestivas* (2011), “necesitamos de la historiografía, pero la necesitamos de otra manera a como la necesita el holgazán ocioso en los jardines del saber” (p. 695), mientras en la misma tesis XII se reivindica la memoria de un esclavo, pues es precisamente ese esclavo quien realiza el proyecto historiográfico de “vivificación de la vida”. La “vivificación de la vida” de la propuesta historiográfica benjaminiana es la reivindicación de la memoria de aquellos que lucharon por su libertad, de aquellos que lucharon en el intento de ser “la clase vengadora que lleva a su fin la obra de la liberación en nombre de tantas generaciones de vencidos” (Benjamin, W. 2009, p. 47); ese intento de “*liberación*” es, como nos lo explica Benjamin en sus *Tesis* (2009) “la consciencia que tuvo la liga Espartaquista” (p. 47). El movimiento revolucionario-marxista de Rosa Luxemburgo, de la Alemania de principios del siglo XX, comprendió que el instante [*Jetztzeit*] de la revolución no sólo es una apertura al futuro, sino también una reivindicación de los vencidos en el pasado.

La reivindicación del nombre de Espartaco es tomar consciencia de que, a la hora de mirar a la historia, lo que hay que mirar es una determinada praxis: la praxis de aquellos que, siendo oprimidos y teniendo todo en su contra, intentaron buscar *su* libertad²⁴. Como nos indica Adorno, cuando se refiere a la filosofía de Benjamin: “su filosofía adensa en la experiencia para que se le dé la esperanza. Pero ésta no se aparece sino como quebrada” (1962, p. 258). Nos advierten estas palabras de Adorno que la filosofía de Walter Benjamin tiene un componente esencialmente práctico, pues una de sus finalidades, es la realización de la esperanza: y la realización de la esperanza de la libertad se consigue solo mediante la praxis humana. ¿Cuál es la esperanza de la filosofía de Benjamin? Nos la advierte el propio Adorno: “la reconciliación”, que se consigue siempre en “otro tiempo” (1962, p. 259). La reconciliación es el fin de la contradicción, el fin de las tensiones, y es esa la libertad que busca la praxis revolucionaria de los oprimidos. La revolución sexual

²⁴ Esta consciencia es, como lo indica el mismo Löwy, “la consciencia histórica del proletariado moderno como herederos de los esclavos insurrectos contra el Imperio Romano” (2003, p. 132): es hacer de la memoria histórica un motivo de praxis revolucionaria.

de los sesenta no se llevó a cabo para prohibir el conservadurismo sexual, sino para que el conservadurismo sexual no oprima otras formas de vivir la sexualidad; la lucha feminista por el aborto tampoco se da para imponerle a mujeres provida que aborten, sino para que las elites provida no impongan el tener que vivir un embarazo no deseado; las revueltas de los trabajadores nunca se da para ser ellos unos tiranos (o esa nunca es la intención original), sino para conseguir la libertad²⁵.

Leamos las primeras palabras de la tesis XII: “el sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida, que lucha” (2009, p. 47). En estas primeras palabras, vemos un intento de Benjamin por retomar, en medio del nazismo, el proyecto historiográfico de Nietzsche, símbolo en esos momentos del Partido Nacionalsocialista. No porque Benjamin haya creído que Nietzsche era un marxista, ni siquiera un autor de izquierdas; sino porque Benjamin entendía que Nietzsche admiraba aquella lucha del individuo por su libertad, por no ser sometido a la “tiranía de lo fáctico”. “La clase oprimida que lucha” es siempre una lucha contra lo fáctico: lo fáctico vuelto historia es la opresión del “continuum”. La historiografía debe encargarse de un momento incendiario, subversivo: la historiografía debe recordar los intentos prácticos y concretos en la lucha por la libertad propia. ¿Y por qué la historiografía y su relación con la praxis se nutre, más bien, del recuerdo y no solo de la proyección al futuro? Como indica Benjamin, la historiografía que intente entablar alguna relación con la praxis “se nutre de la imagen de los antepasados esclavizados y no de la imagen de los nietos liberados” (2009, p. 57). La primera razón está en que la lucha del oprimidos por encontrar su libertad es una lucha que tiene todo en su contra: es una lucha que tiene todas las de perder, y, aun así, es una lucha que busca su realización: es pura esperanza. Como dice el propio Löwy: “la

²⁵ La esperanza de la historiografía benjaminiana es conseguir la libertad, pero que, como nos dice el propio Benjamin en su *Fragmento teológico-político* (2009): “Sólo el Mesías mismo consuma todo acontecer histórico, y en este sentido: sólo y primeramente él libera [*Erlösen*], consuma, crea la relación de ese [acontecer] con lo mesiánico mismo [...]. Por eso el Reino de Dios no es el telos de la *dynamis* histórica; no puede ser puesto como meta. Históricamente visto, no es meta, sino fin [*Ende*]” (p. 141). Esto quiere decir que, mientras el Mesías no llegue, la esperanza de la libertad aún está sin llegar, está “quebrada”, aún no se ha realizado; el humano por sí mismo no podrá resolver todas las contradicciones para siempre, sino que sólo puede realizar la esperanza por un momento, como una imagen “relampagueante” (o acaso imagen intempestiva): la imagen de la revolución. El *Jetztzeit* es el instante, el segundo, ese momento irrecuperable, en que la esperanza de la libertad parece realizarse. La revolución es una imagen de shock en que parece todo reconciliarse en la destrucción de “lo mismo”, dando pie al nacimiento de *lo distinto*. Como nos dice Adorno, si compramos el instante de la revolución con la actualidad fáctica “se revela violentamente el abismo que existe entre ese estadio [el estadio de la libertad, de la reconciliación de las contradicciones] y lo actualmente existente”, y esto nos da a entender que “el precio de la esperanza es la vida” (1962, p. 258). Lo que se pone en juego en el instante revolucionario son los ideales éticos y espirituales que se desean realizar; el instante revolucionario apuesta a que aquellos ideales ético-espirituales, resumidos en la libertad humana, se cumplirán, y lo que está apostado es la vida de los revolucionarios o de los revoltosos.

memoria [...] de los vencidos se distingue de los diversos panteones estatales a la gloria de los héroes de la patria [...] porque, según el criterio de Benjamin, su alcance subversivo radica exclusivamente en el hecho de que no se instrumenta al servicio de ningún poder” (2003, p. 131).

La intención de la lucha de los oprimidos del pasado por conseguir su libertad es una intención pura, que no busca el poder, no busca dominar ni esclavizar al que le oprime; es una intención que sólo busca la libertad propia que acaba con todos los desgarros. Por esta razón es que la historiografía debe funcionar como “rememoración”²⁶ de los actos revolucionarios de los oprimidos, pues así tenemos también una guía práctica de cómo suspender el tiempo histórico del “continuum”. Esta libertad propia que busca la revolución, esta libertad que acabaría con las contradicciones, es conseguida mediante, como nos indica Löwy, “la fuerza explosiva, mesiánica, revolucionaria [...]” (2003, p. 52). Esta explosiva fuerza mesiánica la encontramos ya en un texto del joven Benjamin, el ya citado *Para una crítica de la violencia* (2001), en el que encontramos a la fuerza revolucionaria denominada “violencia divina”, directamente contraria a la “violencia mítica” (p.41). En este texto, Benjamin nos dice: “[...] la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora [...], la divina es redentora” (p. 42). La libertad de “la clase oprimida que lucha” arrasa con todo, por tanto, es una ruptura total, no es una transgresión; no es algo que amplíe fronteras o límites, sino algo que las rompe totalmente con cualquier frontera o límite²⁷. Por eso, el instante revolucionario es destructivo, pero también es creador en tanto su carácter redentor. Para conquistar la libertad propia, el oprimido debe destruir; para conquistar la libertad propia, debe, como dice Benjamin en sus *Tesis* (2009), utilizar aquella “débil fuerza mesiánica” (p. 42). Esta débil fuerza mesiánica es poder hacerle justicia a los oprimidos del pasado²⁸. Por eso

²⁶ La palabra en alemán que utiliza Benjamin cuando los traductores hablan de la “rememoración” es la palabra *Eingedenken*. Nos recuerda Löwy que este vocablo Benjamin lo toma prestado de la teología judía, y, en Benjamin, el concepto hace referencia al “recuerdo de los oprimidos y de los vencidos; es mirarlos a los ojos y reconocerlos como libres, porque es la única manera de hacer un poco de justicia” (2003, p. 63).

²⁷ Fue Jacques Derrida un gran intérprete de lo que Benjamin entendía por “violencia divina”, pues en la segunda parte de su texto *Fuerza de ley* (2008), Derrida nos explica que la “violencia divina” “en vez de establecer límites y fronteras, los anula” (II, p.127). Por lo tanto, la historiografía que se encarga de estudiar la praxis de “la clase oprimida que lucha” debe entender, primero, a “este fenómeno que pende sobre el vacío” (2008, p. 99) tal como describió Derrida al fenómeno de la “violencia divina”, y, segundo, cuál es el futuro que abre la “violencia divina” al arrasar con todo límite previo.

²⁸ Esta “débil fuerza mesiánica” es lo que Benjamin llama “redención” (2009, p. 42); utilizando el concepto alemán *Erölsung*. Esta redención es lo que corresponde tanto a la praxis historiográfica como a la praxis político-revolucionaria; nos dice Michael Löwy que “la redención exige la rememoración íntegra del

Benjamin nos dice que, una vez llegamos al mundo, y estamos incrustados en nuestra actualidad, “el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos [a nosotros]. Reclamamos que no se satisfacen fácilmente [...]”²⁹ (2001, p. 42). Responder a los reclamos de nuestros antepasados siempre involucra una “violencia divina”, es decir, el arrasar con los límites históricos: pues la libertad siempre es contra-histórica, la libertad siempre es *la diferencia* saliendo a relucir; aquella diferencia que está en constante pugna y contradicción contra *lo mismo*, lo repetido, el retorno de la misma dominación con diferentes formas. Conquistar la libertad es la batalla desgarradora por experimentarnos a nosotros mismos como irrecuperables, en medio de una historia [*Geschichte*] tensionada.

El hecho de que sea la “clase oprimida que lucha” el objeto del estudio historiográfico nos da un doble ejemplo: a) el qué buscar y, b) el cómo actuar para hallar lo buscado. Para entender, sin embargo, qué buscar y cómo actuar, debemos realizar unas consideraciones a propósito del tiempo histórico: pues si la revolución es la interrupción y la suspensión del tiempo histórico, debemos entender qué está interrumpiendo y suspendiendo la revolución. Desde ya, debemos comprender que el ejemplo que nos otorga “la clase oprimida que lucha” es un ejemplo intempestivo; un ejemplo de una praxis que no se adecuaba al tiempo en que se dio: una praxis a destiempo, una praxis que no tiene un tiempo histórico que se le adecúe, pues la praxis de la lucha por la libertad no se adecuaba a la historia, sino que es la praxis intenta darle un nuevo, un diferente rumbo a la historia.

§ La historiografía y el tiempo histórico: se asoma el Mesías en un solo segundo

El tiempo histórico es lo que Benjamin, en la tesis XV llama “*continuum*” (2009, p. 48), es decir, lo que continúa, ¿qué continúa? *Lo mismo; lo repetido*. Lo que se repite siempre es la dominación, que se vuelve histórica cuando la “barbarie” comienza a aplastar y coartar cualquier expresión espontánea de la individualidad singular, y vuelve aquel aplastamiento y aquella dominación en expresión cultural, en forma de Estado,

pasado, sin distinguir entre los acontecimientos o los individuos ‘grandes’ o ‘pequeños’. Mientras se olviden los sufrimientos de un solo ser humano, no podrá haber liberación” (p. 64). La fuerza mesiánica siempre es débil porque es el oprimido, el que tiene la Historia entera en su contra, quien debe recordar y actuar; y tanto el recuerdo como la praxis que deben realizar son prometeicas (en el mejor sentido de esta palabra). La “redención” es, por tanto, una praxis reivindicativa, como lo sería la praxis de la Liga Espartaquista: es la praxis revolucionaria que tiene la consciencia de que lo que está liberando es a los ya vencidos; la “redención” es conmemorar con revueltas cada 11 de septiembre, pues si se conmemora, es por el recuerdo de todo el pueblo acuchillado.

