

**Universidad de Chile**  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Departamento de Filosofía  
Escuela de Postgrado

# La unidad fundamental en la historia según Nietzsche

Tesis para optar al grado de Magister en Filosofía. Mención en Metafísica

Tesista:

**Francisco Abalo Cea**

Profesor Guía: Eduardo Carrasco Pirard

**Santiago de Chile 2006**



Epígrafe . .	1
..	3
Introducción .	5
I. Parte: Preparación.Sentido del título de la segunda “Consideración Intempestiva” . .	11
§1. La “historia” en la segunda “Consideración.....” .	11
a) Experiencia de la multiplicidad de sentidos y de la cuestionabilidad en “historia” .	13
b) La comprensión de “historia” en Nietzsche . .	17
§2. Tono, propósito y estructura de la segunda “Consideración Intempestiva” .	21
a) Carácter intempestivo de la “Consideración....” y su tono fundamental . .	21
b) Propósito general de la segunda “Consideración Intempestiva” y pregunta guía del presente intento .	24
c) Estructura total del la segunda “Consideración....” y acotamiento de la lectura. .	26
II. Parte: Lectura. La vida como unidad fundamental en la historia .	29
§3. Reiteración de la pregunta guía . .	29
§4. Sentido de “vida” .	30
§5. Vida e Historia en la segunda “Consideración Intempestiva” .	31
a) La vida como fin fundamental y fondo principal de la “historia” . .	35
§6. La cuestión por la unidad de la vida en la segunda “Consideración Intempestiva” . .	39
a) La vida como poder a-histórico . .	42
b) La vida como “fuerza plástica” y ”horizonte” .	59
c) La vida como “atmósfera” .	71
d) Vida y voluntad .	81
§7. Retrospección provisional de lo andado .	90
Resumen .	95
Bibliografía .	97
Bibliografía principal .	97

Bibliografía secundaria .	97
Diccionarios . .	98

## Epígrafe

***“Der Spruch der Vergangenheit ist immer Orakelspruch: nur als Baumeister der Zukunft, als Wissende der Gegenwart werdet ihr ihn verstehn” Friedrich Nietzsche***



---

*A los amigos Olaf Ortuzar H. y Pablo Sandoval V. Como testimonio de gratitud y admiración.*



---

# Introducción

El siguiente intento obedece a la exigencia de dar testimonio del grado de maestría en aquello que la filosofía cuida desde hace milenios, también en sus academias. Tal maestría, no obstante, está lejos de todo querer someter a dominio y control algún objeto determinado. Más bien, para alguien que pretende probarse como “maestro” vige en filosofía que primero ése se haya vuelto un cuidadoso aprendiz. Todo maestro en filosofía es primero este aprendiz. Todo maestro sigue siéndolo constantemente.

Uno de estos maestros es el pensador alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900). En lo siguiente intentaremos aprender no sólo *de él*, sino *junto con él* y de este modo ponernos a nosotros mismos a prueba. Este peculiar “aprendizaje” quisiera ser llevado a cabo a través de la lectura e interpretación del ensayo “De la utilidad y desventaja de la historia para la vida”<sup>1</sup>. Es el segundo ensayo de cuatro que componen la obra “Consideraciones intempestivas” que congrega en sí el trecho de camino que va entre los años 1873-76. Los ensayos en conjunto son incluidos según su cronología por entendidos y editores en la época “intermedia” de su pensamiento, esto es, en la época en la que palabras fundamentales como “voluntad de poder”, “superhombre”, “eterno retorno de lo idéntico”, aún no habían sido acuñadas. Con todo, *en qué sentido* este ensayo así como cada uno de los demás es una “consideración *intempestiva*”, esto es, un intento por tratar con algo que no puede ser medido según el “tiempo”, *si acaso y en qué*

---

<sup>1</sup> F. Nietzsche *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, en “*Unzeitgemäße Betrachtungen*”, segunda parte, p.97-195, Band 71, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1930. Todas las traducciones, tanto de los pasajes de este escrito como de los de otras obras del pensador alemán, pertenecen al autor de este intento en caso que no se indique lo contrario.

*medida* ya aquí está plenamente a la vista el asunto mismo desde el cual proviene toda palabra fundamental, son cuestiones que exigen adentrarse en la vía de pensamiento de este pensador.

Por otra parte, podría presentárenos como un importante problema, por ejemplo, la pregunta por cuáles son aquí los “criterios y presupuestos” que guían en la “selección” de este pensador en este escrito preciso de esta “época” de su camino. Incluso más, incluso podría ser consignado como un problema importante el sólo hecho que nos permitamos aprender siguiendo a Nietzsche principalmente por su *palabra*, que él pudiese llegar a ser un maestro en cuanto nos *habla* y que por eso requiera de nosotros ante todo un *oído atento*, y no por ejemplo principalmente en aquello que sus biógrafos y comentaristas nos legan como testimonio de sus acciones y padecimientos. Dejaremos por el momento que estos “importantes problemas” giren en torno a sí mismos y que por lo pronto reine aquí la obscuridad.

El título, en cambio, hace su indicación en algo. Él dice: *la unidad fundamental en la historia según Nietzsche*. Presumiblemente este título debiese indicar aquello que nos permitiremos aprender con el pensador, com-prender con él, y de este modo ponerlo a la vista y volverlo claro unitariamente. Sólo así podríamos hacerlo nuestro y “prenderlo” en su unidad esencial. Entre tanto, tal vez este “prender” podría querer decir más que capturar y apresar; podría llegar a ser como ese “prender” que, en tanto “encender”, nos hace decir: el fuego *prende*. Esto supone algo bien distinto de un ciego afán que asecha a su “presa” hasta acorralarla. Más bien, lo decisivo en este a-prender y com-prender reside fundamentalmente en que se haya prendido desde ya algo en nosotros mismos de tal modo que nos llame a buscarlo, a inquirir por ello. El título habla de una “unidad fundamental en la historia”. Esto es lo que desde la partida demarca el trazado de nuestro intento.

Pero, ¿hacia dónde indica esto? ¿En qué medida en este respecto Nietzsche podría volverse para nosotros un maestro? La respuesta a estas preguntas debe reunir a lo menos tres condiciones previas. Primero que de algún modo entendamos algo por “unidad fundamental en la historia”. Esto supone, en segundo lugar, que en algún sentido “se dé” algo tal. Tercero, que precisamente con Nietzsche podamos aprender esto. Tomaremos la discusión de la tercera de estas condiciones de tal modo que esto nos lleve a todo lo meditable que tiene este asunto planteado precisamente así.

Por lo pronto podría parecer del todo extraño que al momento de mencionar a Nietzsche lo hagamos en el contexto que busca algo así como una “*unidad fundamental en la historia*”. ¿Por qué esto? Con esto nos enfrentamos a algo que, teniendo sus raíces en el propio pensador, se ha vuelto muy extendido entre quienes conocen y entienden de su obra. Al fondo de esto oímos un reparo que por lo menos debiese inquietarnos, a saber, que el pensamiento de Nietzsche se lleva mal con palabras como “fundamento”, “fundamental” y ciertamente con “unidad”. Con derecho se ha hecho ver que en lo dicho y pensado por este autor queda al descubierto la inminente caída de todos los “fundamentos” que tradicionalmente han sostenido la posición del hombre occidental en su historia. Baste con nombrar la tan citada “muerte de Dios”, que en tanto caída del “fundamento de fundamentos” proyecta por doquier sus sombras hasta hoy. Y esto no es algo que sólo nos lo debieran hacer ver, por ejemplo aquellos entendidos en la obra de

Nietzsche, sino que un ojo medianamente despierto comprenderá que es el mismo pensador el que “machaca” con una creciente insistencia en esta “caída”. Nietzsche habla y sobre todo *experimenta* en carne viva la irrupción y puesta al descubierto del “nihilismo”, de la “nada” que desde hace mucho ha estado encubierta por y para la historia del hombre occidental bajo la figura de lo que este pensador entiende y nombra en suma como la “metafísica”. Por eso, toda posición que se aferra para asegurar su estabilidad (ser) en medio de lo “ente” a algo tal como un “fundamento universal”, esto es, algo tal que vige unitariamente y en todo tiempo para todo lo que es y deviene un “ente”, recae en una posición “metafísica”. Nietzsche se ubica por eso “más allá” de la “metafísica” o por lo menos en el camino de una “superación” de ella, en la medida en que el hablar y pensar en términos de “fundamento”, “fundamental” y aún “unidad” resulta completamente insuficiente respecto al asunto. De este modo Nietzsche debiera aparecer bajo otra luz: no un maestro con respecto a “unidad fundamental” alguna, sino más bien el maestro de lo “abismal”, del “perspectivismo y la multiplicidad”, en suma, el maestro del “devenir”.

Así las cosas, ¿no parece a la menos violento el introducir algo así como una “unidad fundamental”? ¿No traicionamos con esto desde el mismo inicio la palabra de quien debiese volverse para nosotros un maestro? Sí y no. Sí, en la medida en que lo dicho por un pensador y, sobre todo, lo que de ello se ha dicho de nuevo por los que le han seguido, permanezca incuestionado y aceptado sin más como si se tratara de una doctrina solemne. “Aprender” no es sólo recibir sin preguntar de vuelta, sin estar ya en la disposición de descubrir y ponerse en marcha bajo propia cuenta y riesgo. En rigor jamás se aprende de un pensador, así como se “aprende” de un manual de filosofía. Poco importa en principio si contamos con una visión más o menos general del pensamiento de Nietzsche, si esta visión responde a un conocimiento más o menos acabado de sus escritos y obras o si los textos escogidos tienen mayor o menor grado de “representatividad” acerca de esta supuesta visión general de su pensamiento. Con esto sólo llegaríamos a la turbia conciencia de que tal vez sobre Nietzsche sabemos ya demasiado. Ciertamente en este respecto puede que haya una violenta traición, pero que por otro lado puede llegar a ser la más dócil fidelidad. Pues, frente a esta “visión”, que a no dudar tiene su más profundo arraigo en el propio Nietzsche, según la cual con su pensar se abre un trastorno en la historia del hombre occidental en medio de la totalidad de lo ente, trastorno que lleva al hombre al extremo de una posición completamente a-metafísica, anti-metafísica, parece ya no suscitar la más mínima inquietud. El que de pronto una experiencia pensante este encomendada a responder con su palabra a algo tal como la caída de todo fundamento “metafísico”, esto es, de todo fundamento que durante milenios en la historia ha sido presupuesto como lo estabilísimo, lo inmovible y eterno, aquello de lo cual proviene todo lo primero y último, lo tenido por valioso e incluso “sagrado”, aquello desde lo cual le estuvo garantizado al hombre la relación con aquello que no es él, con los otros que él y consigo mismo, que eso de pronto caiga y que sea el pensar el encomendado a “decirlo”, esto no parece despertar ya ningún cuestionamiento ulterior. Más aún, se pasa insistentemente por alto, para decirlo con el propio Nietzsche, “*el problema de que aquí hay un problema*”<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Ensayo de autocrítica*, en “*el Nacimiento de la Tragedia*”, p.29. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, quinta reimpresión, 2003.

De este modo, el reparo según el cual un intento que busca algo así como una “unidad fundamental en la historia” en el contexto de la lectura de Nietzsche, se sostiene en la medida en que algo así como una “posición a-metafísica” se haya vuelto un auténtico problema, lo que supone haber pensado o por lo menos planteado la pregunta por qué sean asuntos tales como la “metafísica”, el “fundamento”, el carácter “universal” de este fundamento y la “nada” que impera en el “nihilismo”, y en segundo lugar, si acaso y en qué medida Nietzsche da plenamente con lo esencial de estos asuntos cuando los nombra. Pero a la base de todo esto radica la cuestión de fondo de si es siquiera ya “tiempo” de enfrentar estos problemas. Esto ha de ser dejado de lado aquí con toda intención. Por otro lado este reparo se sostiene en si aquello que nuestro título nombra con “unidad fundamental en la historia” tiene en mente exactamente lo mismo que aquello que tradicionalmente se nombra como “fundamento universal”. Si resultara que esto no es así, tal reparo se desvanecería por sí mismo.

Aquí sólo podemos entregar una indicación provisional, la que tal vez pueda transformarse a lo largo de estas paginas en nuestra guía. Debemos preguntar por lo menos: ¿en qué sentido hablamos aquí de algo tal como una “unidad fundamental”? Respuesta: de tal modo que ésta no está nombrada aquí en absoluto y sin más. Ella está dicha en consonancia con aquello *en* lo cual ella es y resulta ser una tal “unidad fundamental”. Y, ¿qué es esto? Aquello en lo cual ella resulta ser una tal “unidad fundamental” es en la *historia*.

Por cierto, con esto no llegamos muy lejos, sobre todo si tomamos en cuenta la pluralidad de sentidos en los que hablamos de la “historia”, y por eso la inmediata indeterminación en la que nos hallamos con respecto al asunto que nombra. Sin embargo, por muy confusa e indeterminada que sea la representación de aquello que nombramos cada vez con “historia”, de algún modo pensamos que esto tiene que ver con el “tiempo”, pero con un “tiempo” peculiar. No en primer lugar con ese “tiempo” con el cual, por ejemplo, el físico o el químico cuenta para medir un proceso de los así llamados “naturales”. Más bien el “tiempo de la historia” está determinado por el modo en que es ese ente que actúa y padece, recuerda y olvida “históricamente”, por el modo en que es ese ente para el cual la “historia” no es meramente una secuencia indiferente de accidentes que se suceden los unos a los otros en el “tiempo”, sino que puede ser apremiado o constreñido en sus posibilidades, o aún liberado y exigido por ella, o incluso quedar totalmente desentendido de ella. Un ente tal lo somos nosotros mismos cada vez, sepámoslo o no. Un ente tal es el hombre en su propia “vida”, esto es, en relación a su propio ser, se comprenda a sí mismo expresamente desde la “historia”, se dedique a conocer “históricamente” lo que acontece o no sospeche en lo más mínimo de este secreto poder. De este modo la “historia” tomada seriamente como un problema filosófico nos sitúa de antemano en la cuestión de fondo por nosotros mismos, por nuestro “ser”, en tanto somos de un modo peculiarísimo “en el tiempo”. Por esto, lo nombrado con “historia” pudiese abrir en nosotros la mirada en aquello somos desde el fondo mismo del “ser en el tiempo”, o por lo menos exponernos al misterio que en esto se alberga.

En consecuencia, cuando aquí y en adelante hablamos de “unidad fundamental”, esto no apunta en primer lugar a un “fundamento universal de las cosas”. Más bien, la unidad fundamental aquí mentada coincide según el asunto con lo que a lo largo de la

---

segunda “Consideración...” Nietzsche nombra como “vida”. ¿En qué sentido esto? En tanto con esto no apuntamos en primer lugar a ningún “fundamento”, si por esto entendemos un cierto ente primero sobre el cual se van montando una serie de entes como sus efectos o “fundados”, tampoco una primera “razón” en una larga lista de “razones”, sino más *bien a la constitución unitaria y única de aquello desde cuyo fondo el hombre se vuelve cada vez capaz de “historia”*. En palabras de Nietzsche esto es *la vida* (en singular), que no mienta en primer lugar algo viviente, un ente viviente, sino que oído desde la simplicidad de la lengua alemana dice ante todo el *vivir* (das Leben), esto es, un modo peculiar en que reconocemos el *ser*<sup>3</sup>.

A partir de lo dicho, es necesario poner a la vista lo que el presente intento tiene propiamente entre manos. Primero, nos guía la cuestión por la constitución unitaria de esta “vida”. Pero en conjunto con esto, por el respecto según el cual ella resulta ser aquello desde cuyo *fondo* el hombre es capaz de historia en algún sentido, y en qué medida y dentro de cuáles límites es posible y necesario esto. El que algo tal como la “vida” sea el fondo desde el cual el hombre puede la historia, no es algo evidente por sí mismo. Por otra parte, de qué modo lo “fundamental” aquí habla más bien desde “fondo” (*fundus*) que de “fundamento” es algo que tal vez pueda irse despejando a lo largo de este intento. En todo caso, es la lectura atenta del escrito de Nietzsche la que podría llevarnos a aprender y comprender esto con él, en tanto el ya ha pensado de un modo único y fundamental esta conexión entre “vida” e “historia” y lleva de esta manera todo el asunto a un plano auténticamente filosófico. Entre tanto ha quedado dicho: aquí no se trata de agotar el pensamiento de Nietzsche en una visión “sistemática” y cabal que pretenda ya haber tenido suficiente con él. Menos aún, pretendemos decidir de antemano si acaso Nietzsche debe ser tomado como un pensador de la modernidad, de la metafísica o si su pensar es en verdad “antimetafísico” o el paso decisivo hacia la superación de la metafísica. De esto en verdad osamos no saber nada en lo inmediato. Más bien asumimos desde ya que con respecto al asunto tratado Nietzsche siempre se nos ha adelantado. Aquí sólo queremos seguir sus pasos tal vez hacia una dimensión en la cual su pensar y decir ya no nos dé respuestas, sino que nos inicie en las preguntas esenciales.

---

<sup>3</sup> Cfr. F.Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-87*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bände*, Band 12, 2, p.153. Editado por G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 1980.



# I. Parte: Preparación.Sentido del título de la segunda “Consideración Intempestiva”

## §1. La “historia” en la segunda “Consideración.....”

Abordaremos directamente el escrito por donde éste menciona y trata en algún sentido de la “historia”. Algunas consideraciones preliminares podrían llevar hacia la comprensión tanto de su propósito y tono así como de la rigurosa estructura de su totalidad.

Ya el mismo título de esta consideración, o mejor dicho, “tratamiento” (Be-trachtung) menciona la “historia” en un cierto sentido. Esta consideración trata (trachten=tractare=trahere), esto es, intenta insistentemente *traer* y *a-traer* a la luz la “utilidad” y la “desventaja” de la “historia” en un determinado respecto. Tal respecto a la luz del cual puede “medirse” algo tal como la utilidad y desventaja de la “historia” es lo que nombra al final: la *vida*. Ella es “para lo cual” la “historia” puede resultar o bien útil o bien desventajosa. Pero sea cual sea la posibilidad en que pueda ser determinada la “historia”, Nietzsche ya la entiende aquí en un determinado sentido que es necesario tenerlo a la vista. Por otra parte, debemos retener constantemente a lo largo del escrito la

indicación previa que da Nietzsche: que este tratamiento es ante todo una “consideración *intempestiva*”, esto es, que el “tiempo” está, según el asunto, comprometido como aquello que no puede dar la medida, como aquello que precisamente debe ser dejado de lado para estar ante lo decisivo. De qué modo esto, es algo que no puede ser respondido desde sí mismo. En todo caso vale la afirmación provisional que esto está ligado íntima y esencialmente con el asunto por tratar. No es ninguna casualidad que no sólo ésta sea una consideración intempestiva más, si no tal vez la in-tempestiva en sentido destacado, en la medida en que nos ayuda a comprender lo in-tempestivo como tal.

Sin embargo, el asunto por el momento es otro. Más bien, lo que se nos impone en lo inmediato como tarea consiste en dilucidar o a lo menos vislumbrar aquello que Nietzsche nombra aquí por “historia”. Preguntamos entonces directamente: ¿qué entiende Nietzsche por “historia”? La respuesta a esto debiese ser la cosa más simple del mundo. Sería simplemente cosa de cotejar algunos giros y usos en el texto, quién sabe, incluso podría hallarse alguna definición..... y entonces ya tendríamos lista la tarea: Nietzsche entiende esto y estotro por historia, pues esto aparece aquí y aquí de este modo. Ciertamente tales constataciones pueden resultar muy útiles, pero encierran un profundo peligro. Este modo de leer, de oír y de ver todo lo que se nos presenta, tiene a su favor que es el modo más habitual..... y precisamente en esto consiste su mayor peligro. Se parte de la base que, por ejemplo, un escrito debe ante todo “informarnos”, esto es, dar noticias de algo real. Lo mismo da que sea un pensamiento filosófico, el canto de un poeta o el periódico, todos de una manera idéntica son “informes” que nos comunican con mayor o menor claridad un suceso que puede ser constatado a través de las palabras. De este modo también la “historia” debiese referir a un suceso, con respecto al cual la “definición” de Nietzsche podría aparecer como correcta o incorrecta, amplia o restringida. Según esto, ¿qué debiese ser entonces la historia? La respuesta aparece inmediatamente si atendemos a la palabra que en su propia lengua usa Nietzsche ya en el título. Éste reza en alemán: Vom Nutzen und Nachteil der *Historie* für das Leben. Constatamos al punto que la palabra dicha en el título (*Historie*) es la misma que la nuestra: historia. De esto podríamos deducir fácilmente que la “historia” mencionada en el título es eso a lo que se dedican los historiadores, así como la filosofía es eso a lo que se dedican los filósofos y la biología a lo que se dedica el biólogo. Pero entonces, ¿qué quiere decir que la historia, esta peculiar dedicación de los historiadores, sea medida según su utilidad y desventaja? ¿En qué medida esto requiere de esclarecer o al menos vislumbrar un “fondo” desde el cual se pueda fijar su valor y no-valor? ¿Por qué desde la “vida” se debe fijar esta “medición”? ¿En qué medida podría concernir esto a una determinada dedicación como la de la “historia”? ¿No se vuelve con esto tal vez demasiado restringida toda la meditación de Nietzsche? En verdad, lo que Nietzsche entiende por “historia” en apariencia no está demasiado alejado de esto: ser aquello a lo que se dedican los historiadores, de ahí precisamente todo el peligro.

El peligro reside en pasar por alto el carácter peculiar de la palabra dada. Ella es ante todo el hablar de un pensador. Esto quiere decir entre otras cosas que ella no “informa” inmediatamente acerca de nada. Ella más bien llama a entrar en la más íntima cuestionabilidad de aquello que en nuestros modos de entender habituales es constantemente pasado por alto como algo sobreentendido y consabido. El modo en que Nietzsche aquí llama a pensar y preguntar por un asunto es bien peculiar. Esto refiere al

tono en que habla todo su escrito, tono al que deberemos volver después expresamente. Pero, por el momento esto tiene que hacernos comprender otra cosa, a saber, que no se trata en absoluto de constatar solamente que es lo que Nietzsche entiende por “historia”, y de este modo contentarnos para pasar al próximo punto, sino que todo se juega en si somos capaces de oír el llamado del pensamiento y entrar nosotros mismos en lo cuestionable que porta el asunto nombrado con “historia”. Por ello la primera pregunta no es sólo qué entienda Nietzsche por “historia”, sino más bien si y qué es lo que nosotros mismos entendemos por esto y si en esto estamos a la altura del problema que el pensador tiene entre manos. Entonces, ¿qué es por lo pronto lo que entendemos sin más por “historia”? ¿Es esto tan simple y llano como se presenta en esta sola palabra?

### **a) Experiencia de la multiplicidad de sentidos y de la cuestionabilidad en “historia”**

---

Ya antes nos salía al paso una determinación de la “historia” que puede servir de punto de partida. Decíamos: la “historia” es aquello a lo que se dedican los historiadores. Pero, esto por sí mismo es ambiguo. Pues en cierto sentido el historiador no se dedica a la historia, como tampoco el biólogo se dedica a la biología. En verdad el biólogo no se dedica a la biología, sino que él conoce lo viviente desde las perspectivas abiertas por esta ciencia. La biología es en este sentido un determinado modo de conocimiento científico cuyo asunto es lo viviente en un determinado respecto (como organismo). De este mismo modo el historiador conoce “históricamente”, su modo de conocer es el de la “historia”. En cambio aquello a lo que se dedica puede ser denominado de otro modo. Lo que la historia se esfuerza por conocer son los acontecimientos del pasado, en la medida en que en estos acontecimientos está comprometido el hombre en un cierto respecto. Estos respectos pueden ser variados (el arte y el pensamiento, la ciencia y la economía, la política y la religión), o más o menos amplios (la historia universal o la historia personal), y sin embargo están entendidos bajo el supuesto que el hombre es el que ya ha llevado a cabo esto o lo ha padecido.

Hasta cierto punto este sentido tiene su raíz en la palabra griega original. En efecto, “historia” proviene del griego ἱστορία. Pero con cautela decimos: “sólo hasta cierto punto”, pues si bien es cierto que la ἱστορία también refiere de un modo eminente a un “conocer”<sup>4</sup>, éste no se restringe sólo al conocimiento de los acontecimientos del pasado humano. La ἱστορία quiere decir en un sentido amplio “averiguación” de lo que es, en tanto observar prolija y detalladamente, “parte por parte”, y dar cuenta de lo observado. En el sentido amplio de esta “averiguación”, no sólo hay “historia” de los usos, costumbres y acontecimientos de un determinado pueblo, sino que aun la “historia” admite ser de animales y plantas en tanto averiguación detallada de sus especies y partes. La ἱστορία por eso abarca más que sólo el “pasado” y más que sólo el “pasado del hombre”, ella concierne a todo ente que se preste de modo inmediato para una tal averiguación.

Nuestra palabra “historia”, en cambio, aún cuando también apunta a un determinado modo de “conocimiento”, éste recibe su propio carácter y está restringido por aquello a lo que se dedica: su conocido y conocible. De este modo “historia” no quiere decir sólo un

determinado modo de “conocer”, sino lo conocido mismo. En este sentido es en el que hablamos, por ejemplo, de la “historia de Chile”. Esto no quiere decir el conocimiento cuyo objeto debiese ser algo así como “Chile”, sino la serie misma de *acontecimientos* que han determinado en la conformación y desarrollo de este estado. Aquí “historia” ya no quiere decir en primer lugar “conocimiento”, sino la totalidad misma de los acontecimientos: lo *acontecido*.

Si, por tanto, asumimos estas determinaciones en “historia” y dejamos por el momento de lado el origen griego de la palabra, ella resulta a lo menos doble: por un lado es un determinado modo del conocimiento, por otro es lo conocido mismo. Sin embargo, entre ambos hay una articulación bien especial. Podemos afirmar provisionalmente que justamente aquí el conocimiento “histórico” recibe su propio carácter, sus posibilidades de conocer y sus métodos de aquello que es para él lo conocido y conocible, pero no a la inversa. Más bien, aquí lo conocido no es en cuanto “conocido” propiamente lo que es. Lo “conocido y conocible” para la “historia” es, independientemente de si ello es o no conocido efectivamente, lo *acontecido*. Sólo en la medida en que ello es desde ya lo acontecido es que puede ser conocido también por el historiador, no recién cuando éste lo llega a conocer. Esto parece evidente, y sin embargo trae una de cuestiones que aquí sólo podemos dejar planteadas. Con esto tal vez pudiésemos llegar a experimentar la dificultad propia de eso que nombramos sin más con “historia” y de este modo comenzar por barruntar todo lo meditable del asunto que nuestro pensador tiene entre manos.

Decíamos hace un momento: la “historia” puede querer decir lo acontecido. Esto no quiere decir sólo lo “conocido y conocible” para un determinado modo de conocer, sino lo *acontecido mismo*, sea esto ya conocido efectivamente o no. Pero, ¿en qué consiste esto? Lo dijimos ya: lo acontecido es la totalidad de los acontecimientos. La respuesta parece extraña, o mejor, completamente tautológica. Así como lo vivo es la “totalidad de los vivientes” o lo numeral es la “totalidad de los números”, la respuesta no dice por sí misma nada, y tal vez incluso induce a más de un error. Y la respuesta perseverará en su mutismo y ambigüedad en tanto no se pregunte a lo menos en qué consiste esto de ser-totalidad-de-acontecimientos que le atribuimos a lo acontecido. Por cierto lo acontecido es la totalidad de los acontecimientos, pero no en el sentido del cúmulo de estos que encerramos en un gran conjunto. Tampoco la suma final de “acontecimientos”. Ni esto ni aquello es “historia”, ¿sino?...La respuesta está más o menos a la vista, de tal modo que alguien pudiera llegar a extrañarse de que recién ahora y después de tantos

<sup>4</sup> Mediante esta indicación sólo apuntamos aquí desde lejos a algo que debe ser pensado más a fondo en el contexto de la experiencia griega. Pues la  $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  no es tampoco un “conocer” (en el sentido moderno de la palabra). Ella proviene del sustantivo  $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  ( $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ ) lo cual está emparentado con  $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  ( $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ -, videre), “yo ya he visto” y en este sentido “yo sé”. En su propio origen, tanto dioses como ciertos héroes son “históricos” esto es, “videntes y sapientes”, en tanto es precisamente con su ver que se dis-cierne qué es en cada caso aquello que sale a la presencia como un ente (cfr. Iliada, 23, 486). Este sentido decisivo del “mirar histórico”, es nuevamente puesto de relieve por Nietzsche sobre todo en la figura de “la historia crítica”. Para el griego el  $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  no es sólo uno que mira y conoce, sino que en ello siempre resuena un discernir y decidir aquello que salta a la vista en lo que es en tanto ya se lo ha visto. Aún Platón usa el giro habitual en griego  $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  en este sentido esencial (Sof. 267<sup>a</sup> ss.). Sin embargo, este sentido comienza a decaer justo donde es expresamente acuñada la palabra  $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  para designar un determinado quehacer, esto es, con Heródoto hasta llegar a su punto más bajo en aquella determinación que ofrece Aristóteles en su Poética (1451 b5-7).

rodeos pueda salir a la luz. Lo acontecido como totalidad de acontecimientos consiste en que justamente es la *sucesión cronológica* de acontecimientos en la cual unos vienen después que los otros, unos *suceden* a los otros en el tiempo. En este sentido hablamos de un acontecimiento como un *suceso*. Ciertamente tales sucesos pueden estar vinculados causalmente (esto ocurrió porque ya había ocurrido esto; este acontecimiento trajo como consecuencia esto y lo otro), pero su unidad radica principalmente en ser esta secuencia temporal. La “historia” por tanto es lo acontecido como la totalidad de acontecimientos, en tanto esto se lo entienda como la sucesión crono-lógica de sucesos que suceden en el tiempo, y por cierto que ya sucedieron en el tiempo pasado.

El que la “historia” se aparezca así como una “sucesión de acontecimientos en el tiempo pasado” y un acontecimiento histórico como algo que sucedió “en el tiempo pasado” parece bastante natural. Parece además extraño que no hayamos partido sencillamente por esta determinación tan elemental de la “historia”. Pero, justamente esta determinación que se presenta tan natural y sencillamente es tal vez la que más nos aleja de la cuestión de fondo que se alberga en “historia”. A través de la apariencia de sencillez y naturalidad con que se presenta, más bien obstruye la mirada. ¿En qué medida esto? En la medida en que no dice nada acerca del propio carácter “histórico” de un acontecimiento como tampoco de lo “total”, es decir, unitario de lo acontecido.

Preguntaremos de nuevo: ¿en qué consiste el carácter propiamente “histórico” de un acontecimiento? Atengámonos a la “respuesta” ofrecida: un acontecimiento es propiamente “histórico” en tanto es algo que sucede en el tiempo, y por cierto como algo que ya sucedió en el pasado. Un acontecimiento histórico es un suceso temporal. Sin embargo, no todo lo que sucede en el tiempo es por ello mismo un acontecimiento histórico. Por ejemplo, un cierto paraje es algo que en algún sentido “sucede en el tiempo”. Él cambia con las estaciones del año. Lentamente se va volviendo más espeso o más tenue según ilumine el sol en la claridad del verano o permanezca encubierto tras las nubes durante la época invernal. Ríos prorrumpen en todas direcciones con el deshielo primaveral o casi desaparecen a comienzos del otoño. Lo que fue, esto ya no lo es ahora, y seguramente lo que será no ha de ser lo que ahora es. Cambiando en el tiempo, llegará a ser lo que aún no es y dejará de ser lo que ahora es. Y sin embargo, a pesar de todo su cambio y suceder en el tiempo, no es propiamente un acontecimiento histórico ni acontece ahí nada “histórico”. Empero, en algún sentido este paraje puede volverse algo “histórico”. ¿Cómo? Cuando el paraje se vuelve *país*, esto es, cuando queda *fundado*. Precisamente entonces ya no es más un cierto paraje indeterminado, sino que se vuelve el determinado suelo patrio de un pueblo porvenir. Sus zonas son recién entonces posibles de diferenciar y nombrar, y este paraje en su conjunto recibe el nombre que lo delimita en su extensión. Sólo entonces es algo “histórico”, cuando queda como el sitio en el que residirán las generaciones presentes y futuras de paisanos, pero también y constantemente como aquel sitio que ya ha acogido a los antepasados y los nombres que consigo llevaban los fundadores. Este paraje por eso también puede volverse algo “histórico”. Pero sólo “también” y no en primer lugar ni “por sí mismo”.

¿Qué es entonces lo que aquí acontece? La respuesta parece simple, y sin embargo guarda en sí todo lo misterioso ¿Qué tiene que acontecer como para que un paraje se vuelva el sitio de residencia de un pueblo, un país? Precisamente que sea fundado, y

esto quiere decir entre otras cosas: que *alguien* lo haya fundado. Lo que en esto no puede seguir pasándonos por alto es que algo así como un “acontecimiento histórico” de algún modo concierne al hombre. Este modo según el cual un acontecimiento concierne al hombre no es nada advenedizo, sino que constituye a todo acontecimiento en su *ser* acontecimiento; la referencia al hombre lo constituye *esencialmente* en eso que ello es: un acontecimiento “histórico”. De este modo el ente propia y primeramente “histórico” es el hombre.

Empero, esto tiene que ser tomado con el máximo cuidado, pues ¿en qué medida en algo así como un “acontecimiento histórico” la referencia al hombre es algo esencial? Si preguntamos mirando nuevamente hacia el ejemplo, ¿en qué consiste propiamente este acontecimiento? ¿Qué lo hace ser un tal acontecimiento? Ciertamente no el paraje. Él es en cierto modo “histórico”, pero no en primer lugar. Tal vez quisiéramos tomar al fundador como el sustento de dicho acontecimiento, en la medida en que es él el que funda, el que “realiza este acto”. Pero tampoco el hombre tomado aisladamente es el “acontecimiento”. Por cierto con él y sólo con él puede acontecer algo, pero esto todo no “es” él. Más bien, si miramos atentamente, recién en este acontecimiento el fundador llega a resplandecer en la posible gloria futura de su fundar. Más bien, él llega a ser un fundador recién en este acontecimiento, pese a todos sus dolores, placeres, vicios y virtudes. Aquí lo que propiamente constituye este acontecimiento es algo extraño y asombroso, a lo que está en primer lugar referido el hombre en su ser este o el otro y como lo propiamente “histórico”, pero que nunca se reduce sólo a él. Aquí lo que propiamente constituye a este acontecimiento como acontecimiento “histórico” es el *instante decisivo* de la fundación. Sólo *entonces* acontece este acontecimiento que abre un paraje como el sitio de residencia de un pueblo y lleva al hombre a la gloria de un “acto” memorable y a la posibilidad del recuerdo constante de su existir único y singular.

Un acontecimiento “histórico”, por eso, no puede ser determinado como algo que “suceda en el tiempo”, así como los cambios de la “naturaleza”. Tampoco lo caracteriza esencialmente el hecho que haya “sucedido en el pasado”, si este pasado es determinado a su vez como la serie de sucesos que quedaron atrás. Por cierto que un acontecimiento está en cuanto acontecimiento determinado por el “tiempo”, pero por un tiempo tal desde el cual es posible que irrumpa un instante decisivo, esto es un instante en el cual se congrega la totalidad de posibilidades de un porvenir, como el pretérito íntegro que determina en un acontecimiento. El *in-stante* no es sólo el ahora presente que será cada vez reemplazado por otro que está por suceder. En este instante prima ante todo lo *decisivo*. Decisivo porque en la unidad y singularidad de un solo instante se decide aquello que somos y fuimos y seremos concretamente, aquello que no somos y jamás llegaremos a serlo, la totalidad de relaciones con ello y nuestro convivir con los demás como los otros que nosotros en su ser los otros y el modo de trato con ellos en tanto los otros. Por esto, la cuestión por la historia requiere conjuntamente y a la vez la pregunta expresa por el modo en que es este ente, por su ser, de tal modo que se haga visible desde aquí la posibilidad que con este ente puedan siquiera “haber” algo así como acontecimientos. La cuestión por la historia concierne al hombre en su *ser hombre*, en su “humanidad”. Si algo tal es lo que se juega en cada auténtico acontecimiento “histórico”, entonces esto exige el cuidado más extremo respecto del asunto.

De este modo, lo que se guarda en esta “referencia” esencial de un acontecimiento al hombre es mucho más de lo que parece a primera vista. No se cubre sólo con el esquema de un cognocente y algo conocido, sino que en la constitución misma del asunto cognocible, está desde ya comprometido el hombre, y ciertamente no sólo como cognocente (historiador). La cuestión por la “historia” traspasa el ámbito de un determinado modo de conocimiento y hunde sus raíces en el modo en que precisamente *el ente histórico es y puede ser*. Puesto que lo que se pone propiamente en juego en todo esto es nuestro ser hombres, y esto expresamente, es por lo cual el asunto resulta tanto más difícil y arduo. Las palabras de Nietzsche son aquí la mejor indicación: “Jeder ist sich selbst der Fernste”<sup>5</sup>.

El ensayo de Nietzsche permite encaminarse de un modo único a esta dimensión totalmente meditable de la “historia” tomada como asunto filosófico. Ante todo porque algo así como la “historia” es algo problemático y digno de cuestión. Pues justamente cuando ésta, entendida en algún sentido es llevada de vuelta al “fondo” de la vida como aquello desde lo cual se puede fijar su “utilidad” y “desventaja”, en todo el asunto se opera un vuelco que aún hoy no se ha sabido sopesar en toda su envergadura. El que la “historia” refiera en último término a la vida, o lo que aquí hemos nombrado como el ser-hombre, es algo tanto o más decisivo que todo aquello a lo cual la “historia” hasta hoy vigente se dedica, y es ello mismo un acontecimiento histórico en un sentido más profundo.

Entre tanto deberemos volver ahora a lo que concretamente entiende Nietzsche aquí en general por “historia” y las posibilidades que esto alberga. Esto nos aproxima un poco más al escrito y nos ayuda en la preparación para su lectura.

### b) La comprensión de “historia” en Nietzsche

---

Dejaremos tan sólo planteadas estas preguntas, de tal modo que el camino de nuestro intento nos lleve primeramente a experimentarlas como preguntas, en toda su cuestionabilidad. Por lo pronto es necesario retomar el asunto según aquello que Nietzsche entiende y nombra en general con “historia”.

Ya la sola palabra que dice Nietzsche en el título es significativa. Pero es significativa en la medida en que atendemos a la posibilidad propia de la lengua alemana de referirse a aquello que nosotros nombramos ambiguamente con “historia”. En efecto, Nietzsche dice en el título “Historie”. Sin embargo, el alemán puede decir “historia” desde otra palabra: *Geschichte*.

La palabra “Historie” en alemán, a diferencia de nuestra “historia”, puede quedar delimitada estrictamente a lo que ya en su raíz griega da a entender, a saber, que se trata ante todo de *conocimiento*. En principio, “Historie” puede nombrar sólo un modo del conocimiento, a saber, el conocimiento de lo acontecido. En cambio, lo conocido por la “Historie”, y esto no necesaria ni primeramente *como* conocido, se lo puede oír con

---

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bände*, Band 5, p.248. Editado por G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 1988.

claridad desde “Geschichte”. Esta palabra está emparentada etimológicamente con “Geschehen” (acontecer) y “Geschehenis” (acontecimiento). De esta manera la experiencia alemana de la “historia” ya porta en sí la posibilidad de una diferencia esencial: la “historia” (Historie) como conocimiento y saber necesariamente de algo como lo conocido o por conocer; la “historia” (Geschichte) como lo acontecido mismo, lo cual no refiere ni en primer lugar ni únicamente al “conocimiento” como modo privilegiado de acceso.

Esta diferencia no es sólo una diferencia léxica; ella apunta al corazón mismo del asunto y a la dificultad de llevarlo expresamente al habla en palabras que expongan propiamente el modo en que se dispone. Pues hemos dicho en lo anterior con cautela que en principio la lengua alemana porta la *posibilidad* de hacer visible esta diferencia. Este ensayo de Nietzsche es un buen ejemplo de cómo en el seno mismo de una meditación que marcha y abre los caminos en una cuestión de fondo y de una experiencia del asunto que en un sentido profundo es completamente revolucionaria, la diferencia que porta estas palabras jamás llega a la plena claridad en su escrito. Pues, aún cuando en su título el pensador hable de la “Historie” y esto establezca los límites de su meditación, a lo largo de esta segunda “Consideración...” Nietzsche habla de la “Geschichte” tanto en el sentido de lo acontecido mismo como de un determinado modo de “conocimiento”. Esto no es ninguna casualidad. Esto, que sólo de un modo superficial podemos juzgar como una “omisión”, tiene sus raíces en lo más hondo del pensar de Nietzsche, tanto en las posibilidades como en los límites de su propia instancia pensante.

Bien, pero ¿aporta alguna luz lo dicho hasta aquí? No inmediatamente. ¿Qué es entonces lo que Nietzsche entiende en general con “historia”? Está muy cerca el afirmar que cuando Nietzsche habla aquí de la “historia”, si atendemos a la palabra que él mismo usa, entiende el “conocimiento” de lo acontecido. Esto es correcto, por lo cual tenemos que tomarlo con tanto más cuidado. Pues si prestamos atención tanto al propósito de este escrito como al tono en el que habla, aquí hay más que la consideración acerca de un mero e inocuo “modo de conocimiento”.

Tomemos provisionalmente la indicación de que el título entiende en general por “historia” un modo de “conocer”. Empero, ¿en qué debiese consistir este modo peculiar del conocer? La respuesta parece fácil: precisamente en que conoce lo acontecido. Sin embargo, como ya quedó dicho, lo acontecido no debe su propio carácter al conocimiento. Lo acontecido no requiere necesariamente de un conocimiento de ello, y sin embargo en cuanto acontecido lo hace posible. Lo acontecido no por ser conocido es lo acontecido. En cambio, el conocer sólo es posible si de algún modo “hay” lo acontecido. Lo acontecido está ya de algún modo desde antes que su respectivo modo de conocimiento. Éste requiere para ser posible como conocimiento que lo acontecido se dé en algún sentido. De modo contrario sería conocimiento de nada.