²⁹ Los paréntesis corchete son nuestros.

mito, cultura, arte, instituciones, policía, economía³⁰. Por eso las revueltas y las revoluciones estallan, pues son años de indignación, rabia y resentimiento que se acumulan; son las revueltas y revoluciones en que los dominados puede, por fin, hacer su *propia* historia, y es entendiendo eso que leemos en las *Tesis* (2009): “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el que está lleno de tiempo-ahora” (p. 56). Este “tiempo-ahora”³¹ es el *punto* en que ocurre la revolución. En la tesis XVI Benjamin nos dice que el materialista histórico que recuerda el momento de la revolución entabla “con éste [el *Jetztzeit*] una experiencia [...] que es única”³² (2009, p. 50); tan única, tan singular es esta experiencia que es imposible subyugarla al “continuum histórico”, pues, como nos dice Michael Löwy (2003), el *Jetztzeit* es un “explosivo momento mesiánico” (p. 52): no se puede hacer parte de la historia un momento que es esencialmente dinamita. La revolución parece ser un punto “monádico” como lo indica Pablo Oyarzún en su Prólogo al libro *La dialéctica en suspenso* (2009), pues, “el instante de la experiencia [...], que rompe de antemano su articulación categorial, [...] convierte lo que habría sido el campo de continuo de despliegue del sujeto en encrucijada del riesgo inevitable” (p. 14); el carácter “monádico” de la revolución se explica a partir de que el *Jetztzeit* no responde a ninguna categoría histórica previa³³. La revolución es un instante desgajado de la dominación,

³⁰ Acudiendo al artículo ya citado de Natalia Taccetta *Lecturas a contrapelo y un concepto de Historia útil para la vida* (2021) entendemos mejor este punto. Taccetta nos dice que un punto esencial de encuentro entre Nietzsche y Benjamin es que para ambos desafiar la concepción convencional de la Historia es una posibilidad de adquirir un “conocimiento orientado a la acción, de forma tal que quede abierta la posibilidad de una posición creativa ante el tiempo histórico” (p. 102). En ambos, como ya hemos visto en Nietzsche y estamos exponiendo ahora en Benjamin, la espontaneidad guarda relación con las expresiones de la búsqueda de la libertad, que son, históricamente, aplastadas para que la tradición, el mito, el Estado, etc., se perpetúen. El tiempo histórico es la no-espontaneidad, lo no-singular; como nos dice Benjamin en su tesis XIII, el tiempo histórico es un tiempo “homogéneo y vacío” (2009, p. 56): un tiempo en que cada momento es igual al anterior y en que cada contenido de cada segundo es intrascendente e insignificante.

³¹ Entre el concepto ya citado del texto *Para una crítica de la violencia* “violencia divina” y el concepto de “tiempo-ahora” de las *Tesis* hay un claro paralelo, y esta investigación los considerará como conceptos afines, por no decir sinónimos. Ambos conceptos hacen alusión al momento en que la continuidad de la Historia parece ser rota por la praxis de los oprimidos, una praxis que es mesiánica; así, la “violencia divina” rompe con la “violencia mítica”, y el “tiempo-ahora” rompe con el “continuum”. Cuando Derrida, en su texto *Fuerza de ley* (2008), describe las características de la “violencia divina”, también está enumerando las características del *Jetztzeit*; leamos lo que escribe el propio Derrida, cuando nos dice que la “violencia divina”, “en vez de fundar derecho, lo destruye. [...] En lugar de indicar a la vez la falta y la expiación, expía. En lugar de amenazar, golpea. Y, sobre todo, y esto es lo esencial, hace morir y aniquila, sin efusión de sangre” (p. 128). Estas características nombradas son válidas tanto para la “violencia divina” como para el *Jetztzeit*.

³² El paréntesis corchete es nuestro.

³³ Derrida, en su texto ya citado, nos dice que la “violencia divina” (es decir, del “tiempo-ahora” que es producto de la praxis de la “clase oprimida que lucha”) posee en su naturaleza misma una “inteligibilidad o [...] interpretabilidad [...]” que “sólo podrá producir las el porvenir” (p. 94). Estas palabras se explican porque la “violencia divina” arrasa con toda interpretabilidad o criterio de entendimiento previo a ella, por tanto, hay que crear una “inteligibilidad” e “interpretabilidad” propia para los momentos en que la

completamente libre de la “tiranía de lo fáctico”. La revolución siempre es un momento mesiánico, en tanto que redime al pasado por medio de la rememoración y destruye al “continuum” con la revolución. Es por esto que no podemos separar teología de política en Walter Benjamin³⁴.

El *Jetztzeit*, como nos indica Benjamin en su tesis XV, “le es peculiar a la clase revolucionaria en el instante de su acción” (2009, p. 49): es decir, la temporalidad de la revolución le pertenece a los oprimidos. El “continuum histórico” no les pertenece a aquellos que sufren y han sufrido (no “que sufrieron”, pues el dolor de los oprimidos nunca deja de cesar: es un triste gerundio siempre ocurriendo) sino a aquellos que festejan y celebran el hecho de que la historia les pertenezca. En este sentido, podemos decir que el *Jetztzeit* es la forma en que la clase oprimida “hace historia”: no le pertenece a la clase oprimida lo fáctico, sino que le pertenece la lucha por construir algo propio, y algo propio siempre es algo diferente. El *Jetztzeit*, es decir, el “*tiempo-ahora*”, es una suspensión: es apuntar y disparar contra los relojes para la creación de un nuevo tiempo, mesiánico³⁵. La praxis historiográfica debe encargarse, entonces, de reconstruir la historia a partir de aquellos momentos revolucionarios: por eso la historia, nos dice Benjamin, es un “objeto

“violencia divina” se lleva a cabo espontánea y revolucionariamente. El hecho de citar este texto de Derrida es para dar a entender que la historiografía que estudia la praxis de “la clase oprimida”, se encargará de estudiar una praxis que es tan singular e irreplicable, que este tipo de historiografía debe ir elaborando los criterios de “inteligibilidad” e “interpretabilidad” propios de cada momento estudiado. El momento revolucionario, o revoltoso, es decir, la praxis propia de “la clase oprimida que lucha”, en el momento en que sucede, es “ininteligible”, pues el momento en que sucede, aún vemos, oímos, tocamos, hablamos, pensamos y actuamos “con los criterios que están siendo destruidos” (2008, p. 95).

³⁴ No podemos separar teología de política en Benjamin. Tampoco podemos considerar que el elemento político o el elemento mesiánico esté supeditado al otro. A propósito de esto, Benjamin nos habla en sus *Tesis* (2009) que había un “autómata construido de manera tal, que, a cada movimiento de un jugador de ajedrez, respondía con otro, que le aseguraba el triunfo en la partida”, pero que, en realidad, era controlado por un “un enano jorobado que era un maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles” (p. 39). Nos explica Michael Löwy que entre el autómata (que representa al materialismo histórico) y el enano jorobado (que representa a la teología): “hay una complementariedad dialéctica [...]: la teología y el materialismo histórico [...] son a la vez mutuamente amo y servidor, se necesitan uno a otro” (2003, p. 52). La teología siempre está presente en las consideraciones políticas benjaminianas, y es siempre esencial recordar esta complementariedad; pues la praxis historiográfica es una praxis que Benjamin concibe como profundamente teologizada. La presencia del Mesías en las *Tesis* tiene como función marcar dos puntos: a) las tensiones históricas no las pude resolver ni reconciliar el ser humano, es decir, mientras exista Historia humana, existirán contradicciones, y, b) el instante revolucionario tiene características mesiánicas porque, al igual que el Mesías, el tiempo y el espacio del *Jetztzeit* no tienen ninguna comparación ni criterios interpretativos previos, cada momento revolucionario es diferente a otro y único por sí mismo, al igual que el Mesías es único y es radicalmente “otro”.

³⁵ Tal como ocurrió, y esto lo recuerda Benjamin, en la comuna de París: “Todavía durante la Revolución de Julio se registró un episodio que mostraba a esa conciencia saliendo por sus fueros. Cuando cayó la noche del primer día de combate ocurrió que, en muchos lugares de París [...], hubo disparos contra los relojes de las torres” (2009, p. 49). El “*tiempo-ahora*” tiene un carácter dual: destructivo y constructivo; en el instante en que se realiza, simplemente arrasa, simplemente destruye, pero queda la espontaneidad, queda ese niño capaz de jugar con los desechos y las ruinas que quedan.

de construcción”: pues, a) la historia *se hace* (no es algo dado; confundir la historia con lo fáctico es simplemente subyugar cada individualidad a un vacío concepto de “historia”) y, b) la historiografía reconstruye la historia como si ésta fuese una tensión constante entre el “tiempo homogéneo y vacío” y el tiempo del peligro de la revolución. Es decir, la construcción histórica, tanto en la praxis política como en la praxis historiográfica, es la producción de “imágenes de shock” (2009, p. 50). El shock que produce la revolución es tan singular que entendemos su carácter de irrepetible. Pues la revolución permite un levantamiento en que lo impensable puede darse y lo impresentable puede mostrarse. Una revuelta permite que los pechos femeninos, comúnmente considerados “obscenos” u objeto exclusivo de placer sexual masculino, se muestren como reivindicación de la autonomía de los cuerpos femeninos (como lo vimos el año 2018 durante las huelgas feministas); la revuelta permite que las comunidades de disidencias sexuales muestren su sexualidad y afecto, considerada “rara” o “inmorales”, en público y libremente; la revuelta permite que la ley humana, aquella que no es justa pues castiga y culpabiliza, sea rota y quemada³⁶.

§ Praxis historiográfica: salvar lo irrecuperable

Que la historia sea un “objeto de construcción” nos presenta a la historia como montaje, es decir, la historiografía debe encargarse de ir construyendo su propio concepto de historia [*Geschichte*], una historia cuyo motor de despliegue son las tensiones surgidas a partir de la dominación. Por lo tanto, según hemos expuesto, de lo que se debe encargarse de estudiar la historiografía que comprende que la historia es un “objeto de construcción”, son los momentos en que los oprimidos (se) viven (en) el peligro. La historiografía debe

³⁶ En este sentido, sería pertinente recordar otro texto de juventud de Benjamin, *El origen del Trauerspiel alemán* (1990). Texto en que Walter Benjamin, usando las características del drama barroco alemán, un género considerado menor en la literatura alemana, busca hablar de: a) la singularidad histórica como una, empleando un vocablo del propio Benjamin, “constelación” (1990, p. 13), y, b) hablar del poder y sus expresiones históricas. Es en este contexto, Benjamin explica diferentes elementos narrativos del drama barroco alemán, como la corte, los símbolos de la monarquía, los coros, y, se detiene especialmente en la imagen del rey tiránico. Con este rey tiránico, capaz de la violencia física y que en sí acumula el poder total, Walter Benjamin nos establece un paralelo con el “Espíritu” (p. 78), es decir, con la divinidad. Es aquí donde Benjamin nos dice que el Espíritu, la divinidad “se muestra al exterior bajo la forma del poder, y a la facultad de ese poderse determina en acto como la facultad de ejercer la dictadura. El espíritu es dictadura. Recíprocamente, la dictadura, que es la esencia del poder como violencia, tiene una esencia espiritual” (1990, p. 79). De esta manera, cuando hablamos de ley, cuando hablamos de las estructuras de derecho institucionalizadas, nos damos cuenta que jamás serán justas en cuanto castigan, en cuanto son violentas y en cuanto instauran la dictadura; el rey tiránico del drama barroco alemán representa al poder formal e institucionalizado. La institucionalización del poder es, a los ojos de Benjamin, simple y llanamente una “dictadura”; establecer leyes institucionalizadas es una violencia, usando un vocablo benjaminiano del texto ya citado *Para una crítica de la violencia* (2001) “violencia mítica”. Es el *Jetztzeit* el que rompe con esta institucionalización, y, por lo tanto, con la violencia vuelta Derecho y con la dictadura vuelta Gobierno.

rescatar aquellos instantes en que “*la clase oprimida que lucha*”, realiza su lucha: hace la revolución. La historiografía, por tanto, debe encargarse de la “*rememoración*” del *Jetztzeit*: su objeto de estudio es, entonces, la praxis propia de los oprimidos. El objeto de la historiografía es el pasado en que los oprimidos se adueñaron del tiempo y lo volvieron *su tiempo*; este pasado, esta imagen del pasado, como nos dice el propio Benjamin,

pasa fugazmente. La verdadera imagen del pasado relampaguea en el momento de su cognoscibilidad para no ser vista ya más. [...] Irrecuperable, en efecto, es cualquier imagen del pasado, que amenace desaparecer con cada instante presente que, en ella, no se haya dado por aludido. (La buena noticia que trae jadeante el historiógrafo del pasado sale de una boca que, acaso en el momento mismo de abrirse, ya habla en el vacío.) (2009, p. 43).

La historiografía debe ser capaz de la “*rememoración*” de un momento que sabe irrecuperable; y, es más, es desde esos momentos irrecuperables que debe la historiografía ir (re)construyendo a la historia. Pues entendiendo como único y singularísimo el levantamiento obrero del año 1890 en el Norte de Chile, entendemos toda la historia que, detrás de esa huelga general de los mineros del norte, intentó subyugar la libertad de cada uno de esos trabajadores. Entendiendo los actos del FPMR, que para la historia tradicional (“*homogénea y vacía*”) son “*atentados terroristas*”, entendemos de mejor manera la tiranía de la dictadura de Pinochet. La historiografía debe encargarse de entender cada instante revolucionario en *su singularidad* y (si se me permite inventar un sustantivo) su *irrecuperabilidad*.