Esta constatación parece obvia y tampoco llegamos muy lejos mediante ella. Pues, el hecho que para un conocer tenga que haber desde ya un objeto y que este sea en cierto sentido independiente del conocimiento, es algo que concierne a todo conocer, no sólo al conocimiento del pasado. Por esto, tan indeterminado como quede el modo en que para la “historia” hay algo así como lo acontecido, así de indeterminado quedará este conocimiento mismo.

Preguntamos de nuevo en esta determinada dirección: ¿de qué modo hay lo acontecido para el historiador? Nuevamente la respuesta parece fácil: el historiador trata con los acontecimientos, en la medida en que estos ya acontecieron, están en el pasado. Pero esta respuesta es totalmente engañosa. Pues el historiador no trata sólo con entes que estén en el pasado. El historiador cuenta para desarrollar su ocupación con entes que tiene ante sí y a disposición. Cuenta, por ejemplo, con testimonios orales y escritos, cuenta con vestigios, monumentos, obras de arte y enseres. Ciertamente el historiador no trata de estos entes en cuanto están ahí presentes. Él más bien da cuenta de qué fue lo que aconteció con ellos y de qué modo. Y sin embargo, “hay” también lo acontecido para el historiador en el modo inmediato de lo que está ahí delante y es accesible como un ente presente. Esto presente “del pasado” es siempre para el historiador, precisamente en tanto conocedor, algo terminado y listo, y de este modo constatable, en cierto sentido, *real*: aquello que, según el carácter de cosa (res), es en un determinado aquí y ahora algo ente. Se gesta desde aquí la apariencia que el conocedor no interviene en absoluto en lo conocido, que precisamente él está en la seguridad de un conocimiento “objetivo”. Precisamente siguiendo esto se habla de “verdad histórica”, en el sentido de poner al descubierto lo que *objetiva* y *realmente* pasó.

Nietzsche sabe bien de este modo de la “historia”. Pero no es para él el único. Este modo según el cual la historia está primeramente ante entes reales que, en cuanto algo ya terminado y listo, son inmediatamente accesibles para su constatación, impera aún hasta nuestros días. El asunto no está tanto en que la “historia” refiera al pasado y lo acontecido, sino que ella se yerga como un “modo de conocer” y aún una ciencia. Frente a esta posibilidad de la “historia” como “conocimiento”, Nietzsche abre por primera vez de modo explícito otra posibilidad. Nietzsche ante todo *piensa* en un quehacer histórico desde un fondo mucho más esencial que toda la historiografía desde entonces hasta el presente. Pues él piensa la historia desde un horizonte más fundamental que el conocer. La dimensión y posibilidades que aún aguardan a la historia asumida desde este otro fondo, la transforman en algo radicalmente diferente de un “modo de conocer”.

Nos guiaremos aquí por la palabra del pensador. Oímos en este respecto un aforismo escrito muy posteriormente a la segunda “Consideración.....”, el cual aparece en “Die fröhliche Wissenschaft”<sup>6</sup>. El aforismo está numerado como el 34 de la primera parte de esta obra. El título de este aforismo es “*historia abscondita*”. Tanto por el asunto que toca como por la concisión y profundidad de su decir, debiese constituirse para nosotros en algo rector a lo largo de este intento. El aforismo habla el siguiente modo:

**“Todo gran hombre tiene una fuerza retroactiva: todo lo acontecido (*Geschichte*) es puesto de nuevo en la balanza por mor de él mismo [del gran hombre], y millares de misterios del pretérito se arrastran desde su escondrijo- hacia este sol. No se puede prever ya qué de todo habrá de ser alguna vez lo acontecido. ¡El pretérito es quizá siempre esencialmente aún no descubierto! ¡Y [para descubrirlo] se requieren tantas fuerzas retroactivas cada vez”.**

¿Qué nos dice este aforismo acerca de todo el asunto? Algo *esencial* del pasado y de lo

---

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bände*, Band 3, p. 214. Editado por G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 1982.

acontecido. Al contrario de la perspectiva cognocitiva y con pretensiones de ciencia, según la cual “hay” lo acontecido al modo de estar ahí de algo, ser constatable inmediatamente para quien conoce, Nietzsche nos dice otra cosa: que el “pretérito” (Vergangenheit) es siempre esencialmente aún-no-descubierto. El “pasado y lo acontecido” no está simplemente ahí delante como una ruina, un papiro o un trozo de cerámica. Más bien, en todo “pasado” impera una peculiar *negación*. Esto no se identifica necesariamente con la constatación, por lo demás obvia, que algo del pasado, por haber ya pasado no está más aquí y ha desaparecido definitivamente. Nietzsche no habla de esto ni de lo contrario, pues sus frases no conciernen en lo principal a los entes pasados (“los millares de misterios del pretérito”), sino que ella concierne al ser-pasado mismo (Vergangenheit) y al acontecer de lo acontecido, en la medida en que habla de aquello que todo lo pasado y acontecido es *siempre esencialmente*. Y es justamente en la preteridad misma de lo pasado en la cual impera una *negación esencial*. ¿De qué modo esto? En la medida en que ella está determinada por ser esencialmente algo *aún-no-descubierto* (noch unentdeckt). El ser-pasado de lo pasado consiste en el *retenerse*. Pero este retenerse es algo bien distinto del ya haber pasado y quedado atrás como algo terminado y liquidado. Nuestra palabra pasado así como la palabra alemana “das Vergangene”, son enteramente insuficientes para nombrar este estado de cosas. En rigor, el “pasado” no pasa, sino que desde su propia constitución queda retenido, no atrás, de tal modo que no cabe más que constatar que así fue, sino que por “delante” como un *aún-no*, siempre en el por-venir. Lo acontecido por esto no es nunca algo real que ya pasó, nunca algo “pasado” en este sentido, sino que desde su propia esencia, tal como la anuncia aquí Nietzsche, esta determinado como *posible* y desde la *posibilidad*.

Pensado desde esto el quehacer de la historia es algo más y totalmente diferente al del “conocer”. En la medida en que en la preteridad de lo acontecido impera esencialmente la retención y la posibilidad, el pasado no es sólo lo aún *no-descubierto*, sino lo constantemente por descubrir y *descubrible*. Damos plenamente en el asunto al que mira Nietzsche cuando afirmamos lo siguiente: la historia no es conocimiento del pasado, esto es, un tener ante sí y constatar algo que está de algún modo ahí delante, listo y terminado, sino descubrimiento de lo acontecido como lo posible y retenido. De este modo, en lo más íntimo y pleno de su posibilidad la historia es *descubrimiento*. Por eso hablamos con más propiedad y apuntamos al asunto que Nietzsche tiene entre manos, cuando comprendemos la historia no como un modo del conocimiento, sino como *descubrir histórico*. La historia es este peculiar modo del *descubrimiento*. Con esto debe quedar terminológicamente sellado que cuando hablamos de historia nos referimos a la “Historie”. “Geschichte” en cambio lo traducimos mejor, aún cuando siempre desde lejos, como lo “acontecido” y “acontecimiento”.

Esto lo confirma la frase que antecede a la destacada recién. Precisamente lo acontecido, visto sólo desde su ser posible cada vez, “no se puede prever que habrá de ser de nuevo”, pues “es cada vez puesto de nuevo en la balanza”. En este sentido, el descubrir histórico no refiere a nada real, sino a algo que una y otra vez se decide en lo que es y habrá de ser en tanto ha sido lo que fue, precisamente *con* este descubrir mismo. De este modo el descubrir histórico no es conocimiento que constata, sino descubrir que pro-duce, en un sentido bien preciso del producir. La imagen del sol que expone la primera frase da la clave de esto. El descubrir histórico trae y a-trae, pro-duce

lo acontecido hacia la luz que este descubrir mismo es. Por esto, el descubrir histórico no es nunca un conocer que se ubica inmediatamente y sin esfuerzo ante su objeto, sino que está determinado por esa fuerza que retornando cada vez “obra” (rückwirkende Kraft) lo acontecido. Tal descubrir histórico es un es-fuerzo sostenido y constante que exige la fortaleza de un hombre “grande”. En qué pueda consistir la “grandeza” de un tal hombre, debe volvérsenos por lo pronto una pregunta. Por otra parte, el hecho que el centro de este descubrir Nietzsche lo sitúe en cosas tales como la “fuerza” y el “obrar”, no es ninguna casualidad. Esto obedece al aliento más íntimo de su pensamiento. En todo caso, cuando Nietzsche aquí habla de lo acontecido y de la constitución esencial de lo “pasado”, habla desde una relación completamente diferente a la que se establece en el “conocer”. A su hora esto deberá ser afrontado explícitamente en la lectura. Por el momento resta reasumir el asunto que aquí nos concierne: llevar a cabo la preparación de esta lectura.

## §2. Tono, propósito y estructura de la segunda “Consideración Intempestiva”

### a) Carácter intempestivo de la “Consideración....” y su tono fundamental

---

Ahora bien, ¿qué nos dicen las consideraciones expuestas hasta aquí de la palabra “Historie” así como del título en total del escrito? Mucho. Pues a través de esto podríamos llegar a vislumbrar una dimensión completamente nueva acerca del quehacer histórico que abre el pensamiento de Nietzsche. Esta no es una inofensiva distinción entre la “historia” como modo de conocimiento y la “historia” como descubrir histórico. Más bien esta última posibilidad de la historia se abre con Nietzsche de un modo violento, esto en tanto, entre otras cosas, tiene que ir en contra de aquello que en su propia época era asumido como el modo dominante de tratar con lo acontecido: la historia como conocimiento por el conocimiento e incluso con pretensiones de ciencia exacta. Esto hay que tenerlo bien presente a la hora de leer el escrito: que la consideración está determinada tanto según su propósito como según el tono en el que habla, por un ánimo totalmente combativo, cuyos ataques van dirigidos precisamente contra la “historia” entendida como ciencia y conocimiento del pasado. Es justamente este modo que Nietzsche declara como el máximamente dañoso, perjudicial y desventajoso. Pero esto no quiere decir en absoluto que el pensador tome como nada la dedicación a lo acontecido. Al contrario le exige una figura más elevada.

De este carácter combativo de todo el escrito, Nietzsche nos ofrece una perspectiva en “Ecce homo” <sup>7</sup>, precisamente en la sección dedicada a las “Consideraciones Intempestivas”:

---

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Ecce Homo*, p.353. en Band 77, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1964

***“Las cuatro consideraciones intempestivas son combativas de punta a cabo.....La segunda trae a la luz lo peligroso, roedor de vida y envenenador de nuestro modo de ocupación científica: la vida enferma en esta obra de engranaje y mecanismo deshumanizado, en la impersonalidad del trabajo, en esa falsa economía de la “división del trabajo”. La meta ha quedado cerrada, la cultura, como instrumento de ocupación científica, barbariza... En este ensayo el “sentido histórico”, del cual este siglo se siente tan orgulloso, fue reconocido por primera vez como enfermedad, como signo típico de decadencia.”.***

De este modo, a lo largo del escrito no hay una mera descripción de un método innovador acerca de la historia. Esta consideración es ante todo la advertencia ante un peligro, que justamente combate contra él en la medida en que lo expone como peligro. Por esto mismo tampoco la “Consideración” oída en su tono fundamental es un conjunto de afirmaciones que nos informe acerca de una determinada circunstancia, por ejemplo, el modo en que se llevaba a cabo la historia a finales del siglo XIX. Ella no es, visto desde aquí nada “secular”. Ella, más bien, bajo el aspecto negativo del combate contra lo vigente en su propia época, cuida y protege una posibilidad esencial para el hombre en cuanto éste persista siendo hombre, esto es entre otras cosas, el ente que ha de ser comprendido en su referencia esencial con lo acontecido. La consideración es y seguirá siendo, por esto, in-tempestiva. Sólo ahora nos es lícito preguntar expresamente: ¿qué quiere decir esto aquí?

Es Nietzsche mismo el que entrega la más profunda indicación acerca de la “intempestividad” de todas las consideraciones justamente en ésta. Hacia el final del “Prólogo” de este ensayo, ahí donde nos habla de su posición como “filólogo clásico”, lo cual quiere decir aquí mucho más que un estudioso de lenguas muertas, él nos dice lo siguiente:

***“Para mi descargo tampoco debe ser callado.....que yo, sólo en tanto aprendiz de los tiempos antiguos en especial del griego, he remontado por sobre mí como un hijo del tiempo actual hacia experiencias de tal modo intempestivas. Así tanto es lo que me resulta un deber permitirme por mi vocación de filólogo clásico, pues no sé que sentido podría tener la filología clásica en nuestro tiempo, si no es el de obrar en este tiempo intempestivamente, esto es: contra el tiempo y, por eso, irrumpiendo en el tiempo y, esto es de esperar, a favor de un tiempo porvenir.”.*<sup>8</sup>**

Esto está dicho desde el corazón mismo del asunto y determina el tono fundamental que anima cada palabra, cada frase de esta “Consideración...”, pues habla de la intempestividad en que se mueve el pensar. Ésta no tiene que ver en absoluto con algo que se mueva fuera del tiempo. Intempestivo no es lo mismo que intemporal. Por el contrario, desde cierta perspectiva el asunto es completamente “temporal” y concierne a una determinada manifestación de la época: los estudios históricos en Europa y Alemania de fines del siglo XIX. Y, sin embargo, el plano que asume aquí el pensamiento es el de la intempestividad. ¿En qué consiste esto, entonces?

Nietzsche lo dice con claridad: lo intempestivo no quiere decir intemporal. Al contrario esta meditación entra en una directa confrontación con lo vigente, irrumpiendo en el presente contra lo que en ello se ha vuelto gastado y vetusto a favor de un “tiempo

---

<sup>8</sup> op. cit. nota 1, p.99

porvenir”. La meditación de Nietzsche es profundamente “temporal”, esto es, habla de tal modo que le da lugar a un porvenir, habla desde este porvenir. Y es precisamente porque toda su consideración está determinada por lo porvenir, es que tiene irrumpir en el tiempo presente contra lo que sólo se ha vuelto un hábito heredado del pasado. Frente a todo eso que se ha vuelto sólo algo “del pasado” (en el sentido de algo real que ya pasó), con esta meditación Nietzsche le abre un lugar a lo porvenir, y ciertamente del porvenir de un posible descubrir histórico. Esto no quiere decir que la meditación rompa simplemente con lo acontecido. El pensador lo dice con fuerza: “sólo en tanto aprendiz de los tiempos antiguo” es posible “remontar sobre sí mismo como hijo del tiempo actual hacia tales experiencias intempestivas”. Sólo desde esta mirada que abriéndole un lugar al porvenir irrumpe en (auf) el presente, es que lo acontecido ha de ser asumido como lo acontecido, sólo entonces ello acontece y habla. De esta frase es necesario por lo pronto retener lo siguiente: hasta qué punto el modo en que el pensador aborda el asunto de la “historia” está en una intimidad esencial con el asunto mismo. Tal vez esto pudiera hacernos presentir de qué modo se juega todo en el pensar, a saber, que jamás hay un “método” y un “asunto” que pudiesen marchar por separado, que más bien cuando el pensar se dedica a lo suyo propio, se vuelve lo mismo.

Por el momento es necesario fijar esta determinación de la intempestividad que atraviesa todo el escrito. Esto pudiese llevarnos a comprender, o mejor, a oír el tono fundamental con que habla este escrito, para que de esta manera pudiésemos ponernos nosotros mismos a tono con él. Ya desde el comienzo de este intento hemos destacado el carácter “intempestivo” de toda la segunda consideración titulada “De la utilidad y desventaja de la historia para la vida”. Mediante un largo rodeo en torno a lo digno de cuestión que se alberga en la palabra “historia” y de lo problemático a lo cual se enfrenta Nietzsche en este escrito cuando la nombra, hemos llegado nuevamente a hablar de la “intempestividad” que según Nietzsche caracteriza su ensayo. Ahora recién resulta claro por qué entonces aplazamos la cuestión y en suma por qué la cautela inicial al referirnos a este asunto: porque cuando Nietzsche habla de “intempestivo” pone a la luz la posición desde la cual aborda todo el asunto como pensador<sup>9</sup>. Esto está en la más íntima consonancia con el asunto a tratar: el descubrir histórico, sus posibilidades, límites y peligros visto desde el fondo desde el cual es recién posible. Lo “intempestivo” por ello no es sin más la “huida” fuera del “tiempo” hacia cosas que pudiesen tomarse como intemporales y eternas, sino que desde una plena lucidez de la constitución del asunto y de su arraigo en el ser-hombre, lo “intempestivo” aquí delata otro sentido, sentido en el que se prefigura toda la transformación en el modo de asumir lo acontecido. Nietzsche indica en otras posibilidades de la “historia” porque el mismo ya ha dado este paso. En efecto, él habla desde su “propia experiencia” como pensador que se ha atrevido de un modo radical con lo acontecido. Esta intempestividad es, según lo que en la frase Nietzsche deja ver, algo “temporal”, esto es, desde la exigencia de abrirle sitio al porvenir irrumpe en el presente asumiendo propiamente lo acontecido. Con “intempestivo” el pensador no se refiere a algo así como el ascenso a una esfera intemporal y eterna que sobrevuela ajena al “tiempo”, sino al movimiento propio del pensar que en el tiempo le da

---

<sup>9</sup> Para comprender la clara conciencia que tiene Nietzsche de la filología y de ésta como preparación para la filosofía, cfr. *Wir Philologen*, en en “*Unzeitgemäße Betrachtungen*”, p.531 y ss, Band 71, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1930

lugar a lo venidero asumiendo propiamente lo acontecido en el presente. Este “asumir propiamente lo acontecido”, esto es, lo que funda la posibilidad de la “historia” y del descubrir histórico rectamente entendido, es lo que está en la mira de la “Consideración...”, sin que por esto la integridad unitaria de lo “intempestivo” quede rota, sino que más bien la historia es retrotraída a ello (la “vida”).

Ciertamente, el tono fundamental de este escrito está determinado por el combate, como el mismo Nietzsche lo declara años más tarde. Pero su combate no es contra lo acontecido. Más bien su combate se alza contra algo actual y vigente: la historia como ciencia, lo que quiere decir, la comprensión de lo acontecido como mero pasado, algo terminado y listo que está simplemente ahí para el conocedor, algo real que ya pasó. De este modo, el combate de Nietzsche va contra un modo peculiar de tener a lo acontecido por algo, esto es, de “entender” la constitución esencial de lo acontecido, y por eso concierne al ser de lo acontecido y sólo derivadamente a los acontecimientos o a su interpretación efectiva entre los historiadores. El que habla aquí es un pensador no un historiador, pues el combate que libra es un combate esencial y es en esos términos en los que hay que oír su decir. El tono fundamental del escrito está, por eso, bien lejos de una supuesta “rigurosidad científica” que demuestra con exactitud y claridad algo acerca de un determinado estado de cosas reales y constatables para cualquiera. En lo más profundo, esta “Consideración...” no es una cadena de proposiciones y demostraciones. En lo profundo esta “Consideración.....” no aporta informes ni afirma nada. En lo profundo en esta “Consideración.....” se oye un clamor y habla en el tono de una exhortación: ella hace un llamado que anima a entrar en el ser-hombre y a despertar a ello. Ciertamente a más de alguno podrá extrañarle que un filósofo pueda hablar en el tono de una exhortación. Ciertamente se podrá juzgar que esto tiene poco que ver con el “afán de verdad” que debe imperar en la filosofía, y ser tomado sólo como un “recurso” retórico y literario; ciertamente para nosotros que estamos ya desde algún tiempo habituados a considerar como “verificable” sólo lo dicho como proposición. Pero el que un decir difícilmente pueda ser tomado por verdadero por el hecho de que no puede ser reducido a proposiciones, y por tanto que la “verdad” no se revele ya en el solo tono de este decir, no habla en contra de la “verdad” de una exhortación, sino de nuestra miserable comprensión de la “verdad”. Pues en verdad, una exhortación puede y debe tener una claridad mucho más rigurosa y exigente en la medida en que le habla al coraje, el cual tiene un modo de entender mucho más íntimo y esencial que toda “capacidad intelectual”. Esta rigurosa claridad del escrito tiene que revelárenos ahora según su propósito general y su estructura total. Esto constituye el último paso de nuestra preparación.

### **b) Propósito general de la segunda “Consideración Intempestiva” y pregunta guía del presente intento**

---

Hasta aquí hemos intentado poner a la luz o por lo menos dejar vislumbrar toda la dificultad que hay en aquello que el título nombra cuando dice: de la utilidad y desventaja de la historia para la vida. Han quedado hasta aquí tan sólo bosquejadas una serie de cuestiones concernientes a la “historia”. En lo principal vislumbramos, a partir de la interpretación del aforismo ya citado, que con Nietzsche se abre otra posibilidad de

asumir lo acontecido, de “historia”, a saber, lo que hemos llamado nosotros como “descubrimiento histórico”. Tal posibilidad es “otra” en la medida en que se enfrenta al modo en uso de asumir lo acontecido: la historia como modo de conocimiento. Todo el ensayo de Nietzsche combate contra esta posibilidad en la medida en que pone al descubierto el peligro que significa la historia como mero conocimiento del pasado, sobre todo entonces cuando ésta se alza con la pretensión de volverse una ciencia “exacta”. De este carácter combativo del escrito nos habla en el *Ecce Homo*, en tanto reconoce como “signo de enfermedad” el “sentido histórico”. Sin embargo, ¿podemos deducir de esto que Nietzsche “abra otra posibilidad de asumir lo acontecido”? ¿Habla en algún sitio expresamente de algo así como un “descubrir histórico”? La respuesta es: no. No obstante, incluso así debe quedar en pie lo siguiente: que en su meditación el pensador no va contra toda posibilidad de asumir lo acontecido, menos aún contra lo acontecido mismo, sino contra algo bien determinado: la historia como mero conocimiento del “pasado”.