La imagen del relámpago es esencial para comprender la función del historiador: el relámpago, no bien llega, se va; y así es la imagen de la revolución. La revolución es una imagen de esperanza, de redención. El relámpago ilumina por un instante, como ilumina la revolución; el relámpago es fugaz, tal como lo es la revolución: pues la revolución es menos de un segundo: es un incendio que hace estallar al “*continuum histórico*”. La imagen de la revolución es lo que Benjamin llama “*imagen dialéctica*” en su tesis XVII (2009, p. 48): es decir, una imagen en que las contradicciones son, momentáneamente, estalladas y dinamitadas³⁷. Esto implica que la “*rememoración*” del

³⁷ Hay que distinguir brevemente las “*imágenes de shock*” y las “*imágenes dialécticas*”. Por un lado, las primeras exponen las contradicciones y tensiones (son una elaboración teórica de la historiografía benjaminiana al exponer una situación en su punto irrecuperable: las tensiones de los obreros del salitre chileno a fines del siglo XIX con los oligarcas, este es un buen ejemplo de “*imagen de shock*”). Por otro lado, la “*imagen dialéctica*” es una exposición de la historiografía de los momentos revolucionarios (no es la exposición de una situación irrecuperable, sino de un instante en que las contradicciones ya fueron dinamitadas: la revuelta de octubre, sería un excelente ejemplo de “*imagen dialéctica*”).

historiador, es el recuerdo de estas “imágenes dialécticas” en que las contradicciones son dinamitadas en la revolución o la revuelta, como una estación de metro quemada durante octubre del 2019 en Chile. El hecho de que historiador deba recordar la praxis propia de los oprimidos, implica, como nos dice Löwy, que la propuesta historiográfica de Walter Benjamin se erige “contra la actitud contemplativa del historiador tradicional. Benjamin hace hincapié en el compromiso activo del materialismo histórico. Su objetivo es descubrir la constelación crítica que tal o cual fragmento del pasado forma precisamente con tal o cual fragmento del presente” (200, p. 72). Tal como la Revolución francesa se sentía heredera de Roma, los combatientes contra la dictadura de Pinochet buscaban la liberación popular como la buscaba Manuel Rodríguez: el relámpago del instante revolucionario ilumina la gran contradicción, el gran desgarró, a saber: la dominación, mientras no llegue el Mesías, será irreparable: la revolución es sólo por un instante (que pende sobre la Eternidad).

Para salvar lo irrecuperable, sin embargo, Benjamin tendrá que irse directamente contra toda posición que haga del pasado un “momento más” en la cadena histórica; que le arrebató al pasado, al tiempo histórica, su calidad de único e irrecuperable. Es decir, Benjamin se pelea contra toda concepción histórica que despoje al instante revolucionario de su singularidad. Por eso, Benjamin escribe su famosa tesis IX:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso (2009, p. 46).

Este fragmento es el más conocido de las *Tesis sobre el concepto de historia*, y, tanto en contenido como en forma, logra ser un excelente ejemplo de la filosofía benjaminiana³⁸. Es en esta tesis donde está retratada la crítica a las historiografías

³⁸ La filosofía benjaminiana es, y esto lo comprendía muy bien Theodor Adorno, una búsqueda de comprender a los objetos y a los fenómenos como nadie más los comprende, es decir, “Benjamin procura la superiluminación de los objetos por amor de sus ocultos contornos, los contornos que, en otro tiempo, en el estadio de la reconciliación, se manifestarán en ellos” (1962, p. 258). Estos “ocultos contornos” son aquellos que permiten una experiencia pura de los fenómenos y los objetos, y es “por eso que el centro de

progresistas e historicistas que realiza Benjamin; el ángel de la historia intenta recuperar lo irrecuperable: por eso el ángel de la historia es una, como nos explica Michael Löwy, “alegoría que representa la crisis de la cultura moderna [...]”; una alegoría que “tiene una dimensión profética: su advertencia trágica parece anunciar Auschwitz e Hiroshima, las dos más grandes catástrofes de la historia humana” (2003, p. 101). Auschwitz e Hiroshima no son sorpresa (aunque siempre motivo de indignación y horror) para nadie que críticamente comprenda que la historia no tiene una secreta teleología, ni es un progreso perpetuo hacia lo mejor ni tiene etapas hasta una culminación final. La tesis IX es una ácida crítica tanto al historicismo como al progresismo, en decir, a las historiografías que le arrebatan al tiempo la posibilidad de la llegada del Mesías. Que tanto el historicismo como el progresismo fueran incapaces de comprender por qué sucedieron los hechos de Hiroshima o Nagasaki, ni fueron capaces de entender la ascensión del nazismo o del fascismo, lo explica Pablo Oyarzún en el Prólogo ya citado de *La dialéctica en suspenso* (2009).

En primer lugar, Oyarzún nos explica que el progresista es, a los ojos de Benjamin, “un optimista contra viento y marea, que remite al futuro el sentido salvífico de todo revés y todo dolor protegiéndose, así, de su inclemencia” (p. 36). El progresismo, al proponernos que la humanidad irrefrenablemente irá mejorando, irá avanzando hacia lo mejor, causa un “conformismo”, como nos dice el propio Benjamin en su tesis XI (2009, p. 47), casi si como debiésemos permitir que Pinochet hiciera el Golpe de Estado de 1973, y que todo siguiese “su” curso porque, qué importan los quemados o lo degollados si todo esto terminará en un siglo XXI con el PIB más altos y prominentes en la historia de Chile: para qué un MIR o un FPMR, qué necesidad.

En segundo lugar, Oyarzún nos explica que el elemento que Benjamin más critica del historicismo es su incapacidad de comprender al presente como algo esencialmente

la filosofía de Benjamin es la salvación [...]” (1962, p. 25). Es por eso que Walter Benjamin elabora la imagen del ángel de la Historia, pues es un intento de las *Tesis* (2009) por abrir la posibilidad de salvar [*Rettung*] las ruinas del pasado de las historiografías convencionales (progresismo e historicismo), es decir, de las historiografías que dejan aquellos “ocultos contornos” de los objetos y los fenómenos para siempre olvidados. La filosofía benjaminiana busca aquellos “ocultos contornos” y darles criterios interpretativos propios, busca entender aquellas ruinas con las que el ángel de la Historia se horroriza en cuanto son singularidades. Beatriz Sarlo, en su artículo *Olvidar a Benjamin* (2007), nos dice que “Benjamin no estudió las ciudades porque fuera un tema de moda. Buscó sentidos y, naturalmente, encontró a las ciudades como escenario. No viajó a Moscú para escribir el diario de visita a una gran capital. Persiguió hasta Moscú un amor doble: fue allí por una mujer y una idea de revolución” (p.80-1). El ángel de la Historia, para lograr la “salvación”, necesita a) darle un “sentido” a cada ruina, y, b) hacer algo con cada ruina, es decir, debe tener una guía práctica, una “idea de revolución”; la imagen del ángel de la Historia es la imagen también del historiador benjaminiano.

“frágil”, el presente, bajo la concepción del historicismo pierde su fragilidad, y “justamente esta pérdida es lo que el historicismo no quiere admitir como la condición de su conocimiento” (p. 39), es decir, el historicista no comprende que el presente está menesteroso y necesita ser salvado en la praxis y la “rememoración”. El historicismo lo que hace es ver en el instante revolucionario una “mera transición” como nos dice el propio Benjamin, pues, según esta posición historiográfica, el tiempo tiene un carácter “aditivo”, es decir “proporciona una masa de hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío”, lo que lleva al historicismo a proponernos que la historia “culmina” (2009, p. 52).

Si el progresismo nos lleva al “conformismo” de la praxis (es decir, le diría al ángel que no intente “revivir a los muertos” o “reconstruir lo destruido” porque cada ruina está menos arruinada que la anterior: como si los drogadictos de las poblaciones de los años noventa sufren cada vez menos si los comparamos con los de hoy), el historicismo le arrebató al tiempo su calidad de único, de singularísimo (le diría al ángel que no se horrorice por las ruinas porque todas, en perspectiva, forman algo que justifica cada ruina: le diría al ángel que no se horrorice por los ojos reventados de Gustavo Gatica durante la revuelta del 2019, pues mirados en perspectiva, ese dolor individual qué importa cuando la Humanidad llegue a su plenitud). A los ojos de Benjamin, tanto el progresismo como el historicismo nos llevan a la catástrofe³⁹. Nos explica Pablo Oyarzún que tanto el historicismo como el progresismo trabajan teóricamente a base “de la injusticia: también ellos olvidan lo que el libro sobre el drama barroco alemán llama lo «extemporáneo, penoso, fallido [que la historia] contiene desde su comienzo»” (2009, p. 39-40).

Lo que hace que la convencional forma de hacer historiografía sea ser servicial a los poderes dominantes reside en que no permiten que el oprimido se adueñe de su tiempo, ni siquiera que el oprimido estructure su praxis política que le permita la libertad. Por eso, Benjamin nos dice que la crítica al “continuum histórico” es la crítica a la imagen histórica

³⁹ La catástrofe es que todo siga siendo lo mismo, y lo mismo es seguir atrofiando la praxis y desgajando al tiempo de su carácter de posibilidad única. Mientras la praxis revolucionaria siga sin estallar, y mientras el tiempo siga siendo algo no-único ni singular, todo seguirá siendo igual. Como dice Benjamin, en el Apéndice B de las *Tesis* (2009): “cada segundo era en él [el futuro] la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías” (p. 55). La catástrofe es dejar de ver en el futuro la posibilidad de lo nuevo, es insistir en no adueñarnos de nuestro tiempo; esto es la catástrofe porque el tiempo que no nos pertenece es un Infierno. Nos dice Löwy que “los textos de Benjamin sugieren una correspondencia entre modernidad –o progreso– y condena infernal [...] la quintaescencia del Infierno es la eterna repetición de lo mismo”, usando como representación de este infierno de la repetición a “la mitología griega: Sísifo y Tántalo, condenados al eterno retorno de lo mismo” (2003, p. 105). La catástrofe es arrebatarse a los oprimidos, a “la clase que lucha”, la posibilidad de apropiarse de la Historia, aunque sea por un instante; la catástrofe es arrebatarse a los oprimidos cualquier posibilidad de praxis.

que: a) no permite al oprimido estructurar su praxis política (es decir, ocupando palabras que hemos usado antes, “atrofia” la praxis), y, b) desgaja al tiempo de su calidad de singular y único. A propósito de estas dos implicancias, leemos en la tesis X “la crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general” (2009, p. 47). No hay mayor violencia que, en cada ruina que horroriza al ángel de la historia, nosotros veamos un camino de pompa y celebración; no hay mayor violencia que la indiferencia o la banalización de dolor. La violencia es tener la catástrofe en frente y mirar hacia el lado; la mayor violencia es la indiferencia y el silencio cómplice. Aquí vemos que la violencia en la historiografía convencional está en su servicialidad a los poderes dominantes. ¿Cuál es, entonces, la praxis historiográfica? ¿Cómo la historiografía puede entablar un puente con la praxis política? La praxis de la historiografía es la comprensión de que nuestra “rememoración” del *Jetztzeit* como algo único, puede ser la última vez que alguien recuerde aquellos momentos; es comprender que rememorar un momento que siempre se ha intentado subyugar a la “tiranía de lo fáctico” siempre corre el peligro de que aquel instante revolucionario nunca más vuelva a ser comprendido como singularísimo, espontáneo y puro. La praxis del historiador es, tal como la del ángel de la historia, empatizar de manera no ociosa con los oprimidos, intentar revivirlos e intentar reconstruir el ímpetu siempre vivo del alma humana que ansía esperanzada libertad. El propio Walter Benjamin explicita la labor del historiador en sus *Tesis* (2009):

El cronista que narra los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños, da cuenta de una verdad: que nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia. Por cierto, que sólo a la humanidad redimida le concierne completamente su pasado. Lo cual quiere decir: sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos (p. 42)

¿Qué significa que el historiador recuerde para que su “rememoración” salve un instante? Esto lo veremos en la siguiente sección de la investigación, pues la labor de la historiografía tal como la concibe Benjamin, es la misma labor que Nietzsche veía en la persona que hacía de la historiografía una herramienta para la “*vivificación de la vida*”. Sea lo que sea que intente decirnos la tesis III, la debemos considerar dentro de una profunda relación con la historiografía crítica de Nietzsche.

Parte III: Nietzsche y Benjamin: la historia como desgarro irreparable

“Sólo le pido a Dios
que lo injusto no me sea indiferente”

Pablo Chill-e. *Facts*.

§ Historiografía y praxis: el combate contra la historia y el destino

Recuerdo todavía lo que era recorrer las calles de Santiago durante octubre del 2019. El pueblo ejercía su legítimo derecho a hacer estallar todo en su indignación más profunda por su ignominiosa forma de vida. *Capuchas*⁴⁰ apedreando Carabineros, personas repartiendo limones o bicarbonato para no sufrir tanto las bombas lacrimógenas, todos intentando ir un poco agachados para que no nos llegase algún perdigón. Gritos, consignas, carteles: convergían en las calles demandas tan heterogéneas, desde demandas feministas hasta agrupaciones “No+AFP”; desde gritos de “Adiós Sebastián” hasta el ya clásico “el que no salta es *paco*”⁴¹. Según recuerdo, en los primeros días de revuelta no había una demanda organizada por nueva Constitución sino una indignación incendiaria; había más deseo de una vida distinta, más digna, más libre, que cualquier otra cosa. Dignidad y libertad, aquello era lo deseado. Cómo, sin embargo, poder darle realidad a la libertad entre tantas demandas distintas; nadie sabía con exactitud, pero estaba aun así el lema “hasta que la dignidad se haga costumbre”. ¿Por qué el pueblo exigiría la satisfacción una cosa que nadie podría ser capaz de definir de manera satisfactoria? ¿Por qué el pueblo gritaría, e incluso iría contra la ley, por algo que no puede comprender a cabalidad?