Volvamos nuevamente al título de esta segunda “Consideración...” para que sea éste mismo el que nos ponga ante el propósito general. El título reza: De la utilidad y desventaja de la historia para la vida. Esto nos sitúa desde ya en un contexto bien determinado. No se trata en suma y sin más de la historia. No se trata por ejemplo de describir un innovador método histórico. Más bien, se trata de la historia según, su utilidad y desventaja, o como el autor lo aclara en el “Prólogo” de su “valor y no valor”. Esto nos da a entender algo doble: por un lado que la historia misma está en la doble posibilidad de ser útil o bien desventajosa, por otro que la meditación en cierto respecto toma como propósito el evaluar y calcular, establecer valores, medidas y grados. A esto lo llamaremos en sentido amplio “medir”. De este modo la meditación mide la historia según su utilidad y desventaja.

De este carácter “mensurador” de la meditación nos habla una frase destacada en la segunda “Consideración...” por el propio Nietzsche, en la cual se deja sentir el propósito general del escrito:

***“Hay un grado de insomnio, de rumia, de sentido histórico que perjudica al viviente y finalmente lo arruina, sea esto un hombre, un pueblo o una cultura”<sup>10</sup>.***

Ciertamente aquí parte de la constatación de la perjudicialidad del “sentido histórico”. Precisamente contra esto se alza el escrito, pero en un cierto respecto. No se trata del “sentido histórico” sin más, sino de un cierto grado. El que se trate de un grado de perjudicialidad y de determinar este grado quiere decir a la vez: debe ser determinado conjuntamente el grado de utilidad. Pero este grado, y consecuentemente la medición de este grado, no es lo mismo que la cuantificación según el más o menos. Ciertamente toda cuantificación es en sí misma una medición. Pero no todo medir es por ello mismo un cuantificar. Aquí en la medición del grado de utilidad y de perjudicialidad de la historia, también el “cómo” de la historia se modifica (mejor-peor; bueno-malo). De esta manera lo esencial no está sólo en determinar cuánto de “historia” debe llevarse a cabo (mucho o poco), sino cuál, cómo, cuándo y por quién. La historia en su posibilidad útil es esencialmente diferente de la desventajosa.

---

<sup>10</sup> *op.cit. p. 103 y s.*

Sin embargo, este grado según el cual debe medirse la historia ya sea en su posibilidad útil o desventajosa, refiere aún a un respecto fundamental sin el cual toda medición resulta vacía. Ya el solo hecho de hablar de utilidad y desventaja fija el asunto desde un horizonte que decide el destino de toda la meditación. En efecto toda utilidad y desventaja responde fundamentalmente a lo siguiente: al para-qué. El respecto fundamental desde el cual la meditación mide el grado de utilidad y desventaja de la historia está previamente fijado desde el para-qué. Y justamente de esto nos habla el final del título, que en el fondo puede ser considerado también su inicio: De la utilidad y desventaja de la historia para la vida. Justamente cuando aquí nombra la vida como el para-qué de la historia, nombra el fondo que da la medida de la utilidad y desventaja de la historia. En "vida" Nietzsche nombra lo fundamental.

Empero con esta indicación en la "vida", el asunto no queda resuelto, sino que recién entonces alcanza toda su auténtica cuestionabilidad. De esta indicación recogeremos dos asuntos los cuales conforman en su unidad una cuestión única. Esta cuestión es la que deberá guiarnos a lo largo de nuestra lectura.

La cuestión puede articularse del siguiente modo:

1) que la vida es el fondo de la historia en el sentido del para-qué. Esto congrega el asunto en un determinado respecto el cual debe ser expresamente puesto en cuestión, pues ¿En qué sentido podría ser la vida el para-qué de la historia? ¿Qué significa esto?

2) que la "vida" de la cual aquí se trata es de una vida determinada, justamente aquella que da la posibilidad de la "historia". Es una "vida" tal que desde su propia constitución hace posible el que se dé algo así como "historia". Es la "vida" de aquel viviente que puede ser o bien entendido como un "hombre único, como un pueblo o como una cultura", esto es, la "vida" como el ser de ese ente que llamamos "hombre", precisamente por ahí por donde este es capaz de "historia". De este modo se hace necesaria la pregunta expresa por lo que sea esta vida tomada como algo unitario y único. La pregunta que nos guía, pregunta por esta vida en tanto unidad fundamental, esto es, pregunta por la "vida" en tanto ser-vida unitariamente como el fondo de posibilidad, entre otras cosas, de la "historia". En otras palabras, la pregunta concierne a la vida en su sentido ontológico, como para ser reclamada como el fondo de posibilidad de la "historia". La pregunta concretamente planteada es la siguiente: ¿cómo entiende Nietzsche esencial y unitariamente la "vida" como para situar ahí el fondo de la "historia"?

De este modo la pregunta se articula de una manera doble. Pregunta por el carácter fundamental de la vida con respecto a la "historia" y a la vez por la constitución esencialmente unitaria de la "vida" como para ser el fondo precisamente de la historia.

### **c) Estructura total de la segunda "Consideración...." y acotamiento de la lectura.**

---

Con la vista puesta en esta cuestión nos entregamos a la lectura. Empero ella no tiene nada que ver con un comentario que va línea a línea esclareciendo lo dicho por un autor. En la presente lectura no pretendemos "esclarecer" nada, suponiendo que cuando se trata de un escrito como este sean necesarios tales "esclarecimientos". Más bien nos

empuja aquí la cuestión de la “historia” asumida como un problema auténticamente filosófico y por eso nos dejamos encaminar por Nietzsche, el cual hace un vuelco radical en toda la cuestión: por primera vez y expresamente retrotrae la dedicación a lo acontecido al fondo de lo que él nombra como “vida”, y de este modo bosqueja un modo de asumir esta dedicación completamente insólito hasta hoy. Esto debe por lo menos llevarnos a la pregunta por la constitución unitaria y esencial de esta “vida” como para poder ser el fondo de la “historia”. Esto Nietzsche nunca lo expone expresamente, y sin embargo aquí y allá en este escrito da indicaciones penetrantes. Por esto es necesario que en nuestra lectura nos concentremos en aquellos pasajes en donde el asunto se vislumbra con claridad. Pero para acotar nuestra lectura estrictamente a lo que concierne al asunto planteado, es necesario antes tener una visión de conjunto de la rigurosa estructura del escrito en total.

Visto exteriormente toda la “Consideración Intempestiva” consta de un prólogo y de diez secciones. Sin embargo, la íntima estructura de lo dicho y del asunto por pensar no obedece exactamente a esta división. En cambio, si mantenemos firme el propósito de este escrito, a saber que se trata de determinar el grado en que la “historia” resulta útil o perjudicial para la vida, descubrimos su articulación. Tanto el “Prólogo” y la primera sección constituyen el planteamiento de toda la cuestión y el bosquejo de la consideración en total. Estas secciones deben resultarnos muy señaladas pues indican tanto en la comprensión nietzscheana de la vida como el carácter fundamental de ésta con respecto a la “historia”. Las secciones 2 y 3 tratan concretamente de las modalidades de la “historia” no científicas, esto es, arraigadas en la vida, y por tanto las posibilidades útiles de la “historia” (2: monumental—3: anticuarial y crítica). Tomadas en conjunto es lo que hemos nombrado hasta aquí como “descubrir histórico”. Es una cuestión por sí misma si acaso se trata de tres modos de la “historia” que pueden ser tomados separadamente el uno del otro, o si en lo esencial constituyen en su posibilidad útil un solo modo triplemente articulado <sup>11</sup>. En cambio a partir de la sección 4 hasta la 9 se pone en la mira la posibilidad perjudicial de la “historia”, la desmesura (Übermaß) de “historia” en cuanto se vuelve independiente de la vida como conocimiento por el conocimiento y ciencia exacta. La sección 4 es además la descripción de la irrupción del “historicismo” en Europa y en especial en Alemania del siglo XIX. La sección 5 es cardinal con respecto a la articulación de las secciones siguientes, pues expone la serie de respectos según los cuales la desmesura de historia es perjudicial para la vida. Estos respectos son cinco y el examen correspondiente a cada uno se lleva a cabo en cada sección entre 5 y 9. De este modo, ya en la misma sección 5 se examina la desmesura de historia en cuanto “crea el contraste entre exterior e interior y así debilita la personalidad”. La sección 6 examina la

<sup>11</sup> No podremos entrar en este intento ni en el examen de estas modalidades ni en su interpretación. Aún cuando esto debiese pertenecer esencialmente a nuestro propósito, el bosquejo de estas posibilidades e incluso su unitaria articulación parten por la pregunta previa por el sentido en que “es” la vida como para ser el fondo de la historia tomada sin más. Aquí queremos atenernos a esto último más que al modo concreto en que articula Nietzsche las posibilidades útiles para la vida. Una pregunta es ¿desde qué horizonte Nietzsche piensa la vida como para que sea el fondo precisamente de la historia? La otra en cambio debiese rezar: cómo es y se articula unitariamente la historia en “modalidades” desde el fondo de la vida. Aquí sólo queremos abordar la primera pregunta. Por otra parte, una interpretación de la articulación unitaria de las distintas modalidades del saber histórico que aquí presenta Nietzsche se lo puede encontrar en M. Heidegger: *Sein und Zeit*, § 76, p. 76 Max Niemayer Verlag Tübingen, 1993.

desmesura de historia en tanto ésta crea la ilusión “que la época presente posee en un grado más alto que las otras épocas la virtud de la justicia (Gerechtigkeit)”. La sección 7 examina la desmesura de historia en la medida en que a su través “los instintos del pueblo son destruidos y se impide con esto la maduración tanto de los singulares como de la totalidad”. En la sección 8 se pone a la luz el peligro de la desmesura de historia según que éste “instaura la creencia de ser epígonos de los tiempos pasados”. En la sección 9 finalmente se pone a la luz la desmesura de historia en tanto ésta “introduce en la época el peligroso estado de ánimo de la ironía acerca de sí mismo y del más peligroso cinismo”. La sección 10 es en cierto modo una recapitulación y un retorno a los propósitos principales del escrito, y de este modo echa ver nuevamente lo fundamental.

Nuestra lectura en tanto intenta seguir lo que Nietzsche da a entender de la conexión entre vida e historia, se centrará en la lectura de “Prólogo” y de los cinco primeros párrafos de la primera sección, dejando hasta cierto punto de lado el detallado examen nietzscheano tanto de las posibilidades no científicas de la historia (secciones 2 y 3) como de la desmesura de la historia cuando se toma a sí misma como una “ciencia” (secciones 4-9), sin que por esto deje de estar constantemente en perspectiva la totalidad del escrito, y con ello lo indicado aquí y allá en el resto de las secciones.

## II. Parte: Lectura. La vida como unidad fundamental en la historia

### §3. Reiteración de la pregunta guía

Nuestra lectura de “De la utilidad y desventaja de la historia para la vida”, esta predeterminada por una cuestión doble. Primero preguntamos por el carácter “fundamental” la vida, esto es, su carácter fundativo con respecto a la “historia”. En segundo lugar por la unidad esencial de esta vida como para ser un tal “fundamento”. Esto último puede ser formulado mediante la siguiente pregunta: ¿Cómo entiende Nietzsche en este escrito la “vida”? Por cierto, como ya lo hemos dicho, Nietzsche no ofrece una respuesta expresa a esta pregunta, sin embargo aquí y allá, sobre todo en las primeras secciones, da indicaciones esenciales.

No obstante, puesto que el asunto no es en primer lugar ganar una “definición nietzscheana de la vida”, sino aprender a experimentar todo lo digno de meditación que se guarda en esto, partiremos preguntándonos a nosotros mismos qué es en general aquello que entendemos por “vida”, tal como procedimos con la “historia”. Esta pregunta inquiriere por el *sentido* de “vida”. Empero, este giro no tiene nada que ver con lo que corrientemente mentamos con “la búsqueda del sentido de la vida”, esto es, el afán por

determinar la meta hacia la que deben apuntar los actos en nuestra existencia concreta. Más bien, esta pregunta apunta a aquello como lo cual ya entendemos de algún modo por “vida”, y así a su sentido ontológico (el ser-vida de la “vida”). ¿Qué es entonces “vida”? ¿En qué sentido hablamos de “vida”?

## §4. Sentido de “vida”

La pregunta ya ha sido planteada. La responderemos hasta donde nos ayude a encaminarnos hacia el asunto que porta la segunda “Consideración Intempestiva” de F. Nietzsche, y de lo que ahí el pensador echa de ver cuando habla de “vida”, si justamente lo que prima en esto es la conexión de la “historia” con ella.

Repitamos la pregunta: ¿qué es entonces “vida”? ¿En qué sentido hablamos de “vida”?

*Primero:* “vida” puede decir “algo viviente”, “un viviente”. Esto se revela cuando preguntamos, por ejemplo, si acaso “hay vida en la Antártica”. De este modo la planta, pero sobre todo el animal, e incluso el hombre, son “vida”. Por esto, “vida” aquí es además todo y cada uno de los vivientes, *la totalidad de lo viviente*. Tanto en un viviente como en la totalidad de lo viviente, la vida aquí mentada se refiere a lo *ente* viviente, que no es todo y cualquier ente, sino uno determinado. Apuntado a este estado de cosas los griegos hablaban de *ζωόν* (participio presente de *ζωω*: yo vivo; *ζωόν* en sentido amplio quiere decir por esto “viviente” sin más, pero que en un sentido señalado dice preferentemente “animal”: *ζωόντιον*), que habla al unísono con la palabra griega para “vida”: *βίον*.

*Segundo:* “vida” puede decir ya no “viviente” sino el *vivir* mismo. La experiencia alemana de la vida apunta precisamente hacia esto cuando dice “das Leben”, la vida como el vivir. Aquí ya no se trata de uno o de todos los vivientes, sino del estar viviendo mismo. Con esto no apuntamos a un ente viviente, sino al que este ente sea y al modo peculiar en que es, a su ser-viviente. Esto aparece con claridad, por ejemplo, cuando hablamos de la diferencia entre “vida” y “muerte”. Esta es una peculiar oposición en la cual la vida aparece por un lado como el estar vivo y presente, “ser”, y “muerto” es ya no vivir más, haber muerto, ya no “ser”. Pero por otro lado, esta oposición es a la vez una copertenencia singular, pues aquí la vida no se opone sin más a lo no-vivo, a lo in-animado, sino que morir, en estricto sentido sólo lo puede lo que alguna vez estuvo vivo. En efecto, una piedra carece de vida no porque haya muerto, pues ella jamás podría morir en la medida en que jamás ha vivido. Por eso la vida como vivir y estar viviendo no sólo indica el que algo sea y esté presente, sino también el modo peculiar en que ello es.

*Tercero:* la “vida” puede ser entendida nuevamente como ser-viviente, pero ahora como un modo de ser de un ente bien determinado. Cuando, por ejemplo, decimos que se trata de “nuestra vida” o que nos importa lo que “alguien vaya a hacer de su vida” o le preguntamos a alguien “cómo le va en la vida”, ya no tenemos en mente sólo el “vivir” en general de todo y cualquier viviente. Aquí mentamos, más bien, la vida en cada caso tuya

o mía, la que “hacemos”, la que “tenemos”, la que nos “va”, de la que nos preocupamos o de la que ya no nos importa nada “en la vida”, esa vida de la que nos hacemos responsables o no, esa vida de la que quién sabe por qué y ante quién tenemos que responder o de la que ya no somos capaces de hacernos cargo, en suma: la “vida” en cuanto *vida humana*. De algún modo esta diferencia fue presentida y nombrada entre los griegos, aún cuando nunca expresamente *pensada*. Así es como a diferencia de la vida como *βίη*, en griego puede hablarse de “vida” como *βίη ἀνθρώπινη*, que es la vida propiamente humana tal como lo delata la diferenciación aristotélica de los modos de “vida” principales para el hombre: *βίη ἀκίνητος*—*βίη κίνητος*—*βίη θεωρητική*, y que los latinos tradujeron y restringieron a la *vita activa* y *vita contemplativa*.

Cuál sea la articulación interna entre modos en que hablamos de “vida”, pero sobre todo, en qué sentido Nietzsche entiende “vida”, si en alguno de estos modos, en todos o en ninguno, son asuntos que recién ahora tenemos que enfrentar paso a paso. No obstante, no se trata en suma del “concepto nietzscheano de vida”, sino de comprender desde una mirada esencial en esta “vida” la conexión de la “historia” con ella.

## §5. Vida e Historia en la segunda “Consideración Intempestiva”

Para poder responder esta pregunta, a saber, qué entiende Nietzsche en esta “Consideración...” por “vida”, y así llegar a vislumbrar aquello que la “historia” es o puede llegar a ser, es necesario llevar la meditación a su propio contexto. En efecto, no se trata de una meditación que expresamente ponga a la luz algo así como el concepto general de “vida”, sino que desde ya, tal como el título lo anuncia, de una “vida” tal en la cual de algún modo prima su conexión con la “historia”. Por esto es bien tentador pensar que en tanto se trata de aquella “vida” que da la posibilidad de un descubrir histórico y en tanto algo así como el descubrir histórico pertenece al hombre y sólo a él, se trata de la “vida” del hombre y de ningún otro viviente, que se trata de la “vida” en el sentido del *βίη* y no de la *βίη*. Esta tentación se ve incluso confirmada en el escrito mismo desde dos perspectivas.

Primero ya en el “Prólogo” salta a la vista uno de los respectos fundamentales según los cuales puede ser entendida aquí la “vida” y que atraviesa por entero el escrito. Oigamos unas de las primeras frases de este escrito:

***“Por cierto nosotros requerimos la historia, pero la requerimos de otro modo que como el mimado paseante del jardín del saber la requiere....nosotros requerimos la historia para la vida y la acción.....”***<sup>12</sup> .

Esta frase establece una oposición (mera contemplación-acción) que se mantiene a lo largo de la “Consideración...”. En esta frase está de algún modo prefigurado todo el acometido del escrito. Ella además sigue en su decir lo mentado en la frase de Goethe citada al comienzo (“Übrigens ist.....”). Sin embargo, entre ambas hay una diferencia

<sup>12</sup> *Op.cit. nota 1 p. 97*

crucial que toca el corazón del asunto. Pues ahí donde Goethe opone lo que meramente instruye (bloß belehrt) de lo que “instruye” para acrecentar (vermehrten) y *vivificar* (beleben) la “actividad” (Tätigkeit), Nietzsche en cambio habla del requerimiento de la historia para la vida (Leben) y la acción (Tat). Ahí donde Goethe pone el centro en la “actividad”, la cual puede ser “vivificada”, Nietzsche en cambio lo pone en la vida y la acción, en otras palabras, en la vida *como acción*. El que ya al inicio de todo el escrito aparezca esta equiparación entre “vida” y “acción” hace muy tentador pensar que se trata de la vida humana y que sea precisamente la vida del hombre la que está puesta en la mira.

En segundo lugar se hace tentador pensar que aquí se trata exclusivamente de la “vida del hombre” por el peculiar sesgo con el que Nietzsche habla a lo largo de su escrito de “lo viviente” (das Lebendige=eso ente determinado por el vivir). En efecto, cuando Nietzsche aquí habla de lo “viviente”, jamás lo dice en el sentido de todo y cualquier ente viviente, como si con esto se refiriera también al animal o la planta, sino que exclusivamente al hombre. En la frase que destacamos más arriba podemos escuchar esto:

***“hay una grado de sentido histórico.....que perjudica al viviente....sea esto un hombre, un pueblo o una cultura”***

Esta frase no sólo es importante en la medida en que se esboza en ella el propósito del escrito, sino además porque establece esta identidad entre “viviente” y “hombre”. Esto en la medida en que por un lado jamás otro ente viviente podría ser en lo más mínimo perjudicado por la historia, en tanto ningún otro viviente está abierto siquiera a la posibilidad de descubrir históricamente. Pero todavía más patente resulta esta identidad cuando Nietzsche mismo la establece explícitamente con un “sea....”. Esto no quiere decir que la historia pueda perjudicar a *un* viviente que puede considerarse como un hombre o bien a un pueblo o bien a una cultura como variedades de “vivientes”, sino que significa: puede perjudicar al viviente, esto es, al hombre que en tanto ser-hombre no se restringe al hombre individualmente considerado, sino que en esencia congrega en sí el ser-pueblo y el ser-cultura. Con esto Nietzsche da a entender de qué modo para él la “humanidad” del hombre no se restringe jamás a una individualidad que se sustenta a sí misma por el hecho de representarse como un “yo”, sino que está constantemente codeterminada por su estar con los otros. Esto no quiere decir tampoco que Nietzsche comprenda esta “humanidad” como “sociedad”. Al contrario, para Nietzsche el hombre singular, y sobre todo el hombre singularmente “*grande*” puede constituir el “sentido del pueblo (y no al revés), lo que sin embargo hace entrever que la “singularidad” no es sin más la conciencia de la identidad de un “yo” consigo mismo cerrado en un determinado intervalo de tiempo, sino que en ella es esencialmente constitutivo el estar con los otros, ya sea en pro de los otros (como en la compasión y el favorecer), ya sea contra los otros (como en el odio, la malquerencia), ya sea “sin” los otros (como en la soledad o el abandono). Sin embargo, esto sólo podría ponerse al descubierto en la constitución “vital” de este “viviente”, lo cual hasta aquí no ha sido tocado en absoluto. Pues esto supone, por lo pronto, circunscribir lo que Nietzsche entiende aquí por “vida”.