Recorriendo aquellas calles de Santiago, en octubre del 2019 vi una pancarta, caminando por el Parque Forestal, que hasta el día de hoy recuerdo. “Libertad es una palabra que el sueño humano alimenta, que no hay nadie que la explique y nadie que no la entienda”⁴². Aquella pancarta quizás me dio lo necesario para comprender por qué la revuelta exigió algo que parece difuso, en vez de un reclamo concreto y sumamente específico: el pueblo lo que está exigiendo, y por lo que se está movilizándolo, es por un sueño de *otra vida*. Y a veces lo que más mueve al ser humano, sobre todo a los oprimidos,

⁴⁰ Modismo chileno que quiere decir encapuchado.

⁴¹ Modismo chileno que se refiere, de forma coloquial, a la fuerza policial.

⁴² La frase aparecida en la pancarta, es una cita de la poeta brasileña Cecilia Meireles, de su texto *Romanecero da inconfidencia* (1989). La cita textual, en portugués, sería: “Liberdade – essa palavra / que o sonho humano alimenta: / que não há ninguém que explique, / e ninguém que não entenda!” (p. 80).

es la satisfacción, sólo conseguida por medio de la lucha social, de vivir otra vida. La revuelta estaba exigiendo lo radicalmente otro; y lo problemático de exigir lo radicalmente otro estriba en la construcción de esto radicalmente otro. Aquí surgen dos problemáticas esenciales para comprender la ruptura histórica-temporal de la revuelta de octubre: a) cómo construir lo radicalmente otro, y, b) cuáles son los medios legítimos o ilegítimos para construir lo radicalmente otro. La segunda problemática es una pregunta propia de otras disciplinas, la ciencia política, la sociología e incluso la antropología; es por esto que esta parte de la investigación intentará ahondar en la primera problemática, la pregunta práctica por cómo construir lo radicalmente otro que exigía la revuelta de octubre, la exigencia por una libertad y dignidad que parecen, en primera instancia, vagas.

Es en este punto en que encontramos el punto de Arquímedes para unir claramente a Nietzsche y a Benjamin. Pues ambos, en sus propuestas historiográficas, exigen la libertad, Nietzsche exige libertad ante “la tiranía de lo fáctico” y Benjamin ante el “continuum histórico”, pero es una libertad sin conmensurabilidad, que no responde a los criterios interpretativos establecidos fácticamente. La libertad benjaminiana y nietzscheana, dentro de sus proyectos historiográficos, necesitan de un cierto esclarecimiento; y es este esclarecimiento el que, de hecho, nos permite complementar a ambos autores. Tanto Nietzsche como Benjamin comienzan de una forma negativa, negadora, exigiendo una libertad que aún no existe, que aún no es satisfecha (al igual que la revuelta de octubre del 2019), por lo tanto, la misión de esta parte de la investigación, es intentar comprender cómo pasan ambos autores de una exigencia negativa de libertad, a un concepto concreto de libertad. En este sentido, debemos recordar las palabras de Micaela Cuesta, cuando nos explica que la propuesta historiográfica tanto de Nietzsche como de Benjamin surge de una indignación común, a saber, entender que la historiografía convencional “lejos de ser algo vivo, constituye un mero saber sobre la cultura. El hombre moderno se convirtió así en una suerte de enciclopedia ambulante” (2010, p. 3); por tanto, las historiografías benjaminiana y nietzscheana, nos dice Cuesta, son, en primer lugar, una crítica radical a toda forma de historiografía que “subordina y sofoca las fuerzas vitales” (2010, p. 4). De esta manera, nos explicita Cuesta, que tanto el proyecto historiográfico nietzscheano como benjaminiano, buscan fundarse en la búsqueda de lograr “la felicidad” (2010, p. 24): una “felicidad” que sólo se consigue, primero, creando una nueva vida, y, segundo, haciéndole justicia a la vida que ya tenemos.

Esta vaguedad en la exigencia de libertad en la propuesta historiográfica nietzscheana y benjaminiana reside en el hecho de que ambas intentan pensar algo que aún no tiene realidad, algo que aún no ha tenido lugar en la actualidad; la “felicidad”, la “nueva vida”, la “justicia” de la que Micaela Cuesta nos habla como el gran objetivo de las historiografías de Nietzsche y de Benjamin es algo que debe ir construyéndose para el futuro. Las historiografías nietzscheanas y benjaminianas tienen como objetivo, entonces, la praxis que logre la realización de algo que aún no ha llegado ni se ha llevado a cabo⁴³. Aquí está el punto clave para esta parte de la investigación: las historiografías nietzscheanas y benjaminianas, al igual que la revuelta de octubre del 2019, exigen algo que sólo podría ser entendido como radicalmente otro; esto radicalmente otro tiene la tarea de darle contenido al concepto de libertad.

Ambas propuestas historiográficas tienen la intención de caracterizar lo radicalmente otro que es conseguido, o, al menos buscado, en momentos temporalmente singulares. Como nos dice Cuesta:

[...] tanto Nietzsche como Benjamin, aún bajo distintos nombres, cuestionan procedimientos similares: disecar los materiales históricos, manipularlos, intervenir continuamente sobre ellos, volverlos conmensurables con su tiempo, en suma, hacer que encajen sin fricción, a-problemáticamente, en la continuidad de su parte, eliminando o desconociendo no sólo a la no identidad al interior de ellos mismos, sino también la falta de plenitud e identidad que ellos señalan e inscriben en el presente (2010, p. 7)

⁴³ En un texto del año 1935, a dos años del nacimiento del Tercer Reich el año 1933 con Hitler llegando al poder, *La obra de arte en su época de la reproductibilidad técnica* (2021), Benjamin realiza un análisis de la capacidad del arte de realizar una ruptura cultural. Benjamin comprende que el origen del arte guarda relación con el ritual, pues como leemos en la obra misma: “el valor único e insustituible de la obra ‘auténtica’ tiene siempre su fundamento en el ritual. Éste puede estar todo lo mediado que se quiera, pero es reconocible como un ritual secularizado al servicio de la belleza” (p.50). Por tanto, lo que a Benjamin le atrae tanto del cine (objeto de estudio principal de este texto citado) es su capacidad de romper con la forma en que se concibe el arte, desde el ritual ya sea religioso o secularizado; la revuelta logra lo mismo: romper con los patrones culturales, pues empuja demandas que la sociedad y la política aún no han podido satisfacer o no han estado dispuestas a satisfacer. En este sentido, las siguientes palabras que Benjamin le dedica al arte, se la debemos atribuir también a la revuelta, al tiempo revoltoso: “desde siempre ha venido siendo uno de los cometidos más importantes del arte provocar una demanda cuando todavía no ha asomado la hora de su satisfacción plena” (2021, p. 65). El tiempo de la revuelta es la exigencia anticipada de la satisfacción plena del bienestar del pueblo chileno; es una exigencia anticipada pues las satisfacciones plenas siempre son propias del porvenir. La revuelta es hacer el intento, el intento en la praxis revolucionaria o revoltosa, por traer al presente una imagen del futuro: tensionar al presente entre lo que hay realmente hoy y lo que se espera que sea el futuro; nos dice Benjamin, citando a André Breton en la vigésimosexta nota al pie de *La obra de arte en su época de la reproductibilidad técnica* (2021), que “«la obra de arte solo tiene valor cuando tiembla de reflejos del futuro»” (p. 66). Con la revuelta sucede la misma característica: el momento de revuelta es un momento tensionado entre lo que hay de facto en el presente y el futuro que se desea traer al presente en que las demandas estén satisfechas.

Hay dos elementos de esta cita que nos permiten comprender la complementariedad entre las propuestas historiográficas nietzscheanas y benjaminianas: a) que Cuesta se refiera a que la crítica de Nietzsche y de Benjamin estriba en que las historiografías convencionales buscan “disecar” los materiales históricos, y, b) que Cuesta nos explique que tanto Nietzsche como Benjamin, cuando estudian los materiales históricos, evitan a toda costa “volverlos conmensurables”. Tanto las *Tesis* como las *Segundas consideraciones intempestivas* tienen la intención de criticar férrea y salvajemente cualquier concepción historiográfica que, primero, le quiten el dinamismo, la movilidad y la fragilidad al tiempo histórico, y, segundo, rebajen un momento histórico a ser totalmente idéntico a “su tiempo”, es decir, que los momentos históricos se sometan a los criterios y exigencias fácticas ya existentes. La lucha de las historiografías nietzscheanas y benjaminianas, podemos decirlo, se da contra cualquier destino, sea en su forma de “la tiranía de lo fáctico” o en su forma del “continuum histórico”: es decir, contra todo que haga de un suceso histórico algo “conmensurable”; pues la inconmensurabilidad de un hecho histórico es respetar, ante todo, la fragilidad del tiempo presente.

James McFarland en su excelente texto *Constellation* (2015) realiza todo un estudio sobre cómo es la crítica al destino lo que más une las propuestas historiográficas nietzscheanas y benjaminianas, esto quiere decir, McFarland nos establece que un punto de esencial convergencia entre Nietzsche y Benjamin está en sus críticas a las temporalidades que nos proponen las historiografías convencionales. Tanto Nietzsche como Benjamin, nos dice McFarland, relacionan el “tiempo de la modernidad” con el “tiempo infernal” (2015, p. 228): ¿cuál es este “tiempo infernal” que es, según McFarland, lo mismo que el “*tiempo de la modernidad*”? Nos lo dice McFarland en su propio texto que

El tiempo infernal de la modernidad es caracterizado por una conjunción paradójica entre la novedad y la estasis. La sádica inventiva desplegada por las torturas a los condenados con sufrimiento sin fin es el efecto que trae este «tiempo del infierno», un tiempo no simplemente desesperanzado, sino que perverso. Las innovaciones punitivas intuyen perpetuamente una agonía interminable (2015, p. 229).

Tanto Benjamin como Nietzsche, entonces, consideran que su tiempo es un tiempo infernal: este infierno es el hecho de que nada cambie, es la repetición continua

de “lo mismo”⁴⁴. En este sentido, la praxis historiográfica nietzscheana y benjaminiana, que exige en apariencia una vaga libertad, lo que logra es romper con el destino, detenerlo, luchar contra él; la praxis temporalmente singular que busca caracterizar y comprender las propuestas historiográficas de Nietzsche y Benjamin logran detener aquella “conjunción paradójica entre la novedad y la estasis” y con la “agonía interminable” de la que nos habla McFarland. El concepto de destino no lo utiliza directamente ni Nietzsche en sus *Segundas intempestivas* ni Benjamin en las *Tesis*, lo sabemos; sin embargo, debemos entender que en estos dos textos hay conceptos que se asimilan perfectamente con el término destino, entendiéndolo [al destino] como: a) el orden ontológico preestablecido que hace que la realidad sea lo que es, y, b) la orientación, también ontológica, y además teleológica, que dirige las cosas, los hechos y las vidas humanas a una finalidad que supuestamente dará una plenitud. En este sentido, tanto “la tiranía de lo fáctico” en las *Segundas intempestivas*, como el “continuum histórico” en las *Tesis*, cumplen con estas dos características. Natalia Taccetta nos dice al respecto: “si para Nietzsche el eterno retorno es una forma extrema de nihilismo, en Benjamin se torna complementaria de la doctrina del progreso en tanto ambos son doctrinas místicas” (2021, p. 103); es Taccetta la que relaciona el concepto del “eterno retorno” con las *Segundas intempestivas*, puesto que en este texto Nietzsche está intentando hacer “un ejercicio de diagnóstico cultural” (Taccetta, N. 2021; p. 100) sobre su propio tiempo, y lo que va descubriendo poco a poco es “la eternidad de un tiempo circular, puramente mecánico y sin fin, cerrado en sí mismo, infernal y vacío” (Taccetta, N. 2021, p. 103). Ante los ojos de Taccetta, el “diagnóstico cultural” que realizan las *Segundas intempestivas* es lo que después Nietzsche denominará “eterno retorno” en textos de madurez como *La gaya ciencia* o *Así habló Zaratustra*. Analicemos por qué el momento temporalmente singular combate contra lo que llamamos destino y a sus dos características ya mencionadas.

El destino es prohibirle la praxis a alguien; es decirle a alguien que ya no puede hacer nada más, y, por lo tanto, es quitarle cualquier posibilidad de optar a un tiempo

⁴⁴ A propósito del tiempo infernal como una repetición de lo mismo, es Natalia Taccetta la que nos dice que “como Zaratustra en Nietzsche [...], el ángel [el ángel de la Historia de la tesis IX de Benjamin] queda desmayado ante la visión del tiempo que implica la acumulación de catástrofes. Como Sísifo y Tántalo, el hombre en el curso homogéneo de la historia está condenado al eterno retorno del castigo” (2021, p. 103): lo infernal del tiempo es que no haya posibilidades de intervenir la supuesta linealidad de la Historia ni en el pasado, ni en el presente ni en el futuro; el tiempo infernal se expresa en la cotidiana frase del pueblo chileno de “qué importa si mañana me tengo que levantar a trabajar igual”, palabras propias de un desesperanzado que siente que vive en algo muy cerca al infierno.

propio. Es someter, enfermar⁴⁵: la tragedia es una enfermedad mortal. El destino, es decir, “la tiranía de lo fáctico”, o, que es lo mismo, el “continuum histórico”, arrebató la libertad, pues, como nos dice McFarland, tanto en Nietzsche como en Benjamin el destino “es un testimonio de una temporalidad fatal” (2015, p. 231). La fatalidad en las *Segundas intempestivas* es que en la tensión entre el individuo y la masa siempre resulta ganadora la masa, y la fatalidad en las *Tesis* es que ante la tensión entre el “tiempo-ahora” y el “tiempo homogéneo y vacío” siempre resulte ganadora la dominación del “continuum”. La “temporalidad fatal” que impone el destino tiene como implicancia que la “felicidad sea lo que nunca ocurre” (McFarland, J. 2015, p. 237).

Desciframos, entonces, la primera complementariedad entre las propuestas historiográficas de Walter Benjamin y Friedrich Nietzsche, a saber, las historiografías de ambos autores son, primero que todo, una profunda crítica a una temporalidad que prohíbe una praxis que le permita al sujeto de la acción abrir un momento temporalmente singular. La crítica de las historiografías benjaminianas y nietzscheanas se encargan de la crítica al historicismo y al progresismo pues ambas posturas historiográficas, y esto nos lo explica Micaela Cuesta,

comparten un mismo principio: la creencia en la accesibilidad plena, transparente y a-problemática de lo histórico. [...] En este marco [...] tanto para el historicismo como para el progresismo la verdad de la historia no es en sí misma histórica, sino intemporal, «eterna», ya sea que se la ubique en la eternidad del pretérito, como es

⁴⁵ A propósito de una temporalidad que enferma, leamos al propio Nietzsche en su *Genealogía de la moral* (2013), cuando nos dice que el sometimiento a criterios morales que no son propios resulta en un hecho preocupante, a saber, que “el hombre se harta con bastante frecuencia, hay epidemias enteras de este hartazgo [...]: pero incluso esta náusea, esta fatiga, este hastío de sí mismo, todo ello brota en él con tanto vigor que se convierte de inmediato en una nueva cadena” (p. 178). Es la sensación de hartazgo, de impotencia, de “náusea” ante el propio ser y el propio hacer es la consecuencia del sometimiento a criterios de existencia que no son propios ni permiten que la singularidad exista con autenticidad. Ante esto, Nietzsche afirma, “sí, pues, la condición enfermiza es normal en el hombre –y no podemos poner en entredicho esta normalidad– [...]” (2013, p. 179), y el que sea la enfermedad la condición “normal”, es propio de un tiempo infernal, de un Infierno en que “la gran fatalidad [...] no sería [...] sino la gran náusea frente al hombre mismo” (Nietzsche, F. 2013, p.179). El sometimiento al destino trae como consecuencia la gran “náusea” de la impotencia, la gran “náusea” de estar angustiado porque no se está viviendo la vida que se desea. Esta misma condición enfermiza es la que advirtió Benjamin en la obra de Kafka, cuando, acerca de los cuentos de Kafka, Benjamin nos dice, en su ensayo *Franz Kafka* (2001), que los personajes kafkianos “siempre están acabados, o, más bien, en decadencia [...]. En Kafka, hasta lo más cotidiano tiene su peso: «su fatiga es la de un gladiador después del combate [...]»” (p. 83). A Benjamin le llama la atención la obra kafkiana pues, como leemos en la cita, en ella [la obra de Kafka] vemos reflejado el cansancio del ser humano ante una realidad que “le somete ontológicamente, como a Odradek” (2001, p. 90). Tanto Nietzsche como Benjamin advierten, ante el sometimiento, una enfermedad, y esta enfermedad puede ser la impotencia, la angustia, la desesperación: todo espectro emocional surgido a partir de saberse sometido sin poder hacer nada. Nietzsche advierte esta enfermedad en la moral, Benjamin logra identificar esta enfermedad en la organización social opresiva y enajenante, pues, como nos dice Benjamin: “si Napoleón, en su famosa conversación con Goethe en Erfurt, sustituyó al destino por la política, Kafka, en una variación de esta afirmación, podría haber definido a la organización como destino” (2001, p. 98).

el caso del historicismo, ya en la eternidad del futuro, como hace el progresismo. En todo caso, lo que subyace a ambas, es la postulación de un presente a-problemático, idéntico a sí mismo y recortado sobre el telón de fondo de un tiempo homogéneo y vacío (2010; p.19)

La crítica a la historiografía convencional es una crítica a ciertas formas de concebir la temporalidad: temporalidades que someten a las personas a la completa inacción e impotencia. La crítica tiene dos ejes, que concuerdan con las dos características que le entregamos al destino, a saber, a) la crítica a toda concepción temporal que justifique ontológicamente al presente a partir de lo sucedido en el pasado, como si éste fuera una fuente de sentido metafísico para lo que sucederá después (esta es la crítica al historicismo que realiza Nietzsche y Benjamin), y, b) la crítica a toda concepción temporal que justifique cualquier horror o estado cultural e histórico del presente por una supuesta plenitud ontológica que surgirá en el futuro (esta es la crítica al progresismo que realiza Nietzsche y Benjamin).

A propósito de la primera crítica, los cuestionamientos nietzscheanos y benjaminianos al historicismo, Taccetta nos dice que

La Segunda Intempestiva es, en efecto, un ejercicio de “diagnóstico cultural” que intenta comprender y transformar los límites desde los que se experimenta el presente. Esto conlleva revalorizar la experiencia histórica como defensa de la vida frente a la confrontación vida/conocimiento que propicia la ciencia natural y la destrucción positivista de la filosofía, que anestesia el sentido crítico. Sin embargo, a pesar de la cercanía entre ambos pensamientos, Löwy ha identificado una diferencia que merece destacarse: “la crítica de Nietzsche se hace en nombre del individuo rebelde, el héroe, y más adelante el superhombre”, mientras la de Benjamin remite a las vidas truncadas, es decir, “quienes cayeron bajo las ruedas de esos carruajes majestuosamente magníficos llamados Civilización, Progreso y Modernidad”. Más allá de las diferencias, ambos pensadores hacen una apuesta por la discontinuidad, aun al identificar sujetos de la historia tan diversos y al señalar figuras clásicas de los relatos de historia –héroes, víctimas– en evidente oposición a las versiones hegemónicas que les son contemporáneas (2021, p. 100-1).

Es decir, la crítica benjaminiana y nietzscheana a la temporalidad historicista es hacer de la historia un objeto de conocimiento, esto es, rebajar la subjetividad a una objetividad, imponerles a las subjetividades criterios morales, históricos, culturales, espirituales, ontológicos, lingüísticos que no le son propios, sino que deben ser propios a un cierto y aparente periodo histórico. De esta manera, víctima del historicismo fueron, por ejemplo, las acciones del FPMR, que, al no encajar en los criterios históricos impuestos por la Dictadura, son llamados atentados “terroristas”; o la Derecha chilena,

aún resistiéndose a aceptar que en Chile había un malestar social, en vez de llamarle “estallido social” a la revuelta, la denominaban “estallido anti-social”.

A propósito de la segunda crítica que realizan las propuestas historiográficas nietzscheanas y benjaminianas, es Taccetta quien nos explica que

Cada cuenta en sucesión representa las etapas históricas que componen el presente y encierra acontecimientos que permitirían visualizar, a partir de un corte transversal efectuado en ellos, el progreso en las distintas esferas o materiales en que el espíritu de la historia se expresa. Por esto mismo es que la crítica a la idea de historia universal es entendida como una crítica a la ideología del progreso, proveniente de la secularización de la teología de la historia bajo el aspecto de una filosofía de la historia. Si para la teología la historia se realiza en la salvación, en su versión secular se inscribe en el “futuro de la humanidad”. De tal suerte, se dice que el progresismo posee una creencia ciega en el futuro y su optimismo lo lleva a justificar toda violencia o mal del pasado en pos de un estado de armonía y bienestar futuro (2021; p.107).

Al leer estas palabras, nos damos cuenta de que tanto a Nietzsche como a Benjamin les indigna el hecho de que lo que le da contenido al presente no sea nuestra praxis en el tiempo de hoy, sino que lo que le da contenido al tiempo de hoy es una supuesta “historia universal”, lo que permite que el tiempo presente exista sin su principal característica: la fragilidad. El concepto de intempestivo [*Unzeitgemäß*], y el concepto de *Jetztzeit* tienen en común que lo realzado por ellos es el instante del ahora-ya, que es siempre pequeño, breve, casi imperceptible. Son términos contradictorios aquello que el progresismo llama “historia universal” y aquello que conocemos como intempestivo [*Unzeitgemäß*] (cuya traducción podría ser “sin medida de tiempo”) o *Jetztzeit* (cuya traducción literal sería “tiempo-ahora”): la indignación de Nietzsche y de Benjamin reside en quitarle al presente su singularidad, y, por tanto, la posibilidad de ser un espacio en que la praxis del sujeto se pueda desenvolver con libertad. El tiempo presente, para el progresismo, es una simple utopía.

Podemos decir, entonces, sin miedo a equivocarnos, que la crítica al progresismo y al historicismo que realizan las propuestas historiográficas nietzscheanas y benjaminianas son una crítica a toda temporalidad que no le otorgue al individuo ni a la comunidad una posibilidad de praxis, esto es, a cualquier cosa que teórica y prácticamente derive en ser un destino. Cuando en *La gaya ciencia* (2020), en el famoso párrafo 341, Nietzsche nos habla de ese “demonio” que

se deslizara furtivamente en la más solitaria de tus soledades y te dijera: “Esta vida, tal como la estás viviendo ahora y tal como la has vivido [hasta este momento], deberás vivirla otra vez y aún innumerables veces. Y no habrá en ella nunca nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer, cada pensamiento y cada suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida deberá volver a ti, y todo en el mismo orden y la misma secuencia – e incluso también esta araña y esta luz de la luna entre los árboles, e incluso también este instante y yo mismo. ¡El eterno reloj de arena de la existencia se invertirá siempre de nuevo y tú con él, pequeña partícula de polvo!”? (p.351),

entendemos que el “demonio” no es otra cosa, en un lenguaje nietzscheano, que “la tiranía de lo fáctico” o, en un lenguaje benjaminiano, el “continuum histórico” (impuesta tanto aquella “*tiranía*” como aquel “continuum”, por el progresismo y el historicismo). La praxis historiográfica que buscan caracterizar las propuestas de Nietzsche y de Benjamin, es una praxis temporalmente singular, pues, tal como nos dice James McFarland, esta praxis que busca romper con el destino, o sea, contra lo “fáctico” o el “continuum”, “es este mismo momento [el momento temporalmente singular] un movimiento de destrucción [...]; su esencia es ser ilocalizable”⁴⁶ (2015, p. 238). ¿Qué significa que el momento temporalmente singular “destruya” y sea “*ilocalizable*”? Y, agregamos una pregunta más, ¿cómo es que este momento temporalmente singular le da un contenido específico a la libertad?

§ Lo intempestivo y el *Jetztzeit*: la experiencia temporalmente singular

El hecho de que las historiografías nietzscheanas y benjaminianas comiencen con la férrea crítica a las temporalidades progresistas e historicistas nos da pie a comprender de manera más clara el concepto de libertad que tienen estas historiografías. La primera y principal característica de la libertad de las historiografías nietzscheanas y benjaminianas es que pasa por la posibilidad de estructurar una praxis. La posibilidad de la praxis, de hacer-algo, he ahí la primera característica de la libertad de ambas propuestas historiográficas. Sin embargo, se abre la pregunta, ¿qué tipo de praxis? Una praxis que logre propiciar una experiencia temporalmente singular. ¿Qué significa, primero, que una praxis abra una experiencia, y, segundo, qué significa que aquella experiencia sea temporalmente singular?