¿Qué hemos ganado al propósito hasta aquí? En primer lugar, nos ha seducido la posibilidad de entender la “vida” en el sentido de la “vida del hombre”. Con esto pareciera

que acotamos el asunto a un dominio más restringido. Esta posibilidad la hemos visto confirmada en el escrito mismo de acuerdo a dos perspectivas. Primero la equiparación entre “vida” y “acción” que establece Nietzsche ya en el mismo “Prólogo”. En segundo lugar, el modo en que el pensador habla de “lo viviente” para referirse al hombre y exclusivamente a él. Mirando hacia esto en su conjunto es que además a lo largo de la “Consideración...”, Nietzsche se refiere al hombre con otra expresión que recoge de Goethe y que juega de tal modo con “el viviente” que muchas veces está puesto lo uno por lo otro. Nietzsche habla a su vez para referirse al hombre de “der Handelnde”, el “tratante”, esto es, aquel ente que en su ser está determinado por el tratar cada vez con algo y por el manejo de ello (Handeln).

Tal vez, a partir de esta constatación debiese imponérsenos la pregunta por lo que sea este actuar, tratar y manejar del hombre, como para que precisamente desde aquí se nos muestre aquello en lo que propiamente consiste su “vida”. Ciertamente, de este modo obtendríamos la respuesta a la pregunta por qué pueda querer decir “acción”, pero y ¿acerca de la “vida”? ¿Garantiza en lo más mínimo el que equiparemos la “vida” a la “acción” y que “el viviente” por esto resulte ser “el tratante”, una auténtica comprensión de la vida? El que restrinjamos la vida a la “vida del hombre”, ¿lleva necesariamente a una mayor claridad acerca del asunto? Más bien esta serie de constataciones encierran un peligro. Por eso hemos dicho con cautela que esto puede seducirnos. Pero ¿qué es lo que nos ha seducido?

Lo que en primera instancia nos ha seducido, consiste en lo siguiente: que precisamente porque se trata de la vida en conexión con la historia, ya por eso mismo Nietzsche entiende “vida” en el sentido de la “vida *del* hombre”. De esto incluso nos podemos llegar a convencer atendiendo al escrito mismo, y ofrecer como prueba lo que en él ha quedado dicho. Siempre hay un peligro muy grande, a la hora de prestarle atención a lo que la palabra de un pensador dice, de confirmar e incluso encontrar lo que “buscamos”, sin que esto nos garantice en lo más mínimo el que nos encontremos en el camino que intenta aprender a pensar y preguntar pensando. Ya más de alguna vez a Nietzsche, como a todo grande en la filosofía, se lo ha querido “leer” no para ejercitar o a lo menos abrir la disposición propia de aquel que piensa, sino para “justificar” las ocurrencias más peregrinas y extravagantes. Esto jamás toca en lo más mínimo su pensar, sino que a lo más engendra la peligrosa apariencia de que por hablar mucho de él se lo conoce mejor....cuando pasa precisamente lo contrario.

Nuevamente, ¿qué es aquello por lo cual nos hemos dejado seducir con tanta facilidad? Ya se lo dijo: el que justamente se piense aquí la historia en su conexión con la vida, hace por esto mismo necesaria la restricción de “vida” a la “vida del hombre”. Incluso podemos llegar a convencernos de esto a través de las indicaciones ya expuestas. Y sin embargo, por mucho que esto tenga su asidero en el propio texto, no elimina su carácter de *seductor*. Lo seductor, empero, no consiste en que esta constatación sea falsa. A decir verdad, ella es en cierto modo *correcta*. De ahí justamente su peligro y el sumo cuidado que tenemos que tener. Pues lo seductor no consiste en que tal o cual afirmación resulte en definitiva completamente insostenible, sino en que nos se-duce, esto es, nos saca de un camino en el que el intento consiste en aprender a pensar. Algo nos seduce no porque nos lleve a tal o cual afirmación falsa e incorrecta,

sino porque nos saca del camino de un aprendizaje esencial mediante la licencia de afirmaciones que se entienden por sí mismas y de las que ya no cabe preguntarse nada más. Pero entonces, ¿en qué consiste lo seductor entendido así en lo afirmado al comienzo? En que precisamente en esta “restricción” del sentido de la “vida” a “vida humana”, el que por consecuencia de esto intentemos aclarar lo esencial de la “vida” en algo tal como la acción, no se ha ganado ninguna base evidente por sí misma que nos permita esta “aclaración”. Al contrario, el asunto recién desde aquí se vuelve más oscuro y cuestionable. ¿En qué medida esto? *Primero*, en tanto ya el hablar de una “restricción” parte de un presupuesto que tiene que ser expuesto en todo lo que tiene de cuestionable. Pues, una “restricción” de la “vida” a la vida del hombre, presupone que ella entendida en sentido amplio, no concierne sólo a este ente. También desde la vida el animal o la planta están determinados como vivientes. Pero entonces, ¿por qué justamente entonces cuando se trata de comprender desde el fondo una posibilidad estrictamente humana como la “historia”, lo que quiere decir conjuntamente echar una mirada en el ser-hombre desde donde se hace posible toda posibilidad humana, todo el asunto es llevado a la “vida”, en la cual inevitablemente nos salen al paso a su vez entes tales como animales y plantas? ¿De dónde proviene el que ahí donde se trata del ser-hombre y de las posibilidades fundadas en ello, tengamos que remitirnos hacia un fondo tal como el de la “vida” y así determinarlo todo desde un dominio que concierne “también” a *otros* entes? ¿Por qué llevado el asunto al horizonte de la vida nos sale al paso *estos* otros entes? ¿Por qué desde el fondo de la vida el hombre ya se ve com-parado y con-frontado con los demás vivientes, como para que recién desde ahí retorne hacia “sí mismo” mediante una “restricción”? Por otra parte, podemos presentir que entre el hombre y el resto de los vivientes hay una “diferencia”, pero ¿cómo pensar la esencia de esta diferencia? ¿Se trata sin más de la diferencia entre una especie y otra al interior de un género por sí mismo uniforme, la vida? ¿Es el hombre diferente del resto de los vivientes en el mismo sentido de “diferente” en que, por ejemplo, el buey es diferente del resto de los vivientes? ¿No podría pensarse tal vez esta diferencia como un “abismo de diferencia”, esto es, una diferencia tal que no sólo concerniera a entes dentro del esquema tradicional de género-especie, sino que tocara en lo esencial a la vida misma y al modo de su comprensión?

*Segundo*, si miramos al interior de esta “restricción”, si tomamos en serio la expresión harto habitual de “la vida del hombre”, la vida se restringe a “vida humana” en la medida en que en este caso le atribuimos “vida” al hombre, y no al perro como en la expresión “vida de perros”. Esta “restricción” consiste según la expresión en una relación “genitiva”, la cual entre otras cosas denota la *pertenencia* de algo a algo, como en la expresión “la casa del padre” en donde el padre es el propietario de una propiedad, la casa, que a él le pertenece. Pero esto supone que la “vida” es una propiedad nuestra, una posesión humana, que puede administrar, desarrollar, ampliar, modificar e incluso abandonar según sea su voluntad y criterio. Pero ¿es justamente así la vida *del* hombre “de” él? ¿Es el caso que la vida es “nuestra” en este sentido, o no más bien que somos nosotros los que estamos *en* ella, *viviendo desde ya*, sin que eso mismo nos lo hayamos “atribuido” nunca? ¿Qué sentido tienen entonces expresiones tales como “hacerse cargo de la vida” o “tomar la responsabilidad de vivir”? ¿Cuál es entonces la relación de “pertenencia” que se establece en “la vida *del* hombre”? ¿O tampoco esto debe pensarse

a la luz de tal “relación”? ¿Hay en definitiva una “restricción”, o no más bien la indicación en una *amplitud* tal en la cual el hombre se ve expuesto, entre otras cosas, a la confrontación con todo aquello ente que desde tal amplitud recibe el nombre de “viviente”?

Todas estas preguntas pretenden mostrar hasta que punto es cuestionable lo que al comienzo tomamos a la ligera. Ellas pretenden mostrar esto cuestionable desde dos aspectos. En primer lugar, si de lo que se trata es de la conexión de la historia con la vida, somos desde ya llevados a un “fondo” en el cual no sólo se trata del hombre y de sus capacidades, sino que en cuanto “viviente” está determinado por lo mismo que entes tales como animales y plantas. Inmediatamente ahí el hombre se halla comparado y confrontado con algo otro. El sentido de esta diferencia está inmediatamente a oscuras y no se resuelve mediante la fácil restricción de la vida a la “vida del hombre”. Pues, por otro lado, lo que porte esta expresión, así como la “pertenencia” que establece no es evidente sin más. En suma, tal vez ni siquiera puede ser tomada como una “restricción”, sino que hable precisamente de lo contrario.

Todas estas preguntas son tentativas y podrían permitir entrar en la disposición apropiada para prestarle atención a lo que la primera sección de la segunda “Consideración.....” tiene que decir al respecto. Pues, en esta primera sección, la cual debe tener un significado señalado para nosotros en la medida en que se establece la conexión entre historia y vida, esto es, el arraigo de aquélla en ésta y por tanto en la que se asienta la posibilidad de medir su utilidad y desventaja, la vida es caracterizada como *lo a-histórico*, caracterización que tiene su punto de arranque en la *comparación* del vivir del animal y del hombre. Con esto Nietzsche permite vislumbrar una comprensión de la vida mucho más vasta y fundamental de lo que todo “vitalismo” hace gala, pues en ella se hace eco de lo esencial de una tradición (la Metafísica), la que empero Nietzsche posteriormente buscó superar sin que por ello tal tradición haya quedado turbada en su destino esencial. Esto tiene que hacernos presentir por lo menos la cuestión de si acaso en lo fundamental el hombre *vive*, si es este el modo en que *es y hay* hombre. Tal cuestión y aquello hacia lo que apunta rebasan, no obstante, las posibilidades de este intento.

Sin embargo, para ganar la comprensión de aquello que Nietzsche entiende por “vida”, es necesario un paso previo. Este consiste en quedar claros acerca del carácter propio de esta conexión entre “vida” e “historia”. Esto lo dice aquí y allá a lo largo de la primera y la segunda sección. La recolección de estos pasajes nos permitirá tener una visión sumaria de la conexión entre “historia y vida”. Sólo entonces tal vez se nos abra la necesidad auténtica de preguntar por la “vida”, lo que tal vez pudiese llevar a considerar la “historia” desde el fondo.

### **a) La vida como fin fundamental y fondo principal de la “historia”**

---

Preguntemos con toda simpleza: ¿en qué consiste según el escrito la conexión entre “historia” y “vida”?

Primero, que no se trata de ninguna “conexión” en el sentido de una yuxtaposición

entre dos que se hayan en el mismo plano: "historia" y "vida". Más bien, entre ambas prevalece una jerarquía (I sección, p.111). Esto, como ya ha quedado dicho, se revela en el solo título del escrito: de la utilidad y desventaja de la historia *para* la vida. Aquello *para* lo cual sirve y aquello *que* puede perjudicar la historia es la vida. Es esta última la que pone a la historia en servicio o se deja dañar por ella. La vida es el para-qué de la historia, y de este modo al interior de la conexión, lo *primero*.

Nietzsche sin embargo no delimita este carácter de para-qué de la vida de un modo unívoco. Este para-qué está dicho desde un respecto múltiple. Recogeremos lo que aquí y allá Nietzsche ofrece de esta conexión jerárquica y del carácter primario de la vida en esta conexión.

En la primera sección (p. 110) nos encontramos con lo siguiente:

***"...¡con tal que aprendamos cada vez mejor a preocuparnos de la historia para la meta de la vida!"***

La vida es con respecto a la historia, su *meta*. Esto habla muy cerca de la vida como el para-qué, y sin embargo introduce una peculiar determinación. Pues, como "meta", es ese punto de fuga (Zwecke) que congrega y abre el campo visual y de movimiento. En tanto este único punto que congrega y abre el campo para el ver y moverse, responde a la pregunta por el hacia-dónde y es en este sentido el "fin" (□□□□), esto es, aquello que de-fine y abre los con-fines de un determinado campo en la medida en que conduce hacia sí mismo y de este modo mantiene orientada toda visión y movimiento. Como este punto de fuga que congrega y abre un campo en tanto con-fina conduciendo hacia sí misma como "fin", la vida es el para-qué de la historia como su *meta*.

En la misma primera sección, hacia el final (p.111), encontramos una segunda determinación que extrema un aspecto de la anterior:

***"Para una cultura en desarrollo [la formación histórica] es algo sanador y que promete futuro cuando ésta [formación histórica] está dominada y guiada por una fuerza superior más elevada y no es ella la que domina y conduce."***

Cuando aquí habla de una "fuerza superior más elevada" se refiere a lo que en el párrafo siguiente pone expresamente a la luz como la vida en tanto la historia debe "estar a su servicio". Esto en la medida en que la vida constituye un poder (Macht) a-histórico. En qué sentido la vida es declarada como un "poder" y una "fuerza", y sobre todo, en qué sentido se habla de ella como lo a-histórico, no es este el lugar para responderlo. Lo que por lo pronto debe importarnos es la "conexión" entre ambas. Esta es una *subordinación* (Unterordnung). Pues es la vida la que debe conducir (führen) e incluso dominar (herrschen) sobre la historia y jamás a la inversa. La vida es aquí el para-qué de la historia como su *principio* (□□□□), entendido esto en el sentido preciso en que lo entiende la tradición del pensamiento de la cual se hace eco Nietzsche. La vida es "primero" que la historia, pero no sólo en el sentido en que antes que la historia está la vida, y que luego la historia puede irse independizando de ésta. De esto es justamente de lo que nos quiere prevenir Nietzsche, a saber, de una posible "independencia" de la historia. Más bien, la vida tiene la primacía porque ella conduce, esto es, le abre los caminos *por anticipado* a una posible investigación histórica y domina constantemente en cada uno de los pasos. La vida siempre se anticipa a la historia y jamás la abandona en su marcha descubridora, pues es precisamente en aquella en donde se encuentran

aquellas condiciones que hacen siquiera posible tal descubrir. La vida por tanto como principio de la historia, es aquello que la hace posible, su “condición necesaria de posibilidad”, pues justo ahí donde la historia pretende su “independencia” e incluso el “dominio” sobre la vida, no sólo atenta contra esta última, sino que en tanto atenta contra aquello que la hace posible, atenta finalmente contra sí misma. La historia jamás puede querer gobernar sobre aquello que la domina desde ya: *“Pues en una desmesura de historia la vida se anquilosa y degenera, y al final también, a través de esta degeneración, la historia misma.”*

En este sentido la vida es el para-qué de la historia como el principio, esto es, aquello que le abre anticipadamente los caminos dominando en cada paso y así la hace siquiera posible como descubrimiento. La vida es el para-qué de la historia en tanto es con respecto a esta última constantemente *desde ya*, sea esto reconocido y asumido o no.

Estas dos determinaciones de la vida como el para-qué, esto es, como fin y principio de la historia, confluyen en una que en cierto modo ya está latente en ellas. Esto concierne a su vez a lo que a lo largo de todo el escrito declarara como lo peligroso por antonomasia: la desmesura de historia en la figura de la ciencia, pues concierne a lo que ya en las modalidades beneficiosas [monumental-anticuarial-crítica] ofrece esta posibilidad. Ésta es la última de las tres determinaciones de la conexión entre vida e historia, y es a su vez la más pro-funda. Nietzsche nos dice escuetamente, casi como una indicación al paso, recién hacia el final de la sección segunda (p.119) lo siguiente:

***“Cada uno de los tres modos de la historia [monumental-anticuarial-crítica] está en su derecho sobre un suelo y un clima.”***

A esta frase, y sobre todo al contexto en que está dicha volveremos luego desde otro ángulo. Por el momento hay que quedarse en lo destacado: *sobre un suelo y en un clima*. Ciertamente, Nietzsche aquí piensa en las posibilidades beneficiosas de la historia, que a cada cual le corresponde *un* determinado suelo y *un* determinado clima, fuera del cual *“degeneran y se vuelven plantas devastadoras”*. Empero, debemos ver desde ya en qué consiste lo peligroso de la historia y cómo ya este peligro está latente en las modalidades reconocidamente útiles de la historia hasta exacerbarse completamente en la historia científica. El germen de este peligro no se haya en la “cantidad” de historia, esto es sólo una consecuencia. La “desmesura” a la que hace referencia Nietzsche es más amplia y esencial. Ella consiste primero en la pérdida de la medida y así en el tomarse a sí mismo como *la* medida y de este modo sobre-dimensionarse. Pero tal pérdida de la medida se da justo ahí donde se ha operado un *desarraigo*. En otras palabras, la desmesura de la historia consiste en el abandonar a la vida como medida de su quehacer y consecuentemente tomarse a sí misma por *la* medida. Pero esta suplantación a la que está abierta la historia, sólo es posible ahí donde le ha quedado oculto su nexo fundamental con la vida. Siguiendo la dirección de pensamiento que aquí ofrece Nietzsche, este “nexo” podemos y tenemos que nombrarlo el *arraigo*, que es un modo señalado de la *pertenencia*. Ahora bien, si por tanto la “conexión” entre historia y vida nos aparece ahora bajo esta otra luz, esto es, más que sólo una mera “conexión”, pero también más que una “relación de subordinación”, si por tanto esta “conexión” nos apareciera en el aspecto del arraigo, también lo que sea la vida al interior de esta

“conexión” debe comenzar a despuntar de otro modo. Esto está ya dicho en las palabras “suelo” y “clima”. Es precisamente la vida misma la que constituye “el suelo y el clima” en el cual es posible el nacimiento, el crecimiento, la maduración y también la muerte. Ella es por esto el de-dónde y en-dónde, el ámbito en el cual entre otras cosas es posible y hasta a veces necesaria la “historia”. Como este ámbito desde el cual y en el cual es posible que emerja la historia, hemos de comenzar a entender el sentido en que hablamos de la vida como *fondo* (Grund). Nuestra palabra “fondo” guarda en sí una experiencia mucho más rica que lo que entendemos habitualmente por “fundamento” ya sea como la cosa primera sobre la cual se “montan” otras, ya sea como la “razón” última que justifica una serie de afirmaciones. La palabra “fondo” aquí necesaria habla desde una situación completamente distinta. A ello nos entrega Nietzsche cuando habla de la vida como “suelo y clima”. “Fondo” no quiere decir aquí el “fundamento”, sino que tiene que ser oído a la par con nuestra palabra “fundo” (fundus), esto es, el ámbito abierto sobre el suelo y expuesto al cielo, en el cual el hombre como in-quilino funda y habita (*collere*) su residencia. Si pensamos la vida como fondo no desde fundamento sino en conjunto con “fundo”, entonces nos aparece algo que es central en todo el escrito.

Por cierto Nietzsche no piensa ya la vida ni únicamente ni en primer lugar como “fundamento” de la historia, en el mismo sentido en que por ejemplo podemos tomar a Dios como el fundamento de todo lo creado, esto es, como aquello inconmovible y hasta cierto punto independiente de todo lo fundado, entendido en sentido estricto como lo ab-soluto. Más bien la vida como fondo de la historia no sólo da la posibilidad para su crecimiento, sino que en alguna medida puede ser incluso *dañada* por ella. La vida como fondo de la historia esta incluso expuesta a lo que ésta pueda “efectuar” sobre aquélla, y no es nada inconmovible o absoluto. Ella a su vez pende de aquello que en su propio seno se gesta. Cómo sea esto, debe quedar por lo pronto sin contestar. Todo esto, empero, puede señalarnos algo decisivo: que la vida como fondo no es jamás la posesión ya asegurada de un determinado ente y de sus capacidades y posibilidades. Más bien, todo esto puede surgir y crecer, e incluso desmesurarse y aniquilar, cuando impera de antemano una pertenencia esencial a este fondo, ya sea asumiendo esta pertenencia en el arraigo, ya sea quedando oculto para ella desarraigadamente. Por eso, la expresión anteriormente puesta en cuestión, a saber, la “vida del hombre” podría despuntar bajo otra luz. Esto no quiere decir en absoluto la restricción de la vida como posesión de un determinado ente (el hombre), sino que en un sentido señalado la pertenencia esencial de este ente con toda sus posibilidades y capacidades a ella. El “genitivo” en la expresión: la vida del hombre, indica precisamente en dirección contraria a lo que aparece en primera instancia. Pero justamente porque se trata de la pertenencia esencial del hombre a la vida, es que esta pertenencia puede ser asumida expresamente como pertenencia esencial y de este modo el estar-siendo hombre quedar determinado desde ahí, o ser pasada por alto e ir en contra de sí mismo yendo en contra de la vida. Nietzsche destaca en este escrito un modo de comportarse, esto es, de tenerse a sí mismo en relación a la vida que corresponde más plenamente a la vida misma. Este comportamiento es *el arte*. Por qué, esto deberá salirnos al paso más adelante. El asunto está en que desde esta correspondencia esencial del arte a la vida, la comprensión esencial de la “historia” como descubrimiento histórico se transfigura por completo. Sin embargo, este paso se nos abre recién cuando hemos asumido propiamente la pregunta

que nos guía, la cual no obstante permanece incontestada.