McFarland nos dice que tanto el *Jetztzeit* benjaminiano como lo intempestivo [*Unzeitgemäß*] nietzscheano ocurren en el “momento inmediato”, que “no se encuentra

⁴⁶ Los paréntesis corchetes son nuestros.

en la historia como dentro de una totalidad mística, sino que está en una distorsión transitoria” (2015, p. 245). Esta “distorsión” que propicia tanto el *Jetztzeit* como lo intempestivo [*Unzeitgemäß*] es el elemento principal de la praxis propia del concepto de libertad que piensa tanto Nietzsche como Benjamin en sus propuestas historiográficas. Si bien, por un lado, el sujeto del acto de las *Segundas intempestivas* es el individuo, mientras que, por otro lado, en las *Tesis* el sujeto de la acción es la clase oprimida, la praxis pensada por la historiografía nietzscheana y benjaminiana buscan “distorsionar” las temporalidades convencionales. Esta “distorsión” es la que debe estudiar y encargarse de llevar a cabo la historiografía. El “momento inmediato” es el momento en el que ocurre la praxis historiográfica nietzscheana y benjaminiana, es decir, la praxis de estas dos propuestas historiográficas siempre ocurre al filo de la contingencia, de lo que me está pasando a mí, a nosotros, a nuestro mundo. Es la contingencia la temporalidad de la “distorsión”, pues es sólo la contingencia en donde podría ocurrir la fragilidad del presente. ¿Qué implica que esta “distorsión” ocurra siempre en la contingencia, en la fragilidad del presente? ¿Qué relación tiene la libertad con la contingencia, con la fragilidad del presente?

Este “momento inmediato”, temporalmente singular, es un momento en que el sujeto se ve obligado a intentar comprender(se en) su actualidad, su tiempo presente. La praxis del “momento inmediato”, como nos dice Natalia Taccetta, “atraviesa y disloca la contemporaneidad” (2021, p. 106): la “atraviesa” en cuanto comprende la actualidad, y la “disloca” en tanto que la transforma. ¿Cómo comprende la actualidad el sujeto puesto en medio de un momento temporalmente singular? ¿Cómo transforma un momento temporalmente singular a la realidad?

Tanto en Nietzsche como en Benjamin comprender la actualidad es esencial para la posibilidad de estructurar un momento temporalmente singular; he ahí la relevancia de la historiografía. La historiografía, tanto en Nietzsche como en Benjamin, no tiene como

única pretensión la verdad empírica sino la justicia. Y esta otra historia consiste [...] en la tarea de interpretar acontecimientos que no se dejan manipular dócilmente, que en cierto modo se nos presentan como impenetrables. De eso trata la historia y no ya de la suposición de una finalidad (necesidad) interior o de la actividad complementaria a ella, consistente en caracterizar como acaso o azar aquello que el pensamiento no atina a conceptualizar (Cuesta, M. 2010; p.11).

De esta manera, la historiografía es vuelta una narración de “otra historia”, de una “otra historia” que nos permita comprender efectivamente quiénes somos y por qué

estamos en la situación en que estamos. En este sentido, tanto en Nietzsche como en Benjamin, un momento temporalmente singular viene precedido por una estructuración de “otra historia”. Un momento temporalmente singular es un momento siempre actual, siempre contingente, y, por tanto, siempre contra la historia. Sólo comprender a la historia de otra manera a la convencional, a la fáctica, permite que se abra un momento temporalmente singular: pues ir creando “otra historia” nos libera de los criterios históricos ya fácticos. Las huelgas feministas del 2018 en Chile, crearon una narrativa alternativa a la historia patriarcal; las organizaciones de Familiares de Detenidos Desaparecidos durante los años noventa enfrentaron la narrativa oficial de la Concertación y se negaron al discurso de “Verdad y Reconciliación”, pues exigían, además, Justicia. Enfrentar a los criterios históricos, culturales, morales, lingüísticos, etc., necesita siempre estructurar una “otra historia”. Estas narrativas alternativas deben ser elaboradas para que un sujeto se reconozca en ellas, para que ciertas subjetividades tengan cabida en ellas: las temporalidades convencionales siempre tienen excluidos, y siempre imponen la homogenización a todos los que son sometidos a estas temporalidades. Las historiografías oficiales traen como consecuencia el hecho de que nosotros “seguimos siendo necesariamente extraños a nosotros mismos, no nos comprendemos, debemos equivocarnos, para nosotros rige por toda la eternidad el principio de que «cada cual es el más lejano para sí mismo»; para nosotros mismos no somos «cognoscentes»...” (Nietzsche, F. 2013, p. 19).

Quien vive un momento temporalmente singular, o quien busca estructurar una praxis que propicie un momento temporalmente singular, entiende la actualidad, sí, pero la entiende desde una “otra historia”. Esa es la labor de la historia crítica de Nietzsche y de la labor del historiador materialista de Benjamin, a saber, elaborar una “otra historia”: historiografías que comprenden a la actualidad sin los criterios de la historiografía convencional, sino que con el criterio de, como nos decía Cuesta, buscar “justicia”. Hacer “justicia” para las huelgas feministas es comprender que la historia está atravesada por la violencia de género y por el elemento cultural del patriarcado; hacer “justicia” para los obreros anarquistas en Chile de principios del siglo XX, era entender que la historia de Chile se basa en la opresión de la oligarquía a la clase obrera. La “otra historia”, esto es, comprender al tiempo presente desde otra narrativa, es comprender al tiempo desde un profundo alegato historiográfico. Comprender al presente desde un profundo alegato historiográfico es el primer paso para la búsqueda de libertad; la praxis hecha desde un

profundo alegato historiográfico es el primer paso para materializar la libertad. A este respecto, debemos decir que las historiografías nietzscheanas y benjaminianas buscan elementos alternativos para la elaboración de su narrativa alternativa; si la historiografía convencional pone sus ojos en los criollos que se organizan en la Primera Junta Nacional de Gobierno el 18 de septiembre del 1810, una historiografía que propicie un alegato historiográfico pondría sus ojos en el bajo pueblo, las mujeres o los mestizos esclavizados; mientras la historiografía convencional mire para atrás con orgullo o admiración, el alegato historiográfico mira hacia atrás con rabia, sobre todo con indignación. Como nos dice Walter Benjamin en *La obra de los pasajes* (2009) a propósito de elaborar una metodología historiográfica alternativa y la búsqueda de objetos y fenómenos de estudios diferentes a los de las historiografías convencionales: “método de trabajo: montaje literario. [...] No voy a hurtar nada valioso [...]. Pero los andrajos, los desechos: éstos no los voy a inventariar, sino hacerles justicia del único modo posible: usándolos” (p. 92). La “otra historia” se construye a partir de los “andrajos” y los “desechos”, es decir, a partir de lo marginado, lo sobrante, lo excluido y, sobre todo, lo violentado. ¿Qué es siempre violentado por la historia? La singularidad⁴⁷; y la singularidad tiene la mala suerte de ser pequeña, breve y frágil, y por lo tanto fácilmente olvidable y la historia suele verse tentada de someter a la singularidad. Tanto Nietzsche como Benjamin utilizan los “andrajos” y los “desechos” en sus propuestas historiográficas. Por un lado, Benjamin en sus *Tesis* usa las revueltas fallidas de 1849 en Francia y de la Liga Espartaquista de principios del siglo XX. Por otro lado, Nietzsche, en la *Genealogía*, texto reconocido por Foucault como un trabajo historiográfico en que es aplicado un “saber minucioso, gran material de materiales apilados, paciencia” (1993, p. 4), usa aquellos aspectos de la historia donde “bullen [...] los gusanos de los sentimientos de venganza y resentimiento; aquí el aire apesta a secretos y a cosas inconfesables”, aquella historia donde “se teje sin cesar la red de la conjura más pérfida: la conjura de los que sufren contra los afortunados y victoriosos [...]” (Nietzsche, F. 2013, p. 181). Ambos autores usan de objeto de estudio, a la hora de ejercer sus investigaciones historiográficas, aquello que es causa de conflicto y tensiones: la moral en Nietzsche y la

⁴⁷ Foucault, en su texto *Nietzsche, la genealogía y la historia* (1993), nos explica un elemento esencial de la historiografía nietzscheana que podría perfectamente ser considerado también un elemento esencial de la historiografía benjaminiana, a saber, que la historiografía debe lograr “percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia [...], captar su retorno, [...] para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles” (p. 5). Es decir, aquellos “andrajos” y “desechos” de los que nos habla Benjamin, deben ser estudiados como singularidades, como basuras únicas e irrepetibles.

lucha de clases en Benjamin. Así, la historia crítica y la historiografía benjaminiana buscan ir elaborando aquella “otra historia” a partir de la basura, de los márgenes, usando aquellos elementos que producen tensión, conflicto y violencia en la historia.

Como dice Benjamin: “por ‘origen’ no se entiende el llegar a ser de lo que ha surgido, sino lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar” (1990, p. 28): estas palabras, del *Origen del Trauerspiel alemán*, son dichas bajo el entendimiento benjaminiano (influenciado claramente por Nietzsche) de que para comprender un momento histórico, es necesario el estudio de sus basuras, de sus “andrajos” y “desechos”, pues está en ellos las consecuencias del conflicto y las tensiones, es decir, el ser olvidado y destruido; es la historiografía, según Nietzsche y Benjamin, la que estudia estos elementos vistos como basuras menores, pues estudiando estas basuras es como logramos comprender la situación de sometimiento de nuestra actualidad; al comprender qué desecha nuestra historia como basura, entendemos los límites de nuestra libertad. Nietzsche nos propone que la historiografía debe estudiar los “desechos” para correr el velo de la quimera de la teleología y la ilusoria narrativa de la historia como algo que tiene un sentido y una plenitud ontológica. Nos dice Nietzsche irónicamente sobre la historia: “¡Qué derroche de grandes palabras y actitudes, qué arte de la calumnia «honesta»! [...], ¡qué noble elocuencia brota a raudales de sus labios! [...] ¿Qué quieren realmente? Al menos hacer el papel de la justicia, el amor, la sabiduría, la superioridad [...]” (2013, p. 182): mientras los relatos oficiales buscan presentar a la historia como algo que orgánicamente ha llegado a ser lo que es, Nietzsche entiende a la historia como algo que, en realidad, es lo que es a partir de dominaciones y violencias silenciosas, acalladas, como si la historia fuese maquillada para no ver sus moretones y heridas. Así, cuando Foucault nos dice que la historiografía nietzscheana “será «efectiva» en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser. [...]. Cavará aquello sobre lo que se la quiere hacer descansar, y se encarnizará contra su pretendida continuidad. El saber no ha sido hecho para comprender, ha sido hecho para hacer tajos” (p. 28), entendemos que aquello “discontinuo” que quiere introducir Nietzsche en la historiografía son los “andrajos” y los “desechos” de los que habló Benjamin. Las propuestas historiográficas nietzscheanas y benjaminianas, para construir aquella “otra historia” necesitan de la utilización de los “andrajos” y los “desechos” para introducir aquella “discontinuidad” de la que nos hablaba Foucault para referirse a la historiografía nietzscheana: usar la basura

que desecha la historia es otro elemento común de las propuestas historiográficas nietzscheanas y benjaminianas.

Nos dice a propósito Micaela Cuesta, cuando nos explica la metodología de las historiografías nietzscheanas y benjaminiana:

La tarea de interpretar el fragmento [...] a sabiendas de su impenetrabilidad, [...] supone una alta capacidad creadora, un gran esfuerzo, “un sumergirse con amor en los datos empíricos, elaborar poéticamente el desarrollo de los datos dados -para ello se requiere ciertamente objetividad, pero como cualidad positiva”. Estas afirmaciones se aproximan a lo que varios años después realizará Theodor Adorno en “Actualidad de la filosofía” en el sentido de volver la mirada a la “«escoria del mundo de los fenómenos»” o bien a la benjaminiana afirmación de la idea como mónada (p. 20)

En este sentido, decimos que quien se encuentra en un momento temporalmente singular comprende su actualidad, su tiempo presente, porque tuvo que hacer todo un ejercicio de (re)estructurar y (re)construir la historia previo a aquel momento; es decir, toda persona que actuó para realizar un momento temporalmente singular hizo un ejercicio historiográfico. Y, de no haberlo hecho previamente, se ve obligado a realizar aquella (re)estructuración y (re)construcción posterior al momento temporalmente singular; pero la comprensión historiográfica sobre la actualidad cambia necesariamente si se quiere comprender la singularidad insobornable de un momento temporalmente singular. Este es un punto esencial de complementariedad de las historiografías de Friedrich Nietzsche y Walter Benjamin, el hecho de que ambas propuestas buscan una reinterpretación histórica, es decir, una reconstrucción de la historia que haga “justicia”. Hacer “justicia” historiográfica es hacer alegatos y realizar una praxis para comprendernos a nosotros mismos como sujetos que merecen su liberación.

Ya hemos expuesto que las propuestas historiográficas nietzscheana y benjaminiana tienen, al menos, tres puntos de esencial convergencia: a) la crítica a las temporalidades que proponen las historiografías convencionales, denominándolas un “tiempo infernal”, b) tanto la historiografía de Nietzsche como la de Benjamin proponen una praxis que permita la apertura de un momento temporalmente singular, y, c) la metodología de ambas historiografías es usar los elementos que la historia son considerados como “andrajos” y “desechos”. Esta recapitulación la hacemos para traer a la memoria la promesa con la que terminó la segunda parte de esta investigación, a saber, la promesa de explicar cuál es la función del historiador benjaminiano que, dijimos, tiene

una semejanza esencial con el historiador nietzscheano. En la segunda parte de esta investigación acabamos con una cita de Benjamin en la que, dijimos, las *Tesis* (2009) exponen cuál es la función del historiador, a saber, narrar “los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños” (p. 42). Esta función, ya la comprendemos, es la de exponer los “andrajos” y los “desechos” de la historia, y a partir de éstos ir construyendo aquella “otra historia”; el historiador benjaminiano comienza su historiografía desde la profunda comprensión de “que nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia” (2009, p. 42). Aquello acontecido, y considerado no sólo “pequeño”, sino que, además, basura, es el objeto de estudio del historiador benjaminiano. Este objeto de estudio (lo “pequeño”, la basura) del historiador benjaminiano comparte con el historiador crítico el entender a la historia como algo

propio de los seres vivos que sufren y necesitan de una liberación (como acto de justicia). [...] Este modo de concebir la historia intenta hacer frente a los peligros de la visión científica, pues a fin de vivir, la historia crítica ha de romper y disolver una parte de su pasado, llevándolo ante la justicia: “la justicia histórica, aunque se practique efectivamente y con una mentalidad pura, es, por esta razón, una virtud terrible, porque ella siempre socava y lleva a la perdición a todo lo vivo: su juzgar es siempre un destruir (Taccetta, N. 2021, p. 112).

El historiador benjaminiano, al igual que el historiador crítico de Nietzsche, buscan hacerle “justicia” a los “andrajos”. La “justicia” a estos “andrajos” significa “dinamitar la historiografía convencional, someterlas a un juicio” como nos dice Natalia Taccetta recordando palabras de las *Segundas intempestivas*; y dinamitar a la historia, someterla a un juicio, sólo se logra con una praxis. La apertura de una praxis temporalmente singular sólo se logra cuando se ha sometido a juicio a la historia, y se le ha considerado como injusta, o, al menos, como insuficiente para satisfacer nuestra propia felicidad. Esta apertura de un momento temporalmente singular es crear, para nosotros mismos, la posibilidad de otra cosa, es hacer el esbozo de nuestro propio futuro, que no responde a los criterios fácticos que se han impuestos como supuestas leyes históricas. Entendemos que una característica esencial (e insalvable con respecto a la propuesta historiográfica nietzscheana) del historiador benjaminiano es el mesianismo, es la relación que Benjamin expone en sus *Tesis* entre la función del historiador y el Mesías; un punto que parece ser insalvable completamente con la historiografía nietzscheana. Sin embargo, debemos tener en cuenta algo que habíamos explicado ya en la parte anterior, y es que la figura del Mesías en la historiografía benjaminiana está ahí para marcar el punto de que la historia humana, en cuanto humana, tiene tensiones irresolubles, que sólo

podría reconciliar completamente la llegada del Mesías. En aquel sentido, en el hecho de que Benjamin utilice la imagen del Mesías para explicarnos que sin Él la historia humana es simplemente irreconciliable, se asemeja a la postura nietzscheana de la historiografía como una tensión de “perspectivas”, como lo explicaba Foucault (1993, p. 27), siendo la historiografía una encarnizada lucha por imponer una perspectiva. Como nos dice Foucault, a propósito de la historiografía nietzscheana, “el sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, se sabe perspectiva [...]. Mira desde un ángulo determinado con el propósito deliberado de apreciar, de decir sí o no, de seguir todos los trazos del veneno, de encontrar el mejor antídoto” (1993, p. 20). Así, podemos entender que la función tanto del historiador benjaminiano como del historiador crítico nietzscheano es el atender una tensión, es ponerles lupa a desgarros. Tanto el historiador benjaminiano como el historiador nietzscheano buscan analizar y estudiar aquellos fenómenos, elementos o sucesos que demuestran que la historia es un profundo desgarro que sólo puede ser sanado, sólo a veces y de manera momentánea, con una praxis temporalmente singular. Nos dice Natalia Taccetta que la actitud del historiador nietzscheano y benjaminiano es

una actitud desmitificadora del pasado, en la que se juzga el pasado para que sirva al porvenir. Se presenta, asimismo, una contraposición entre la necesidad del recuerdo y el olvido. No implica en Nietzsche una apuesta a la amnesia, “sino tratar de dejar en la oscuridad algunos hechos para poder iluminar otros”. Benjamin, por su parte, convoca a los antepasados a celebrar el “juicio final” a las injusticias y, sin negar el valor de la “historia monumental”, hace hincapié en que los oprimidos busquen modelos en las ruinas de la cultura que los desplaza (2021, p. 111)

El historiador, por lo tanto, tiene la labor de hacer historia, es decir, de (re)construir la historia; tiene la tarea de exponer la historia como la lucha constante por la libertad: una lucha en que sólo a veces, en situaciones tan extraordinarias que sólo podrían llamarse intempestivas [*Unzeitgemäß*], es decir, sin ninguna medida temporal, un momento extraño, de rareza infinita y de inmensa valentía al mismo tiempo: como Rosa Parks, afroamericana, sentándose en los asientos destinados para blancos; como estudiantes secundarios tomándose sus Liceos en el años 2006 en la histórica “revolución pingüina”. El historiador nietzscheano y benjaminiano debe ser alguien que se indigne ante la injusticia: y no hay mayor injusticia que los atropellos a la “vivificación de la vida”. Por lo tanto, cuando citamos a Benjamin para recordar cuál es la función del historiador y decimos que

El cronista que narra los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños, da cuenta de una verdad: que nada de lo que una vez haya acontecido ha

de darse por perdido para la historia. Por cierto, que sólo a la humanidad redimida le concierne completamente su pasado. Lo cual quiere decir: sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos (2009, p. 42),

nosotros debemos entender que el historiador debe ser ante todo alguien que busque liberar, que busque entender al sujeto como alguien que está indeterminado en tanto no está determinado. El historiador debe entender al sujeto como alguien que no está sujeto a ningún destino, y, por lo tanto, alguien que, no es que pueda, sino que debe, en su “tiempo-ahora” (porque ningún otro tiempo le pertenece a la hora de su acción), producir una praxis que le permita traer al presente “«reflejos del futuro»”. En este sentido, la función del historiador benjaminiano es la misma que la función del historiador nietzscheano, pues, recordemos que “Las Intempestivas hablaban del uso crítico de la historia: se trataba de ajusticiar el pasado, de cortar sus raíces a cuchillo, de borrar las veneraciones tradicionales, a fin de liberar al hombre y de no dejarle otro origen que aquel en el que él mismo quiera reconocerse” (Foucault, M. 1993, p. 41). En este sentido, la función tanto del historiador benjaminiano como nietzscheano es construir lo radicalmente otro, esto es, la libertad.

De esta forma, en el momento en que Nietzsche y Benjamin realizan sus consideraciones historiográficas lo hacen trabajando bajo un muy específico concepto de libertad, que primero trabajó Friedrich Nietzsche en 1874, en sus *Segundas consideraciones intempestivas*, y que luego retomó, con sus propios matices y sus propios frutos, Walter Benjamin, en sus *Tesis sobre el concepto de historia*. Este concepto de libertad parece vago, pues en las *Tesis* la palabra no es mencionada, y en las *Segundas intempestivas* es mencionada en muy pocas ocasiones; sin embargo, es un concepto clave para comprender el proyecto historiográfico nietzscheano y benjaminiano, complementarios en su espíritu y sus intenciones. La libertad que tienen en mente ambos autores a la hora de pensar sus historiografías se fundamenta en dos profundas críticas y en dos consideraciones prácticas: estas dos críticas y estas dos propuestas prácticas buscan ir construyendo lo radicalmente otro. Por un parte, las dos críticas que realizan los proyectos historiográficos nietzscheanos y benjaminianos son: a) a las temporalidades historiográficas que determinen de cualquier manera y en cualquier grado a los individuos y a las comunidades, y, b) a cualquier historiografía o comprensión temporal que le arrebatase a la actualidad su condición de fragilidad, es decir, que le arrebatase al tiempo presente su condición de singularidad. Por otra parte, las dos consideraciones prácticas de estos dos proyectos historiográficos son: a) la praxis buscada por ambos proyectos

historiográficos es una que no esté bajo ningún criterio fáctico previo, ni histórico, ni cultural, ni religioso, ni político, es decir, debe ser un momento temporalmente singular, y, por tanto, b) la interpretabilidad de la praxis que proponen ambos proyectos historiográficos debe ser elaborada al margen de cualquier criterio ya existente. Estos cuatro puntos son sobre los cuales se fundamenta el concepto de libertad de ambos proyectos historiográficos y, al mismo tiempo, son también los puntos de convergencia entre estos dos proyectos historiográficos.

Lo radicalmente otro, eso es la libertad, y eso es esa la exigencia de estos dos proyectos historiográficos; la libertad no es algo vago en estos dos proyectos historiográficos, más bien es algo que aún no se ha realizado: la libertad siempre será esa “palabra que el sueño humano alimenta, que no hay nadie que la explique y nadie que no la entienda”. La libertad siempre será ese lugar vacío donde antes estaba la estatua del General Baquedano en Plaza Dignidad ex Plaza Italia: porque en ese lugar vacío está la posibilidad de algo, y mientras la estatua del General Baquedano no vuelva a ocupar ese lugar vacío, aún habrá esperanza de libertad, pues ahí tenemos, en ese vacío, la posibilidad de lo radicalmente otro. La libertad no es, por lo tanto, algo definible ni clasificable, pues es algo que sólo está ahí cuando *alguien* o *algunos* que siguieron el lema nietzscheano (que Natalia Tacceta utiliza de epígrafe a su texto ya citado) de sus escritos póstumos: “!No tengáis respeto ante la historia, sino que lo que debéis tener es el coraje de hacer historia!” (Nietzsche, F. 2010, p.481). La libertad no es algo que poseemos como si fuera parte de nuestra condición humana, la libertad, al igual que la historia, es algo que hacemos y algo que se está haciendo.

Conclusión: Gladys, no sirvió

“Y tú quieres oír, tú quieres entender.
Y yo te digo: olvida lo que oyes, lees o escribes.
Lo que escribo no es para ti, ni para mí, ni para los iniciados.
Es para la niña que nadie saca a bailar,
es para los hermanos que afrontan la borrachera
y a quienes desdeñan los que se creen santos, profetas o poderosos”

Jorge Teillier⁴⁸.

¿Será verdad que “pasó la vieja” cuando alguien lo dice con respecto a algún suceso del pasado? ¿Le pedirías a algún familiar de alguno de los detenidos desaparecidos que deje de buscar, que tenga los ojos puestos en el futuro, que no le consuma la rabia ni el resentimiento? ¿Con qué criterio moral le exigimos a las víctimas de la Dictadura cívico-militar que perdonen si no quieren ni pueden? ¿Le dirías a una persona que sufrió violaciones a los derechos humanos durante la revuelta de octubre que no sea odiosa y que mire hacia adelante? No “pasa la vieja”, la “vieja” se queda. Se queda, y se queda en las heridas que el tiempo no sana; se queda en las heridas de la insobornable memoria; se queda en las heridas sufridas por los actos imperdonables perpetrados durante la historia; se queda, ahí, en los cuerpos y en los dolores, en los ojos gastados, de esas personas que sólo pueden ver al tiempo pasar sin esperarles a ellos, viendo que no hay justicia. Entender la actualidad es intentar entenderlos a ellos, a quienes el tiempo no les tienen ningún lugar. Entender la actualidad es pensar en ellos. Gladys Marín comprendió su actualidad, porque su lucha siempre fue junto a los olvidados: junto a aquellos que sintieron que el Informe Rettig fue insuficiente porque no entregaba Justicia, con las viudas de los Detenidos Desaparecidos, con aquellos movimientos sociales que se sintieron excluidos durante los años noventa y que paradójicamente le dieron origen a la Concertación. Gladys Marín luchó con los heridos que son reclusos a la esquina más oscura y húmeda del tiempo: comprendió su actualidad. Pero no sirvió.

Intuyo a más de alguien frunciendo el ceño con aquella afirmación, casi como una falta de respeto a tantos años de lucha. Y, sin embargo, los irrespetuosos somos nosotros, al no hacer nada ante el nombre de Gladys salvo regocijarnos en la idea de que hubo en la historia de Chile una mujer tan valiente que luchó con los olvidados de su tiempo. Los

⁴⁸ Teillier, Jorge. Botella al mar. *Imágenes de la nostalgia: Lautaro 1935-1996*. Santiago, Chile: Ediciones Cagtn, 2015; p. 29.

irrespetuosos somos nosotros, al escandalizarnos por escuchar que la lucha de Gladys no sirvió, pero, al mismo tiempo, no hacer nada para que su lucha sirva; hipócritas, eso somos. Las luchas de Gladys en los años noventa en Chile fueron causas motivadas por la indignación ante la injusticia: movimiento estudiantil, Derechos Humanos, demandas por un sistema digno de salud, feminismo, entre tantas otras, y que, la Concertación olvidó, todas y cada una de ellas. Gladys no olvidó esas luchas, y por eso su valentía y dignidad. Pero ella murió el año 2005, en un Chile en que se acababa de promulgar el CAE; en un Chile en que recién el año anterior se hizo el Informe Valech, informe sobre Tortura y Prisión Política, pero con una cláusula de silencio, es decir, no se iban a saber los nombres de los torturadores ni de los torturados; murió en un Chile que no le entregó tratamiento efectivo contra su cáncer, teniendo que viajar a Suecia y a Cuba. Volvió a Chile a morir. Las luchas por las que tanto luchó durante su vida, no dieron frutos, porque Chile seguía siendo Chile, el mismo de siempre.