Entre tanto algo hemos vislumbrado hasta aquí en este respecto. Hemos preguntado por el modo en que se conectan historia y vida a la vez que por la vida al interior de esta conexión. Siguiendo el título nos ha salido al paso la vida como el para-qué de la historia, y por tanto algo primero en tanto es aquello que da la medida de la utilidad y desventaja de la historia, precisamente aquello para lo cual y con respecto a lo cual la historia es y puede ser ventajosa o dañosa. Y en este sentido la “conexión” entre ambas se revela como una jerarquía en donde la vida prima por sobre la historia. Sin embargo, la “Consideración...” de Nietzsche va más al fondo y en determinados pasajes caracteriza de más cerca esta vida como el para-qué. Hemos recogido estos pasajes, los cuales nos han revelado tres aspectos esenciales de esta vida como el para-qué de la historia, y con ello nos hemos ayudado a comprender mejor el carácter propio de esta conexión. En primer lugar siguiendo el hilo conductor de la vida como el para-qué de la historia, nos ha aparecido primero como el hacia-dónde (la meta) esto es el “fin” de la historia, aquello en donde se congrega y se abre el campo de juego de su movimiento y de su visión investigadora. En segundo lugar este para-qué resplandece en la figura de aquella “fuerza” que domina y guía, esto es que se anticipa y por eso es su principio, no en el sentido del punto de partida. En este sentido la conexión nos aparece como una “subordinación”. Pero, la caracterización ahonda en un tercer rasgo: la vida es el para-qué de la historia en el sentido de su *fondo*. La vida como fondo quiere decir el ámbito, esto es, el en-dónde y desde-dónde algo puede surgir y crecer. En este sentido la “conexión” sobrepasa la representación general y la caracteriza como *pertenencia*. La historia pertenece a la vida ya sea asumiendo esta pertenencia y arraigue en ella, ya sea pasándola por alto y quede desarraigada. Desde esta doble posibilidad de la historia en referencia a la vida se haya el germen de su utilidad y desventaja y de la consecuente medición de esto. Pero en suma, esta doble posibilidad se retrotrae al ser-hombre mismo y al modo de asumir esta pertenencia que impera desde ya en su ser. Adelantándonos un poco hemos afirmado que en el pensar de Nietzsche el modo privilegiado de asumir esta pertenencia está nombrado como *arte*. Esto de alguna manera determina el descubrir histórico de un modo que hasta hoy resulta completamente insólito.

Por tanto, desde una visión unitaria en el asunto, la vida no es sólo el “fin” o el “principio” de la historia, sino que es ante todo su *fondo*. Dicho más claramente: la vida como el para-qué de la historia es *el fin fundamental y el fondo principal* de la historia en el sentido señalado. No obstante, tal determinación de la vida al interior de esta conexión con la historia así como la caracterización misma de esta “conexión”, permanecen mudas si esto no es llevado al terreno de la pregunta guía. Recién ahora es lícito retomarla tal como ha sido planteada antes. Empero, para que sea ella la que nos salga al paso desde el auténtico contexto de una lectura, es necesario introducirse a través una visión en aquello que propiamente esboza la primera sección de la segunda “Consideración Intempestiva”.

## §6. La cuestión por la unidad de la vida en la segunda

---

## “Consideración Intempestiva”

Retomaremos la pregunta guía de este intento, a saber, qué entiende Nietzsche por “vida”, desde una visión sumaria del propósito de este escrito tal como se esboza en la primera sección.

La constatación que hace Nietzsche, destacada más arriba, a saber, que hay un “grado” de sentido histórico que arruina al viviente, es lo que por lo pronto debe guiarnos. Esto corre paralelo a la segunda frase destacada, en la cual se presiente el auténtico propósito del escrito. En p.105 leemos:

**“Lo a-histórico y lo histórico es necesario en igual medida para la salud de alguien singular, de un pueblo o de una cultura”**

Nos quedaremos con lo primero: “Lo a-histórico y lo histórico son necesarios en *igual medida*”. ¿Qué quiere decir esto? Pues, si consideramos, tal como lo hemos dicho y como presumiblemente lo piensa Nietzsche, que la vida constituye un “poder a-histórico”, si por tanto, tal como el examen anterior lo puso al descubierto, la vida en la conexión con la historia constituye lo primario, entonces ¿de qué está hablando Nietzsche cuando hace esta equiparación entre lo a-histórico y lo histórico? ¿En qué sentido se trata aquí de un asunto de “medidas”? ¿Qué quiere decir la “vida” como “poder a-histórico”? ¿Qué quiere decir esto a-histórico mismo y por qué justamente *a-histórico*, esto es, en una determinada relación con la historia? El asunto como se ve no es tan simple como una visión esquemática puede presentarlo. Todo podría mostrársenos, empero, si lo tomamos desde más atrás.

Tal como ha quedado dicho más arriba, en la “Consideración.....” se trata de “determinar grados y límites” (p.104), de establecer “valores”, en suma, de lo que hemos nombrado como *medir*. Pero esta medición dista mucho de la cuantificación. Justo en la frase anterior Nietzsche revela en qué consiste esta meditación en tanto “medición”. Ahí leemos:

**“La serenidad, la buena conciencia, el acto jovial, la confianza en lo venidero— todo esto, ya sea en alguien singular o en un pueblo..... depende de que uno sepa bien olvidar en el tiempo justo así como recordar en el tiempo justo, es decir, depende de que uno sea capaz de presentir con un instinto fuerte cuando es necesario encontrarse históricamente y cuando no”**

Cuando Nietzsche habla aquí de “serenidad” (Heiterkeit), “buena conciencia” (gute Gewissen), “acto jovial” (frohe Tat), “confianza en lo venidero” (Vertrauen auf das Kommende), apunta hacia aquello que de modo unitario ha nombrado antes como la “dicha” (das Glück). Ésta rebasa lo meramente placentero, en la medida en que es precisamente la dicha la que “*en cierto sentido mantiene al viviente en la vida y lo impulsa a vivir*” (p.102). Ella es “en cierto sentido” una condición que hace posible la vida. Empero, lo que esta dicha quiera decir sólo se deja vislumbrar desde una comprensión de la “vida”. Por otra parte esta dicha *depende* de algo: “*aquello a través de lo cual la dicha se convierte en dicha [es]: el poder olvidar, o dicho eruditamente, la capacidad de encontrarse a-históricamente mientras esta dicha tiene su duración*” (p.103). En este “encontrarse a-históricamente” (unhistorische zu empfinden) o “poder olvidar” (das Vergessen-können) radica lo esencial de la vida, y sin embargo ya en el sólo modo de

decir muestra hasta qué punto todo el asunto de la vida está completamente imbricado con la historia, y sobre todo, con aquello desde donde es posible: el recuerdo. Sin embargo, no es el auténtico propósito de la meditación establecer una exclusión en donde a un lado queda la historia y el recuerdo, y al otro el dichoso encontrarse a-históricamente y el olvido. Más bien entre ambos se da una articulación.

El quicio de esta articulación se haya en aquella disposición que es capaz de medir la historia, su valor y no-valor, su utilidad y desventaja, desde el fondo de la vida. A esta disposición Nietzsche la llama el “instinto” (Instinkt). Pero, pensamos con cortedad este “instinto” si sólo lo tomamos como la fuerza de empuje que lleva a alguien hacia lo deseado. Esto por cierto está a la vista para Nietzsche desde una determinación muy profunda de su pensamiento, que deberá ser expuesta más adelante. No obstante, no constituye lo único. El instinto, tal como lo expone Nietzsche en las frases antes citadas, *siente* (fühlt). Pero este “sentir” del instinto no es nunca sólo una capacidad meramente pasiva y receptora, sino que *sabe* desde ya y así pro-voca y de este modo selecciona (*herausfühlen*). En este sentido el instinto es siempre algo sapiente (wissende), o mejor, *vidente* y *pro-vidente*. Lo “sabido” y “sentido”, empero, no es nunca en primer lugar algo que esté ahí delante al modo de una cosa real. Más bien lo “sabido” por el instinto es el *tiempo* en cuanto *el cuándo justo y apropiado de* (olvidar o recordar) *para* (vivir), y sólo de este modo es posible “medir” según utilidad y desventaja. Por esto, la meditación concierne a una determinada interpretación de la esencia del tiempo, aún cuando este “hecho” jamás sea expresamente asumido por la segunda “Consideración.....”. Desde esta determinación de la temporalidad del tiempo como el cuándo justo y apropiado de..... para..... se abre la posibilidad de medición según la utilidad y desventaja. El íntimo propósito de esta meditación por ello está puesto precisamente en despertar y conducir hacia esta disposición previsoras y sapiente que Nietzsche llama el “instinto” y consecuentemente advertirnos sobre el peligro que la amenaza. Esta “Consideración.....” enseña en lo fundamental este saber-el cuando justo y apropiado *de* la historia *para* la vida. Esto establece el modo apropiado de la historia y sus límites <sup>13</sup>.

Bien, pero ¿de qué se supone que es este saber-el cuando-justo-de-para? De encontrarse históricamente o lo que esto supone (el recordar) o de encontrarse a-históricamente, el olvido. El para-qué es la vida. Se trata de despertar a ese saber que nos muestra cuando hay que recordar y cuando olvidar para poder vivir, y por cierto, dichosamente. Pero entonces, ¿no aparece por lo menos aquí una cierta incongruencia? Pues, si la vida, tal como el escrito lo declara, queda del lado de lo a-histórico, incluso constituye este poder a-histórico, y, por otra parte, todo el propósito de este intento consiste en recuperar aquel “instinto” que sabe cuando encontrarse a-históricamente y cuando no, esto es, cuando olvidar y cuando no, ¿no resulta con esto que la vida se ve rebajada al nivel de ser una alternativa con respecto a la historia? ¿Se trata en suma de esto: de vida o historia, como dos que se excluyen mutuamente? Esta aparente disyuntiva se sostiene sobre la total falta de pregunta en aquello que hasta aquí hemos tomado a la ligera, a saber, que la vida sea precisamente caracterizada como “a-histórica”. El que Nietzsche caracterice precisamente así a la “vida” no es ninguna

---

<sup>13</sup> El que el instinto sea puesto de relieve como este saber inmediato marca además a quienes va dirigido todo el escrito: a *los jóvenes*, en la medida en que son esos que todavía no han sido completamente “educados”. Cfr sección 10, p. 184-195

casualidad. Esto guarda en sí una ambigüedad en la comprensión de la vida que en el pensamiento de Nietzsche se hace insalvable y que invita a inquirir por el asunto de un modo más radical. En orden a vislumbrar esto tomaremos los dos primeros párrafos de la primera sección en los cuales se pone a la luz este carácter a-histórico de la vida tomando como punto de partida la comparación entre el hombre y el animal.

### a) La vida como poder a-histórico

---

En primer lugar con respecto a la vida como “poder *a-histórico*”, hay que poner atención en que justamente esta caracterización de la vida mira hacia la historia como su negación. La “vida” es como poder *a-histórico*, la negación de la historia. Pero esta negación es bien peculiar. No es nunca una mera negación, sino que, tal como esto ya nos ha salido al paso, esto puede querer decir que la vida es con respecto a la historia *anterior* en un sentido esencial: como fin fundamental y fondo principal de la historia. Pero a la vez este carácter negativo de la vida con respecto a la historia, no se agota sólo en ser el fondo *de* la historia, sino que tomado en absoluto quiere decir que la vida *no* se decide como vida desde esta relación con la historia, ella nunca es o llega a ser la vida por la historia, aún cuando en cierto modo pueda ser beneficiada o dañada por ésta. Justamente esto último, a saber que la vida no se determina en cuanto vida desde la posible conexión con la historia, es lo que intenta mostrarnos Nietzsche en los dos primeros párrafos de la primera sección de su segunda “Consideración Intempestiva”. El punto de arranque que toma es la comparación entre el hombre y el animal, justamente en la medida en que el vivir del animal ofrece el testimonio que ya en el ámbito de la vida es posible “vivir a-históricamente”. Lo “a-histórico” señalado aquí quiere decir no sólo sin “historia”, sino completamente cerrado siquiera a la posibilidad de “historia”. En efecto, el animal no sólo no lleva a cabo “historia”, sino que más aún: está desde ya cerrado a aquello desde donde se hace posible algo tal como el descubrir históricamente. Por ello los pasajes no sólo conciernen a la historia o su negación, sino aquello desde donde se hace posible tal quehacer. Los pasajes atañen al poder recordar, y por ello el “vivir a-históricamente” queda en principio determinado desde *el olvido*. Estos pasajes son de suma importancia para la comprensión de todo el asunto. En una traducción aproximada escuchamos de Nietzsche lo siguiente:

“Considera un rebaño que pasa ante ti. No sabe qué es ayer, qué es hoy, salta en derredor, corre, descansa, hace la digestión, vuelve a saltar de nuevo, y así de la mañana a la noche, día tras día, estrechamente atado a su goce y disgusto, es decir, clavado en el instante y por eso nunca apesadumbrado ni apremiado. Esto golpea al hombre con fuerza porque él se enorgullece de su humanidad ante el animal y, sin embargo, mira con envidia su dicha. Pues al igual que éste, el hombre sólo quiere vivir sin pesadumbre ni dolor y, sin embargo, esto lo quiere en vano, pues no puede querer como el animal. Una vez el hombre le preguntó al animal: “¿por qué no me dices nada de tu dicha y sólo te quedas ahí mirándome?”. Entonces el animal quiso responderle y dijo: “Esto sucede porque siempre olvido lo que quiero decir”, y al punto olvidó también esta respuesta y calló de tal modo que el hombre se quedó asombrado por ello.

Pero el hombre también se asombró de sí mismo, de no poder aprender a olvidar y

quedar siempre anclado en el pasado. Aún cuando él pudiese correr lo más lejos y lo más rápido, la cadena correría con él. Es algo asombroso: el instante, de pronto está ahí, de pronto ya pasó, antes una nada, después una nada, viene constantemente de nuevo al hombre, como un espectro y turba la calma de un instante posterior. Continuamente se desprende una hoja del rollo del tiempo, se suelta y sale volando y de nuevo regresa repentinamente al hombre de improviso. Entonces el hombre dice: “Yo me acuerdo”, y envidia al animal, el cual constantemente olvida y ve morir cada instante efectivamente, hundirse de nuevo en la niebla y en la noche, y extinguirse para siempre. Así el animal vive a-históricamente, pues surge en el presente y se reduce a él, como un número, sin que quede ninguna fracción extraña; él no sabe encubrir, él no oculta nada y resplandece en cada momento íntegra y completamente como aquello que es, por lo tanto, no puede ser sino sin tapujos y digno de respeto. El hombre al contrario, se resiste al peso grande y siempre más grande del pasado; éste lo empuja hacia abajo o lo inclina hacia un lado, le dificulta su marcha como si fuese un fardo invisible y oscuro, el cual en apariencia el hombre es capaz de negar a veces y que en el trato con sus semejantes está bien dispuesto a negar – para despertar la envidia de ellos. Por esto, al hombre lo sobrecoge ver el rebaño que ahí va pasando. Lo sobrecoge como si imaginase un paraíso perdido, o para poner un caso más próximo y familiar: cuando ve un niño, el cual aún no tiene que negar nada del pasado y juega entre los cercos del pretérito y del futuro en jubilosa ceguera. Y sin embargo, él debe ser turbado de su juego; con el tiempo será llamado a salir del olvido. Pues aprenderá a entender la palabra “era”, aquella palabra de obertura con la cual vienen a presentarse al hombre la lucha, el padecimiento y el apremio, para recordarle lo que es en el fondo de su existir: un imperfecto que jamás llegará a cumplirse. Si la muerte trae finalmente el olvido anhelado, entonces a su vez sustrae el presente y el existir, y le da el cuño al siguiente conocimiento: que el existir es sólo un haber-sido que no tiene interrupción, una cosa que vive de negarse y roerse a sí misma, de contradecirse a sí misma.” (p.101-102).

¿Qué nos indican estos pasajes? Ellos nos conducen hacia el carácter a-histórico de la vida misma. Para comprender esto, ya en la primera frase de toda esta sección Nietzsche nos sitúa en una perspectiva que nos demanda a fijar nuestra mirada en el modo en que el *animal* nos sale al encuentro. Pero tal mirada en el animal, que hasta cierto punto se hace extensiva en el niño, no es nunca tan sólo un mero mirar. Más bien, esta mirada así como la fijación de ella en el ente respectivo esta guiada por el preentendimiento de aquello que despierta en el que mira, por una parte, la *envidia* (Eifersucht) y, por otra, lo que en este mirar *sobrecoge* (ergreifen) a quien fija su mirada en ello. En la envidia la mirada está guiada por el preentendimiento de algo tal que se deniega, pero que en tal denegamiento se da como lo anhelado y pretendido y así acontece en el total sobrecogimiento del que mira. Lo “denegado” en esta mirada que se fija en el animal y por eso lo que guía desde ya esta fijación es el preentendimiento de la vida como “vida dichosa”. Esta “vida dichosa” se da para el hombre, aún cuando sea esto en la experiencia inmediata y constante de su “falta”. Por ello el hombre, cuando se toma a sí mismo en esta mirada que se fija en el animal, aparece en la comparación como *apesadumbrado*. Esta pesadumbre es más que sólo el dolor o el disgusto. En verdad tampoco el animal en su “vida dichosa” es ajeno a esto último. Y sin embargo, al contrario del hombre, en él no hay *pesadumbre*. Esto quiere decir por lo pronto: la denegación

inmediata de una “vida dichosa” para el hombre no es nunca una mera “carencia” o una “falta”. Al contrario, es algo de peso y, las más de las veces, opresivo, algo que tiene su manera de acontecer efectivamente y que caracteriza al hombre como ese “viviente” que él es. De este modo, el hombre en comparación con el animal, en la inmediata denegación de la “vida dichosa”, es el viviente apesadumbrado, aquel para el cual la “vida” es un asunto de peso.

Antes de seguir adelante tenemos que notar algo triple. Primero: que ahí donde el pensador, para comprender toda capacidad humana (como la historia) y en lo fundamental este ser-hombre mismo, sitúa el fondo en la “vida”, necesariamente *le salen al paso* entes no humanos como los animales. En segundo lugar, que justamente ahí la mirada *traspasa* hacia algo tal que permite “saber” qué pasa con el animal en su vida y correlativamente con esto, que desde ya *entiende* de algún modo como algo eso de “vida dichosa” e incluso lo entiende tan bien que lo experimenta en lo inmediato precisamente como lo constantemente denegado. Estos tres asuntos, a saber, que en la “vida” nos hallamos en un ámbito tal en el cual necesariamente nos salen al paso entes tales con los cuales nos podemos confrontar y comparar, que en ella estamos *traspasados* a un ámbito que nos permite “saber” qué pasa con ellos y con nosotros con respecto a ellos, y que en suma entendamos desde ya que “vida” es “dichosa”, son asuntos cuyo arraigo apenas si se nos presenta como cuestionable. En dónde hunde sus raíces todo esto, es por lo pronto la pregunta. Con esto, la expresión necesaria: la vida “del hombre”, aún cuando reconozcamos en esto la pertenencia del hombre a la vida, se nos vuelve aún más tenebrosa.

Sin embargo antes de asumir esto, o mejor, en dirección hacia ello, es necesario retomar los pasajes por donde ellos marchan. Preguntamos por ello, ¿qué entiende Nietzsche aquí cuando apela a una vida “dichosa”? ¿En qué sentido habla de “dicha”?