Perdón, Gladys, no sirvió. Y, sin embargo, vaya que valió la pena. No sirvió, porque su fin político, la instauración del socialismo en Chile, no ocurrió ni ha ocurrido. Pero valió la pena porque su nombre nos trae a la memoria no sólo a ella, sino a su lucha, y su lucha es la lucha de los heridos de la historia, de *su* actualidad. Pensar en aquellos que lucharon, codo a codo, con los olvidados y los heridos, es pensar en la actualidad de los olvidados y heridos; pensar en los que lucharon es pensar en su actualidad. Pensar en aquellas luchas que no sirvieron es entender una actualidad. Porque son luchas que no sirvieron, pero dejaron un testimonio frágil e imborrable: el testimonio de qué es, en realidad, la actualidad: esperanzas rotas, ansias de libertad asesinadas a bayonetazos, anhelos de justicia torturadas hasta ser silenciadas. Gladys, no sirvió. Pero Gladys, nos dejaste la lección que este trabajo pretende rescatar: el testimonio de la actualidad se rescata de los moribundos, de los olvidados y heridos en el alma por la ignominia. Pensar la actualidad es pensar en el dolor de la carne y la sangre de individuos y comunidades. Gladys, no pudiste instaurar el socialismo en Chile (y bien lejos estamos ahora, a diecisiete años de tu muerte), pero diste una lección para la humanidad entera: la actualidad se piensa desde las heridas, con la única intención de sanarlas.

Ahora bien, vale la pena plantearnos la siguiente pregunta, ¿por qué en un trabajo sobre historiografía cerramos con consideraciones acerca de la actualidad? ¿Qué relación tiene pensar la actualidad propia con la historiografía? Este trabajo, dicho sea de paso, está lleno de consideraciones sobre la actualidad; en la parte segunda de esta investigación

hago explícito, de hecho, el momento contextual de la investigación, aquel 4 de septiembre. ¿Por qué tomé aquella decisión? La respuesta está en lo que hemos dicho ya sobre Gladys. Quien intenta pensar su actualidad debe comprender que, para realmente entenderla, debe pensar lo podrido, enfermo y sufriente de su alrededor. Al pensar lo podrido, se denuncia; al pensar lo enfermo, se llama a sanar; al pensar a los sufrientes, se llama a hacer Justicia. La decisión de explicitar mi situación contextual reside en eso, en que de esa manera estoy haciendo el intento de denunciar, llamar a sanar y llamar a hacer Justicia: explicitar mi actualidad tiene la intención de pensar posibilidades de praxis; haber dicho en este trabajo, que en un momento estaba escribiendo el día mismo 4 de septiembre, significa que sólo pienso y reflexiono mi actualidad para hacer algo al respecto como René Quintanilla, como yo, como quien soy. La actualidad se piensa para pensar una praxis, y la praxis es necesaria pensarla porque deseamos la libertad.

Ahora bien, insistimos en la pregunta, ¿por qué en un trabajo sobre historiografía cerramos con consideraciones acerca de la actualidad? Esta pregunta la podemos responder acudiendo a las propuestas historiográficas de Nietzsche y de Benjamin. Ambas propuestas ven en la historiografía un estudio de actualidad: la historiografía es el estudio de un presente, de un “tiempo-ahora” como lo llama Benjamin, o de un momento “intempestivo” como le denomina Nietzsche; la tarea de las propuestas historiográficas nietzscheana y benjaminiana es lograr mantener a aquellas actualidades vivas y recordadas, esto es, entender aquellas actualidades como singularidades únicas e irrepetibles. Las propuestas historiográficas nietzscheana y benjaminiana no son simplemente el estudio del pasado, sino que, más bien, son el estudio de una actualidad; la historiografía estudia esos “andrajos” y “desechos” de los que hablamos en la tercera parte, es decir, estudia la fragilidad del dolor humano, la fragilidad de las esperanzas humanas que han sido rotas. La historiografía no es el estudio del pasado, sino el estudio de actualidades. La historiografía tiene como meta mantener a aquellos sucesos considerados “pasados”, como actualidades, y que sean estudiados como tales, como una actualidad: estudiar dolores, esperanzas rotas, proyectos ya arruinados, dominaciones y poderes arrasadores. La profunda relación entre actualidad e historiografía reside en que el objeto de estudio de la historiografía es la actualidad: es tratar a cada suceso estudiado tal como lo merece, o sea, como una actualidad frágil; frágil en cuanto que la actualidad es, como ya dijimos, esperanzas rotas, ansias de libertad asesinadas a bayonetazos, anhelos de justicia torturadas hasta ser silenciadas. Benjamin y Nietzsche comprenden

esto, y por eso mismo sus propuestas historiográficas comienzan a partir de una profunda crítica y análisis de su propio contexto histórico, de su propia actualidad. La actualidad propia, la mía, la que me tocó vivir, es lo primero que debe ver la historiografía. Ambas propuestas historiográficas surgen de la pregunta de cómo hemos llegado hasta donde estamos. Por un lado, Nietzsche se preguntó cómo fue posible la decadencia espiritual y cultural de la Europa del siglo XIX; por otro lado, Benjamin se preguntaba cómo es que algo así como el nazismo, o el fascismo en general, lograra triunfar en Alemania. La pregunta para comprender la actualidad propia es una pregunta hecha desde (y estas palabras las hemos usado ya en esta investigación) la insatisfacción y la enfermedad: cómo hemos llegado a ser lo que somos y a estar como estamos. Esa pregunta tiene un presupuesto, presupuesto del cual también comienzan las propuestas historiográficas nietzscheana y benjaminiana: no es que hayamos nacido heridos y dolidos, sino que nos hirieron. ¿Quién y qué nos hirió? Ahí está la pregunta para comprender la actualidad. Quién y qué nos hirió, es una pregunta que tiene una triste vigencia perpetua, pues la historia no es más que un desgarramiento constante, que sana a veces, y por sólo un segundo. La consigna callejera “Lucha como Gladys” es lo que buscan las propuestas historiográficas nietzscheana y benjaminiana: luchar junto a aquellos seres humanos que buscan y exigen justicia y libertad. “Lucha como Gladys”, porque la historiografía probablemente no solucione las demandas de libertad y justicia, pero vale la pena; siempre valdrá la pena luchar del lado de los heridos, de aquellos que ven en la justicia y la libertad los principios que deben ser fundantes de la realidad y que por eso mismo viven insatisfechos, pues de todo hay menos justicia y libertad en la realidad. “Lucha como Gladys”, es hacer de la historiografía lo que hacen de ella Benjamin y Nietzsche, es decir, salvar (más bien debiésemos decir, *intentar salvar*) a la realidad de la injusticia y de la ignominia. Quizás aquella praxis que propicia la apertura de un momento temporalmente singular no sirva para entregar una libertad continua ni una justicia eterna, pero vale la pena, ¿cierto Gladys?

Este trabajo termina con una reflexión acerca de la relación entre la actualidad y la historiografía porque es el gran punto de encuentro entre Nietzsche y Benjamin. Este trabajo no puede eludir que el gran componente de las consideraciones historiográficas que hacen Nietzsche y Benjamin son esencialmente prácticas: son consideraciones que comienzan del presupuesto de que el ser humano es libre, pero que debe luchar por aquella libertad, y aquella lucha sólo se puede realizar en esta actualidad, en *mi* actualidad. Sólo

podemos ser libres si hacemos algo para serlo, y la única oportunidad para hacer cosas para nuestra propia libertad, para poder llamarnos libres, es ahora, ya; pero apresúrate que se te acaba el tiempo. La historiografía, entonces, sólo tiene sentido si nos sirve como herramienta de praxis en la actualidad. La conclusión final de este trabajo es “que sólo a la humanidad redimida le concierne completamente su pasado. Lo cual quiere decir: sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos” (Benjamin, W. 2009, p. 42), es decir, sólo la humanidad que ha sanado sus propias heridas, que ha llegado a ser libre, puede identificarse con aquellos momentos de la historia en que valientes personas lucharon por su propia libertad. Sólo cuando tengamos las agallas de Gladys de luchar codo a codo junto a los heridos, cuando tengamos la valentía de luchar cotidianamente para lograr la apertura de aquel momento temporalmente singular, podremos decir que hemos sido libres. “Lucha como Gladys” no es sólo una consigna callejera, es el gran consejo de la consciencia histórica de que sólo la praxis nos trae libertad, justicia y dignidad.

Referencias:

- Adorno, Theodor. Retrato de Walter Benjamin. *Prismas*. Barcelona, España, 1962; 244-258.
- Arteche, M., Massone, J., Scarpa, R. (Editores). *Antología de poesía chilena*. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello, 1984.
- Benjamin, Walter. *El origen del drama barroco alemán*. Madrid, España: Editorial Taurus, 1990.
- Benjamin, Walter. Para una crítica de la violencia. *Illuminaciones, tomo IV*. Madrid, España: Editorial Taurus, 2001; p. 23-45.
- Benjamin Walter. Franz Kafka. *Illuminaciones, tomo IV*. Madrid, España: Editorial Taurus, 2001; p. 75-110.
- Benjamin, Walter. Tesis sobre el concepto de historia. *La dialéctica en suspenso: Fragmentos sobre la historia*. Trad. Pablo Oyarzún R. Santiago, Chile: Editorial LOM, 2009; p. 39-53.
- Benjamin, Walter. La obra de los pasajes (Convoluto N): Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso. *La dialéctica en suspenso: Fragmentos sobre la historia*. Trad. Pablo Oyarzún R. Santiago, Chile: Editorial LOM, 2009; p. 87-137.
- Benjamin, Walter. Fragmento Teológico-político. *La dialéctica en suspenso: Fragmentos sobre la historia*. Trad. Pablo Oyarzún R. Santiago, Chile: Editorial LOM, 2009; p. 141-142.
- Benjamin, Walter. *La obra de arte en su época de la reproductibilidad técnica*. Santiago, Chile: Editorial Ermitaño, 2021; p. 65-70.
- Cuesta, Micaela. Modos de la historia: vida y justicia. Nietzsche en Benjamin. III Seminario Internacional Políticas de la memoria: Recordando a Walter Benjamin (2010); 1-25. http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa39/cuesta_mesa_39.pdf
- Derrida, Jacques. Nombre de pila de Benjamin. *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*. Madrid, España: Taurus, 2009; p. 69-140.
- Foucault, Michel. Nietzsche, la genealogía y la historia. Valencia, España: Pre-Textos, 1988.

Frey, Herbert. Nietzsche: la memoria, la historia: la Segunda intempestiva entre la crítica al historicismo y la negación de la filosofía de la historia. *Revista Cuicuilco* 64 (2015); 271-290.

Huidobro, Vicente. Canto I. *Altazor*. Santiago, Chile: Editorial Origo, 2015; p. 79

Löwy, Michael. *Walter Benjamin: un aviso de incendio. Una lectura de las tesis sobre el concepto de historia*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Manson, Scarlett. Distancia y combate: la (in)actualidad de Nietzsche. *Revista de la sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche: Actualidad e inactualidad en Nietzsche* 12 (2012); 133-145.

McFarland, James. Sections: Eternal returns, Glück & Now-Time. *Constellation. Friedrich Nietzsche and Walter Benjamin in the now-time of History*. New York, USA: Fordham University Press, 2013; 227-248.

Nietzsche, Friedrich. Segundas consideraciones intempestivas. *Obras completas, tomo I*. Madrid, España: Editorial Tecnos, 2011; p. 695-748.

Nietzsche, Friedrich. Fatum e historia. *Obras completas, tomo I*. Madrid, España: Editorial Tecnos, 2011; p. 201-208

Nietzsche, Friedrich. Sobre historia y literatura. *Obras completas, tomo I*. Madrid, España: Editorial Tecnos, 2011; p. 229-240

Nietzsche, Friedrich. Ecce Homo. *Obras completas, tomo IV*. Madrid, España: Editorial Tecnos, 2011a; 821-824.

Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid, España: Alianza Editorial, 2013

Sarlo, Beatriz. Olvidar a Benjamin. *Siete ensayos sobre Benjamin*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2007; 77-91.

Taccetta, Natalia. Lecturas a contrapelo y un concepto de historia útil para la vida. Walter Benjamin y Friedrich Nietzsche: una interlocución posible. *Cuadernos de historia* 55 (2021); 97-115.

Teillier, Jorge. Botella al mar. *Imágenes de la nostalgia: Lautaro 1935-1996*. Santiago, Chile: Ediciones Cagtn, 2015; p. 29.

Wotling, Patrick. ¿Qué significa pensar contra su tiempo? Inactualidad y filosofía del futuro en Nietzsche. *Revista de la sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche: Actualidad e inactualidad en Nietzsche* 12 (2012); 173-184.