La respuesta a esto aparece recién entonces cuando nos concentramos en aquello que Nietzsche quiere poner de relieve cuando apela a la comparación entre hombre y animal. Con eso quiere decir: ya el animal es testimonio suficiente de que la vida está constituida esencialmente por el olvido. Esto es fundamental para el acometido del escrito: que la historia es derivada y subalterna de la vida, en tanto ella es a-histórica. Pero ¿qué significa esto? ¿Qué significa que el animal viva constantemente olvidando, que el animal sea esencialmente olvido? Pues, el modo en que el pensador ofrece el asunto es que precisamente el olvido constituye la condición de posibilidad de una “vida dichosa”. La vida es dichosa, y con ello, efectivamente vida porque está constituida por “olvido”. Bien, pero ¿qué quiere decir esto? ¿Qué quiere decir que el animal *porque* constantemente *olvida*, *porque* constantemente es este *olvido*, justamente *por esto* vive dichoso y en suma *vive*? Y el asunto podemos llevarlo más lejos aún, pues si en esta comparación aparece el hombre como aquél al que le está en lo inmediato constantemente denegada la dicha, si esto es correspondientemente porque, al contrario del animal, el hombre en lo inmediato es incapaz de “aprender a olvidar” y así está caracterizado por el *recordar*, entonces ¿con qué derecho se habla y se sigue hablando en la “Consideración”...del hombre como *el* viviente? ¿Vive acaso el hombre? ¡¿Qué quiere decir en todo esto “vida” y “vivir”?! “Vida”, “hombre”, “animal”, “dicha”, “pesadumbre”, “olvido”, “recuerdo”, todo esto se nos muestra en su máxima oscuridad. Es

hora por tanto de tomarlo todo con mucho más cuidado siguiendo atentamente aquello hacia lo que en estos pasajes Nietzsche nos quiere introducir. Precisamente la importancia de lo que el pensador aquí apenas esboza, debe hacernos mucho más cuidadosos. Sólo éste es el verdadero testimonio de que entramos en la vía del pensamiento.

Todo el asunto se centra en aquello que aquí Nietzsche dice cuando habla de “olvido”. Tal parece que incluso la comparación entre hombre y animal corre paralela a esta oposición entre “olvido” y “recuerdo”. De este modo queda a un lado el animal y el olvido, al otro en cambio el hombre y el recuerdo. Incluso esta oposición se la puede llevar a la vida y la historia. Y sin embargo, esto es precisamente de lo que *no* se trata. Tampoco se trata de la oposición, ya habitual en la época de Nietzsche, entre “civilización” y “naturaleza”, en donde la primera aparece como un constructo meramente humano y por cierto decadente frente a la última que constituye el “estado originario”<sup>14</sup>. Por esto tampoco se trata de la presentación de la vida animal como un “ideal” al que el hombre debiese asemejarse para “recobrar sus raíces”. En lo fundamental, para Nietzsche el animal no constituye el “origen del hombre” y por eso la “animalización del hombre”, que muchas veces se le atribuye falsamente a la filosofía de Nietzsche, es sólo un malentendido. Con Nietzsche se presiente una diferencia esencial entre hombre y animal, que rebasa los márgenes de una “diferencia específica”. Prueba de esto es que para Nietzsche el olvido constituye una efectiva *capacidad* del hombre, aquella capacidad “*más importante y originaria*”, aquella en donde se haya el “*fondo sobre el cual recién puede crecer algo.....verdaderamente humano*”(p. 105). Precisamente es esta “capacidad” la que Nietzsche busca preservar de la embestida de una desmesura de historia. Esto nos hace pensar a su vez en un estado de cosas bien diferente de una mera oposición que pone a un lado el olvido y el animal y por otro al recuerdo y el hombre. Más bien lo que debemos afirmar es que esto no marcha en paralelo, pues lo que aquí es afirmado como el “olvido” del animal no es lo mismo que el olvido como una capacidad y posibilidad a la que está abierto el hombre. Aquí el olvido en cuanto tal posibilidad entra en una directa oposición al recuerdo. Allá en cambio, no entra en ninguna oposición, pues no constituye en suma ninguna posibilidad. El animal no puede si no “olvidar”. Él es y no puede ser de otro modo que “olvidando”. Esto pudiera hacernos pensar en si acaso Nietzsche cuando habla aquí del “olvido”, nombra apropiadamente un asunto para el que tal vez se requiera un rigor más meditado en el decir. En todo caso, el asunto pasa principalmente por entender este “olvido” al que el pensador alude. Partiremos preguntándonos a nosotros mismos qué pueda ser eso que nombramos con “olvido” para que de este modo nos alleguemos a aquello hacia lo que Nietzsche apunta aquí.

Comprendemos el olvido inmediatamente como negación del recuerdo. Pero esta

---

<sup>14</sup> A partir de dos flancos puede verse esta posición de Nietzsche. En primer lugar en su controversia con Rousseau, en tanto su “retorno a la naturaleza” es precisamente el producto del “resentimiento” y por eso un retorno a ella en “estado natural impuro”. Por otra parte contra Darwin. Precisamente su confrontación con él se funda en la determinación de la vida no como “lucha por la existencia” sino que a partir de la comprensión de la “naturaleza” como lo sobre-abundante, lo central está más bien en la “voluntad de poder”. Ambos aparecen mencionados como “imposibles” al interior de la sección “Incursiones de un intempestivo” del *Götzen Demmerung*, p. 129, ss. (Band 77, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1964).

negación es más íntima que una mera negación. Esta negación está vinculada esencialmente con aquello que niega. Por ejemplo, si decimos que la piedra no puede morir, con esto no queremos decir que ella viva eternamente, sino que puesto que ella jamás puede vivir, por eso tampoco muere. En el mismo sentido el olvido como negación del recuerdo sólo puede concernir a aquel ente que es capaz de recordar. Si por tanto restringimos el olvido a lo que el hombre puede y constituye sólo para él una posibilidad, entonces la afirmación: “olvido es la negación del recuerdo”, requiere de la respuesta a la pregunta por lo que sea “recuerdo” y “recordar”.

Hablamos de “recuerdo” y “recordar” las más de las veces en el sentido de recordar algo. De este modo recordamos, por ejemplo, una determinada fecha, un determinado hecho, a un cercano, algo que teníamos que hacer o algo que necesitamos. “Recordar” aquí quiere decir *tener presente* algo que hemos re-tenido. Esto no quiere decir por cierto, que eso tenido presente esté necesariamente presente aquí y ahora en el momento de tenerlo presente. Más bien, incluso eso que tengo presente puede estar inmediatamente ausente con respecto a mí, aún cuando pueda “estar presente” en una zona en la que precisamente yo no me hallo. Correspondientemente “olvidar” quiere decir: no-tener presente, dejar escapar, no venirme (a la memoria). Esto no es una mera nada, sino que incluso puede darse en las modalidades, por ejemplo, del angustioso esfuerzo de recordar lo que uno “ya sabía” o del súbito tener presente aquello de lo que “me había olvidado”. Lo esencial en este olvido como no-tener presente estriba, por eso, en que no sólo lo olvidado se no va, sino que este no-tener-lo presente mismo se sustrae con él. Por eso es característico que cuando recordamos lo “olvidado”, lo recordamos a su vez *como* olvidado, esto es, no sólo ese “algo”, sino el hecho mismo de haberlo olvidado. Si el recuerdo es siempre este tener presente algo, esté o no efectivamente presente, el olvido en cambio es este *no* tener presente algo, en cuyo “no” queda sustraído y oculto este mismo no tener presente. De este modo *se nos olvida algo*, esto es, nos acontece el olvido de ello en cuanto olvidado.

A partir de aquí, ¿de qué modo “olvida” el animal? ¿Olvida siquiera? Visto a la cara el asunto, y a pesar de lo dicho en el escrito, es necesario decir que no, que de ningún modo el animal olvida o está determinado por el olvido. Empero, aquello a lo que Nietzsche indica cuando habla del “olvido” del animal es decisivo para comprender desde donde arranca la determinación esencial de la vida. Oigamos nuevamente lo que Nietzsche nos dice de este “olvido”:

***“Así el animal vive a-históricamente, pues surge en el presente y se reduce a él, como un número, sin que quede ninguna fracción extraña; él no sabe encubrir, él no oculta nada y resplandece en cada momento íntegra y completamente como aquello que es, por lo tanto, no puede ser sino sin tapujos y venerable.”***

¿Qué nos aporta este pasaje? Algo esencial, no tanto acerca del olvido, sino de la determinación esencial de la vida en cuanto tal. Aquello hacia lo que Nietzsche aquí nos hace indicaciones alcanza el ámbito fundamental desde el cual se determina la “vida” a lo largo de toda la tradición del pensamiento occidental a partir de los griegos. Pues, cuando aquí el pensador habla del “olvido” del animal, lo comprende de tal modo que en esto se presiente el eco de aquella determinación del *ser de lo ente en total y como tal* (y no sólo del viviente) que tiene su punto de arranque en el pensamiento y experiencia griega. En

efecto, el animal “olvida”, y esto quiere decir, *es viviente*, esto es, *vive*, en tanto: 1. “surge y se reduce al presente” (es geht auf in Gegenwart), 2. “no encubre ni oculta nada”, 3. “como un número” es no fraccionadamente y por tanto de modo íntegro y completo, 4. aparece cada vez tal como es. En todos estos rasgos, en los cuales Nietzsche bosqueja el “vivir” del animal, el pensador ha dado de lleno en la determinación más amplia y vasta acerca de la “vida”: ella es el ser de lo ente en el sentido del surgir y reducirse al presente, esto es el presentarse desoculta y no encubiertamente de modo íntegro y unitario constantemente tal como ello es. La determinación que aquí Nietzsche da a pensar acerca de la “vida” está sostenida de punta a cabo por las palabras fundamentales en las que se congrega la experiencia griega del ser de lo ente: presencia unitaria e íntegra (□□□□), el surgir cada vez desde sí mismo (□□□□□) y no-ocultamiento (□□□□□□).

De este modo el animal tiene que aparecernos bajo una luz completamente distinta que como aparece en la interpretación bio-mecanicista y orgánico-molecular que hoy está en curso. Más bien, lo que aquí echa de ver Nietzsche es que, en tanto la “vida” está desde ya predeterminada por la presencia, el no-ocultamiento, el animal vive en un sentido señalado. Cuando aquí el pensador dice del animal que él “vive olvidando”, esto no quiere decir que él no recuerde jamás. Más bien, la caracterización del animal como el viviente que “olvida” va en otra dirección. Esta caracterización es totalmente “positiva” y no refiere de ningún modo a algo que el animal no puede realizar o alguna facultad de la que carece. El animal es en cada momento completo, *perfecto*. Él es, al igual que un número, sin fraccionamiento alguno. En cada momento, en cada instante él es unitaria e íntegramente todo lo que es y puede ser. Por eso el animal en cuanto viviente que “olvida” jamás llegará a ser lo que no sea ya ni está siendo lo que no fue desde antes. Precisamente a él en cuanto viviente que “olvida” le está completamente vedado desde su propia constitución esencial como animal el que le quede algo reservado y oculto de su ser. Él es cada vez plenamente al descubierto todo lo que él es. El animal anda siempre esencialmente *desnudo*, sin tapujos ni inhibiciones, y esto lo hace particularmente venerable y respetable (ehrlich) para el hombre que lo mira. El animal “olvida”, no porque no tenga nada presente o porque no pueda tener nada presente, sino porque él está de un modo *resplandeciente* (erscheinende) plenamente *presente*. En rigor, no se trata que el animal “olvide”, sino que el “vivir” quiere decir simplemente: estar presente plenamente al descubierto.

En este estar *plenamente* al descubierto se juega además la respuesta que buscábamos acerca de la “dicha”. Ella no es sólo el estado de goce o placer que quisiéramos declarar como un proceso psicológico motivado por determinadas circunstancias. Más bien, la “dicha” y la “vida dichosa” a la que hace mención Nietzsche tiene que ser retrotraída a la constitución esencial misma de la vida como presencia. La dicha es un carácter “ontológico” de la vida misma, y sólo por eso el viviente, por lo pronto como animal, es “dichoso”. La “dicha” de la vida se funda en su carácter unitario e íntegro. La “dicha” no es sino este efectivo estar siendo mismo en cada caso unitario e íntegro del viviente, y sólo por eso en la “dicha” el viviente se constituye en su propia plenitud como viviente, esto quiere decir ahora, como ese ente presente que resplandece siempre íntegramente al descubierto. Sin embargo, ¿no corremos con esta descripción esencial de la “vida”, en el riesgo de “idealizar” al animal y con ello faltar al

reconocimiento que también él cambia cada vez, sufre, decae y finalmente muere? ¿No es verdad que el animal está presente, pero nunca por siempre? Estas preguntas, en las que se vela una correcta objeción a lo dicho, pueden servirnos para penetrar aún más en todo el asunto, sobre todo en lo que respecta a la confrontación entre animal y hombre, pues enfrentándolas podríamos aproximarnos al fondo desde el cual se alza esta diferencia. Entre tanto tenemos que conservar ante la mirada que a diferencia del animal como el presente pleno y dichoso, el hombre está caracterizado de buenas a primeras por Nietzsche como el apesadumbrado, pero a la vez desde ahora: el des-dichado.

Retomemos por el momento las objeciones antes propuestas. Tal vez la explicación hecha anteriormente acerca de la “vida” esto es, de la presencia del animal podría chocar con el hecho que también el animal sufre transformaciones, decae y finalmente muere, que está también él sometido al “tiempo” y al devenir, entendido esto en sentido lato. Pero cuando Nietzsche nos hace ver que el ser-viviente consiste esencialmente en estar presente plenamente al descubierto, con esto no quiere decir en absoluto que tenga una duración eterna o sea completamente atemporal. Al contrario, el animal *“ve morir cada instante efectivamente, hundirse de nuevo en la niebla y en la noche, y extinguirse para siempre”*. Esto quiere decir, entre otras cosas, que el animal no es nada atemporal, como por ejemplo un triángulo isósceles puede serlo. Él efectivamente “deviene”, esto es, llega a ser y deja de ser otro en un cierto respecto o en absoluto. Esto es decisivo tenerlo presente desde ya, pues por un lado a lo largo del escrito el asunto del “devenir” (Werden)<sup>15</sup> es importante en sumo grado para comprender sobre todo aquello que Nietzsche presenta como el peligro que encierra la desmesura de historia en la figura de una ciencia. Pero en segundo lugar, esto concierne al pensamiento el Nietzsche en total. Pues es casi palmario que en el “devenir” Nietzsche ve un modo fundamental de la “vida” y del “ser”. Casi parece que hemos tenido en esto una omisión imperdonable: el que

<sup>15</sup> El asunto del devenir, por lo menos en este escrito, es de suma dificultad. No sólo porque en el fondo Nietzsche piense al “devenir” como la figura primaria del “ser” y de la “vida”, sino porque con esto está emparentada la indiferenciación entre hombre y animal. En sección 9 leemos: *“....., la doctrina del devenir soberano, de la fluidez de todas las concepciones, tipos y especies, de la falta de toda diferencia cardinal entre el hombre y el animal -doctrinas que tengo por verdaderas, pero mortíferas”* (p.179). El punto reside, empero, en preguntar por el carácter de “verdad” de estas “doctrinas” por otra parte “mortíferas”. Su “verdad” no reside ya en la “rectitud” de los enunciados de la ciencia, y por ello tampoco en una “ciencia del devenir absoluto” (Hartmann, y en el fondo, Hegel). Del devenir no se sabe nada, o mejor, ante él el hombre queda “barrido” a través del conocimiento de la infinita multitud de lo devenido. Más bien, el auténtico enfrentamiento con el devenir como devenir, se da para Nietzsche desde otro horizonte: el arte tal como será expuesto más adelante en este intento. Esto a su vez lleva a la pregunta por la diferencia entre hombre y animal. La falta de una diferencia cardinal entre estos dos entes, esto es, la falta de diferencia en cuanto especies de una misma generación, no quiere decir que Nietzsche no piense a partir de otra diferencia, la cual no concierne sólo a dos modos específicos de ser algo ente, sino que atraviesa hacia el modo de ser de la vida como tal. Sin embargo, a su vez, esa “indiferenciación cardinal” y sobre todo el que sea expresada en este contexto, podría ser interpretado como una de las consecuencias más extremas de la modernidad: el desdibujamiento de la diferencia asentada, pero jamás radicalmente pensada en su fondo, a saber, de la diferencia entre “historia” y “naturaleza”. El que, por ejemplo, hoy un profesor de filosofía especialmente dedicado a la interpretación de Kant, nos haga ver con todo derecho que desde el concepto moderno de “naturaleza” también algo así como un fármaco “producido” en los laboratorios es algo “natural”, es justamente posible desde aquello en lo cual se funda el desdibujamiento de la diferencia entre “historia” y “naturaleza”, sin que se sepa por ello en donde tiene esto su fondo y hacia dónde conduce esto.

hayamos pasado por alto que Nietzsche es el más acérrimo afirmador del “devenir”. En vez de partir por esto que a la mayoría que conoce su pensamiento le parece evidente, nos hemos perdido entre tanto en una supuesta explicación de la “vida” como el ser y la presencia de lo ente, cuando justamente es este pensador el que despacha el “ser” como el “último humo de una realidad que se esfuma”<sup>16</sup>.

No es este el lugar para explicitar en qué medida Nietzsche, sobre todo en su época posterior, habla del “ser” en este sentido y en qué medida sobre la base de esta interpretación se yergue su rechazo a lo que él llama la “metafísica”. Pero este escrito que tenemos entre manos es tal vez el mejor testimonio de que el asunto no es tan evidente como lo pretenden quienes, siguiendo a Nietzsche, están bien a gusto con la siguiente afirmación: *nada es estable, todo está en devenir*. Cualquiera sea la variante de esta afirmación, cualquiera sea el refinamiento mediante el cual se pretenda hacer pasar esta afirmación por un decir pensante, lo clave está en que este asunto del “devenir” tenemos que tomarlo con mucho más cuidado que como se acostumbra.

Nietzsche no niega que el “devenir” sea el modo en que el animal, así como todo ente, “es”. Más bien, reconoce plenamente en esto un modo primario de “ser”. Sin embargo, esto no se opone para nada a lo destacado más arriba, a saber, que el animal “olvida”, esto es, vive y por cierto dichosamente en tanto está presente plenamente al descubierto “*en cada momento*”. La clave para entender esto, y de este modo dejar a un lado la presunta contradicción, radica en este “en cada momento”, “cada vez”. Esto nos dice por un lado: la presencia plena e íntegra del animal, su “dicha”, no consiste en una duración eterna e infinita. Él no es nada atemporal, sino que está en el tiempo “cada vez”. Dicho con anticipación, en el tiempo y en los modos en que algo admite “estar en el tiempo” arraiga la diferencia del hombre con respecto a todo lo ente no-humano, como por ejemplo el animal. Pero sigamos un trecho más para alcanzar la recta visión de esto mediante la contestación a la siguiente pregunta: ¿de qué modo el animal está (presente) en el tiempo? Lo dice en el primer rasgo que caracteriza al vivir del animal: *es geht auf in der Gegenwart*.

La palabra alemana *Aufgehen* admite en este contexto a lo menos dos sentidos. Primero quiere decir “surgir”, lo cual perfila aún de modo más preciso el estar presente del que hemos hablado. En rigor no es sólo un estar (ya) presente, sino un presentarse y, aún cuando esto suene poco habitual, un *presenciar* en el sentido del estar surgiendo y saliendo desde el ocultamiento hacia lo no-oculto. De este modo el *Aufgehen* mira en la misma dirección que el griego  $\alpha\upsilon\tau\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ . En rigor el animal no está simplemente presente, sino que presencia cada vez, surge a cada momento desde el ocultamiento hacia la presencia para hundirse de nuevo en el ocultamiento desde el cual surge otra vez. Por eso el animal no sólo está al descubierto, sino que se des-oculta cada vez, surge desde el ocultamiento. Pero por otro lado este *Aufgehen* admite un segundo sentido, sobre todo en el giro “*es geht auf in...*” que encontramos aquí. Esto quiere decir a su vez: ir directamente hacia aquello que nos concierne, no distraernos, quedar sumidos, restringido e incluso constreñidos a lo que nos va. Aquello en lo cual y a lo cual queda

---

<sup>16</sup> La expresión aparece en *Die Vernunft in die Philosophie*, sección 4, p.96, del *Götzen Demmerug* (Band 77, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1964), referida más bien a los conceptos últimos y más vacíos.

re-ducido el animal en tanto algo presente es el *tiempo presente* (Gegenwart)<sup>17</sup>. El animal en tanto presente y viviente, tomado exclusivamente por ese respecto, vive sólo “en el presente”. La imagen que ya ha puesto Nietzsche para dar a entender esto es luminosa: el animal vive “*clavado al instante*”. Él está totalmente clausurado para todo lo que ya fue con él, pero también para todo lo que podrá ser y será. Y no sólo para eso, sino que desde su enclave en el presente está clausurado de modo esencial para este haber sido mismo y para el porvenir como tal. Pero justamente en esto revela toda la penetración que Nietzsche tiene del asunto. Pues, la clausura del animal no sólo se extiende a esas dimensiones del tiempo que “circundan” al presente, sino que a este “tiempo presente” mismo. A la vez que el animal “*no sabe qué es ayer*”, al unísono y en la misma medida “*no sabe qué es hoy*”. Este ente está a su vez clausurado a este carácter de “presente” (gegenwärtig) del “tiempo presente”, a todo “hoy” y “ahora” en el que precisamente él presencia y está presente: clausurado a este “hoy” y “ahora” en tanto “hoy” y “ahora”. El “olvido” del animal, si es que aún se sostiene el hablar así, no quiere decir que el no pueda tener presente lo que ya fue, sino que de una modo amplio y esencial: el animal, aún cuando “está en el tiempo” y “deviene” en tanto surge cada vez en el presente, está completamente clausurado a toda relación con el tiempo como tiempo. Él sólo presencia y está presente.

¿Qué nos da a pensar todo esto con respecto al fondo de la diferencia, y con ello, a la posibilidad de comparación y confrontación entre el hombre y el animal? En primer lugar, que desde esta clausura esencial del animal para el tiempo como tiempo, para todo “ayer”, “hoy” y “mañana”, aquello que se presenta y está presente “con” y “ante” el animal (alimento, cobijo, congéneres, etc), jamás podría ser para el animal algo presente o del presente. El nunca está ante nada presente en tanto presente. A su vez, a partir de esta clausura, al animal le está totalmente vedada toda referencia a sí mismo como presente y a este estar presente mismo. Desde esta clausura al tiempo como tiempo, el animal está cerrado no sólo a todo aquello que con y ante él se presenta en tanto está presente, sino que también para sí mismo como sí mismo presente y sobre todo a la presencia misma, esto es, a la *vida*. El animal viviendo, está cerrado a esta vida misma en la medida en que “estando en el tiempo” no se determina desde una relación con ello. En esta múltiple clausura (a todo lo otro, a sí mismo, a la vida misma) vive el animal constantemente surgiendo en el presente. Atendiendo a este mismo estado de cosas ya antes el cantor F.Hölderlin escribió, no primeramente acerca del ser-viviente del animal, sino acerca del de la planta, lo siguiente:

***La abundancia de vida, lo ilimitado, que en derredor de él [el árbol].....y surge, él no lo capta. Empero, vive en él y ahora mismo, Temperándose y en obra, el fruto le brota.***<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> La palabra alemana para aquello que nosotros nombramos como el (tiempo) presente, proviene desde una experiencia distinta. En Gegen-wart se congrega esa dimensión del tiempo en la cual lo que es nos sale al encuentro (gegen) nos enfrenta de tal modo que ahí demora y persiste (warten-währen) y nos encuentra así a nosotros atentos (wahren) a ello. Ciertamente en ello hay más que el sólo estar ahora de algo “presente”. Más bien en este salimos al encuentro es ello lo que desde su propio “tiempo” abre su “ahora” correspondiente. Nuestra palabra “el presente”, en cambio, permite presentir de que modo desde la primacía del ser como presencia, la dimensión temporal del Gegenwart es puesta de relieve y vuelta algo paramétrico, el “presente”, y con ello el ahora como lo que determina el ya-no de lo que fue y el aún- no de lo que será.

Ciertamente se podrá objetar que ni el esbozo que hace Nietzsche del animal, ni lo que Hölderlin anuncia en sus versos, responden en lo más mínimo por el modo en que efectivamente es una planta o un animal. En cambio las ciencias biológicas actuales, “responden” efectivamente y hasta en los más mínimos detalles con respecto a los más diversos “funcionamientos” de estos “organismos”. Hoy se sabe casi todo acerca de los más diversos vivientes, si es que no más. Sin embargo, llegará el tiempo en que con respecto a la vida misma y a sus reinos, deberá decidirse si en su respetuosa respuesta que sólo en apariencia no dice nada del animal o de la planta, el pensador y el cantor están llamados a entrar en la más íntima y esencial consonancia con el ser-viviente mismo, en la cual el científico pese a todo su conocer exacto y preciso jamás podrá ingresar.

Sea cómo sea esto, decídase cómo se decida, el asunto que nos compete en lo inmediato reside en que desde esa visión ganada de la vida como presencia y surgimiento plenamente (unitaria e íntegramente) al descubierto, tenemos que ver ahora el punto de arranque de la comparación entre hombre y animal, en lo cual nos sale al paso el modo en que Nietzsche caracteriza la humanidad *a partir de lo expuesto*.

Si comparamos con las frases en donde Nietzsche congrega el modo en que el animal vive, lo que desde aquí caracteriza al hombre aparece concentrado en las siguientes frases:

***“Pues [el niño al convertirse en hombre] aprenderá a entender la palabra “era”, aquella palabra de obertura con la cual vienen a presentarse al hombre la lucha, el padecimiento y el apremio, para recordarle lo que es en el fondo de su existir: un imperfecto que jamás llegará a cumplirse.”***

Estas frases hay que pensarlas en la misma dirección de aquello que ya antes se nos ha mostrado. Al contrario del animal, el hombre no es capaz inmediatamente de “olvidar”. Él “recuerda”. Y esto llega a ser tan palmario para el hombre cuando se compara con el animal que tiene que decirse a sí mismo: “yo me acuerdo”. El hombre recuerda algo en la medida en que a la vez en ello se acuerda. Por tanto, si el “olvido” del animal quiere decir propiamente presencia, entonces el “recordar” y “acordarse” aquí mentado debe ser entendido de un modo más vasto y esencial que el “tener-presente” destacado más arriba.

El giro mediante el cual Nietzsche nos habla de este recordar, es importante: *ich erinnere mich*. En él tenemos que prestarle atención a algo duplo. Primero que todo “recordar” refiere de algún modo hacia sí mismo (*sich*: ¡reflexivo!) al que recuerda. Todo “recordar” (tener-presente) es de algún modo siempre fundamentalmente un acordar-se de sí mismo desde lo recordado. En segundo lugar en todo recordar hay un movimiento de adentramiento (*er-innern*). Esto no puede ser entendido jamás, como habitualmente se opina, como si fueran las imágenes de las cosas las que se “nos meten en la cabeza” y se nos quedan ahí mientras las cosas desaparecen. Como mínimo Nietzsche indica exactamente en la dirección contraria. Más bien, es el que recuerda el que al acordar-se queda *metido* en y *re-metido* hacia... ¿Hacia dónde? No sólo hacia lo que recuerda, lo

---

<sup>18</sup> Hölderlin, *Rousseau en Werke und Briefe*, p. 66-67, Band 1, editado por F. Beißner y J. Schmidt, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1969.

tenido presente, sino fundamentalmente hacia sí mismo en y desde su referencia a ello. En el recuerdo como acordarse no sólo tenemos presente algo, sino que de modo más o menos explícito quedamos remitidos nosotros mismos en nuestra peculiar referencia a ello. En todo recuerdo, seamos conscientes de eso o no, nos (de nosotros mismos) acordamos de algo (a partir de ello), y así se pone en juego constantemente una remisión esencial con respecto a nosotros mismos. Sólo por ello, recíprocamente, en el olvido, entendido de modo estricto no sólo se nos va lo que de algún modo tenemos presente, sino que, junto con ello el que se nos haya olvidado se hunde con ello, y de este modo queda sustraída justamente nuestra relación con ello en cuanto lo olvidado y nosotros mismos como aquellos a los que se les ha olvidado algo. En el olvido a su vez impera una múltiple clausura, pero a diferencia del vivir del animal, en aquél se alberga la posibilidad constante del recuerdo, y con ello que quede al descubierto eso que había quedado olvidado, eso en cuanto había quedado *olvidado*, y eso mismo en cuanto se *nos* había olvidado y de este modo sea el *olvido* mismo el que salga a la luz como aquello que acontecía en este múltiple clausuramiento.

Y sin embargo, el que el hombre recuerde no es destacado por el pensador precisamente como algo “ventajoso”. Más bien, el que el hombre “recuerde” y “se-acuerde” constituye el germen de todo lo peligroso, y a su vez sitúa en este punto de la meditación al hombre por debajo del animal. Es justamente desde la posibilidad de recordar, la que llevada al extremo por ejemplo en la figura de una ciencia histórica, lleva al hombre a su perdición como viviente. ¿Por qué esto? La respuesta la encontramos en la frase recién citada, en la cual se decide algo esencial del ser-hombre cuando se pone esto en correspondencia con la determinación de la vida, es decir, del ser como presencia y estar presente.

Lo que en estas frases Nietzsche permite ver va más allá de la constatación de un simple hecho, de algo que le pasa al hombre y que bien podría no ocurrirle. Estas frases conciernen al ser-hombre mismo y a su propia constitución esencial desde un respecto determinado. Estas frases conciernen al hombre en lo que él es “*desde el fondo de su existir*”. Por otra parte, el respecto a partir del cual Nietzsche anuncia aquello en lo que consiste el ser-hombre reside precisamente en eso que a puesto de relieve desde la mirada en el animal, a saber, la vida como ser de lo ente en tanto presencia y surgimiento en el presente plenamente al descubierto. Tomando como respecto esta determinación de la vida, el ser-hombre, en tanto el hombre recuerda, se nos muestra precisamente como lo contrario. El que el hombre recuerde y con ello se acuerde, revela que el hombre es “*un imperfecto que jamás llegará a cumplirse*”. Pero, ¿qué quiere decir con esto?

Si situamos la frase en su propio plano, esto es, si la tomamos como un decir esencial y que atañe al hombre en lo que él es, ella no quiere decir que por lo pronto que cada hombre en su experiencia concreta al recordar se acuerde que es “imperfecto”. Los recuerdos pueden ser variados en su alcance y carácter. Pueden ser “recuerdos buenos y felices” o llevar al hombre al remordimiento y el tormento. No es a esto a lo que se refiere Nietzsche. Más bien, hacia lo que apunta es que en el recordar mismo se delata algo tal que expone al hombre en lo que él es desde el fondo. No se trata tanto que el hombre recuerde de vez en cuando que es “imperfecto” y que por eso no puede pretender la “perfección” en todo lo que lleva a cabo, sino que ya el sólo hecho que

recuerde pone a la luz una im-perfección esencial. ¿En qué sentido esto? En tanto el recordar recuerda aquello que de algún modo “fue y ya no es más”, en tanto el recuerdo concierne al “pasado”. En el recordar y en el que recuerde, el hombre a diferencia del animal que está “clavado en el presente”, vive “*anclado y encadenado al pasado*”. Cuán vasta y esencialmente Nietzsche piensa aquí el “recuerdo” en la medida en que lo toma como algo que remite necesariamente a algo “del pasado”, es una pregunta por sí misma. Pero todo pasa antes bien por comprender de qué modo el recuerdo remite al “pasado” y, en el fondo, mirando hacia dónde Nietzsche se permite decir que el hombre vive “anclado en el pasado”. ¿Qué quiere decir, entonces, esta expresión “anclado y encadenado al pasado”? Hay que ser muy cautelosos con esto. Pues en verdad Nietzsche no dice simplemente que el hombre porque recuerde, es por lo cual está encadenado al pasado. No se trata sólo de que porque el hombre tiene la capacidad de recordar, o inversamente, porque siempre en lo inmediato no es capaz de olvidar, *por eso* es por lo cual está constantemente determinado por un suceso del pasado que lo persigue, como a veces decimos que nos persigue una culpa o un hecho doloroso. Esto en efecto puede pasar y de hecho ocurre en más de un caso. Pero no es a esto a lo que apunta esencialmente lo dicho por el pensador. Más bien, el hombre en la misma medida en que puede recordar, es capaz de *encubrir y disimular*, no sólo ante los demás sino que incluso para sí mismo tales “recuerdos”. Pero no sólo ellos. Lo que el hombre siempre en lo inmediato y cotidianamente está empeñado por disimular y encubrir, sépalo o no, aquello que como encubierto se anuncia no obstante penosamente en frases como “estoy muy bien”, “todo marcha en orden”, “no hay problemas”, pese a todo el esfuerzo que se hace por acentuarlas de modo convincente y que precisamente por eso delatan su artificio, pertenece a un plano que está más allá de todo “hecho y recuerdo penoso” de una determinada biografía. Lo que el constante disimulo y encubrimiento del hombre cotidiano encubre, es más que sólo los “pequeños pecados” que éste o aquél se afana por tapar. Lo constantemente encubierto por el hombre es aquello que Nietzsche dice casi al paso, y que no obstante constituye el centro desde donde se articula todo. Lo encubierto en lo inmediato para el hombre y por él, es algo simple y terrible: que desde el fondo de su existir el puede aprender a decir y entender la palabra “era” (es war) y con ello entenderse desde ya a sí mismo como un “ya había sido” y desde este “haber sido”. Es justamente con esta mera “palabra” con la cual se abre para el hombre “*la lucha, el padecimiento y el apremio*”. Ciertamente al hombre en su esfuerzo cotidiano por encubrir y disimular esto de las maneras más variadas y extravagantes, le parecerá constantemente como una burla el que la intelección de un mero vocablo sea algo terrible. Pero esto es nuevamente un modo de encubrimiento.

Empero, preguntemos por un momento en qué medida el entender el “era” es lo que le abre al hombre el ámbito en el cual “*vienen a presentarse la lucha, el padecimiento y el apremio*”. En esto último habla lo mismo de lo que ya antes ha nombrado unitariamente como la “pesadumbre”. Sólo de pasada hemos notado que esta pesadumbre está conectada esencialmente con aquello que, en comparación con lo íntegro como se presenta el animal, hemos señalado del hombre: él aparece en lo inmediato como el viviente desdichado. Esto guarda en sí un doble aspecto que nos hace ver que para Nietzsche el hombre no se ubica sólo por debajo del animal, como lo muestra en los párrafos recién citados, sino que la humanidad del hombre pensada desde la vastedad de

su pertenecía a la vida lo lleva a la posibilidad de una *supremacía*. Esto mueve a preguntar en si acaso para Nietzsche la esencia de la vida se agota en la determinación de ésta como presencia.

Reiteremos la pregunta: ¿en qué medida el entender algo en apariencia tan inofensivo como el “era” determina al hombre de modo tal que éste aparece en lo inmediato por una parte como el viviente desdichado y por otra como apesadumbrado? Tomemos como punto de partida esto del “era”. Pensado desde la gramática, el “era” (yo era, tu eras, el era, etc...) y en alemán “war”, corresponde al pretérito. Sin embargo, su referencia al pasado no es lo únicamente decisivo. Éste constituye ese modo de referirse al pasado al cual nombramos por oposición al pretérito *perfecto* (“yo he sido”, en alemán; ich bin gewesen) el *im-perfecto* (en lat. *infectum*). No hay ninguna casualidad por tanto en que Nietzsche en seguida hable del hombre como del “imperfecto que jamás ha de cumplirse”: *ein nie zu vollendendes Imperfektum*. Sin embargo, en este sólo giro muestra el pensador toda su penetración en ese asunto que porta toda diferenciación gramatical. En efecto, la gramática nos enseña que la diferencia entre pretérito perfecto e imperfecto no radica en su referencia al pasado, sino en el aspecto que recalcan de esa acción acontecida en el pasado. La diferencia no radica en el “tiempo” en el que ha acontecido esa acción, si en el presente, en el pasado o el futuro, sino en que si acaso esa acción *llegó a cumplimiento o no*. El im-perfecto por tanto indica que una “acción” seguía desplegándose en sus propias posibilidades sin que jamás haya llegado a una clausura. Por esto tanto en alemán como en castellano es el modo preferente para dar cuenta de acciones que se reiteraban o eran habituales o que se habían vuelto habituales. Sin embargo, el imperfecto guarda en sí otro asunto, que es precisamente al que apela Nietzsche en su determinación del hombre. El imperfecto no indica que una acción que no ha sido llevada a cumplimiento cabalmente pueda eventualmente ser llevada tal vez a cabo. En su no haber llegado a cumplimiento, el imperfecto es bien definido (*modi finiti*), no deja esto para nada en lo indeterminado, es en este sentido “perfectamente” imperfecto, de punta a punta sin dar pábulo a ninguna ambigüedad. En el “era” no sólo se delata que “una acción en el pasado no ha llegado a cumplimiento”, sino que de un modo esencial: el *ser* está entendido como aquello que desde ya y constantemente jamás nunca ha de cumplirse. Con ello en el “imperfecto” no sólo se mira hacia atrás, hacia el “pasado”, sino que desde ya y constantemente desde “antes” deniega toda posibilidad incluso venidera de llegar a un cumplimiento cabal. Sólo esto es lo que le permite decir a Nietzsche desde una mirada retrospectiva que va desde la posibilidad inminente de la “muerte” hacia la vida “en total” (el existir: Dasein, Existenz) del hombre, lo siguiente: “es sólo un haber-sido que no tiene interrupción, una cosa que vive de negarse y roerse a sí misma, de contradecirse a sí misma.”

Nietzsche realza en esta frase aún más el carácter “negativo” del existir im-perfecto del hombre en tanto puede aprender a entender el “era”. Y esta “negación” no en un sentido puramente formal, sino precisamente en tanto constituye todo lo peligroso en el ser-hombre: el ir en contra de “sí mismo”, dicho más propiamente: de no haber podido jamás nunca llegar a ser. Esta “posibilidad” no es algo en lo cual el hombre podría caer a veces, sino que atraviesa de punta a cabo la “totalidad íntegra” de su existir (un haber-sido, ¡en perfecto!), de tal modo que lo determina desde el *fondo*.

En el entendimiento de ser como “era” y por consecuencia en la determinación del hombre desde esto como “imperfecto completamente imperfectible”, esto es, como aquel que de entre lo viviente y presente ya desde antes jamás nunca ha de llegar a cumplimiento, se juega más que la intelección de un “mero vocablo”. Lo que Nietzsche con esto da a entender es que en todo recuerdo, “feliz” o “triste”, incluso el más nimio, en tanto todo recordar presupone el entender ser como “era”, el hombre queda determinado y acordado con respecto a sí mismo desde tal imperfectibilidad. Pero tal “imperfección” del hombre no indica sólo el hecho que a él le falte cumplimiento, que él todavía no sea y luego tal vez y tras muchos esfuerzos y tiempo finalmente sí. Esto es una modalidad de darse el asunto, pero por eso algo derivado. Más bien lo que aquí se indica concierne al hombre desde el “fondo de su existir”, y por eso al ser-hombre mismo “en total”. Lo que aquí Nietzsche indica con un coraje y lucidez únicos, es que en todo recordar el hombre delata que *está abierto* y expuesto a sí mismo, a diferencia del animal, incluso y precisamente donde vez tras vez busca encubrirse ante los otros hombres y sobre todo ante sí mismo. Pero en el fondo el hombre y sólo él está esencialmente abierto a sí mismo en la medida en que desde ya está constantemente expuesto a la “negación”. Sólo sobre el fondo de este ya estar expuesto a la “negación” al hombre le está inmediatamente *de-negada* la dicha y se vuelve un des-dichado, pero a su vez sólo sobre el fondo de esta “negación” el hombre y sólo él puede estar ante lo peligroso *como lo peligroso* y así asumirse a sí mismo en relación a esto desde el coraje resuelto o la más cuidadosa piedad o incluso desde severidad inclemente del destructor. Tomaremos esto con más cuidado, para ver como desde aquí se esboza todo el asunto. Con esto quisiéramos alcanzar un plano en el cual nuestro preguntar se vuelve más acucioso acerca de lo que con Nietzsche se determina unitaria y fundamentalmente como “vida”.

Sobre la base de lo expuesto hasta aquí, es hora de darle una respuesta a la pregunta por la “desdicha” y “pesadumbre” que reconocíamos más arriba con respecto al ser hombre. Esta respuesta debe alejar por fin la apariencia de mera “fórmula” en que nos aparecía esto. En primer lugar la des-dicha. La denegación inmediata de la dicha en la que cada vez se haya el hombre arranca precisamente desde la im-perfección que lo constituye. Sobre el fondo de este desde ya jamás nunca llegar a *cumplimiento* es que al hombre le está denegada cada vez la dicha, en la medida en que en ésta se revela el rasgo de integridad y unidad según los cuales el viviente cada vez *presencia*. En este preciso sentido el hombre es un des-dichado, en la medida en que se haya siempre en lo inmediato des-integrado y des-garrado en la multitud de aquello que cada vez lo apremia, ocupa y, en suma, se le presenta y tiene presente. Sin embargo, ¿cómo hemos de pensar desde aquí la pesadumbre que Nietzsche nos hace ver? Pera esto es necesario retomar el asunto desde toda su amplitud. Reiterémoslo una vez más: sólo en la medida en que el hombre es “desde el fondo de su existir” un “imperfecto que jamás llegará a cumplirse” le está constantemente denegada en lo inmediato la dicha, esto es, le está denegada esa unidad íntegra en la que presencia cada vez al descubierto el animal. El hombre es un des-dichado en el sentido de un desintegrado y desgarrado. Pero tal des-dicha en tanto proviene de la constitución esencialmente imperfecta del hombre, está por ello mismo posibilitada a su vez por aquello que Nietzsche apunta casi al paso y que en apariencia parece completamente inofensivo: el hombre es capaz de entender el “es” como “era”. El solo hecho que recuerde delata esto. No se trata de que porque el hombre “tenga

recuerdos”, por eso es “imperfecto”. La acumulación de “recuerdos” jamás podría dar como resultado esto simple y asombroso: entender “es” y “ser” como “era”. La indicación corre en el sentido contrario: porque el hombre desde ya está abierto y es capaz de entender “ser” como “era”, es por lo cual puede recordar cada vez y con ello acordarse de sí mismo. La completa “imperfectible imperfección” del hombre haya su sede en este simple entender “ser” como “era”, y sólo por eso de algún modo este ente queda al descubierto cada vez cómo él es en todo “recuerdo”, sea el más próximo y banal como el más alejado y decisivo. El hombre en todo recuerdo (tener algo presente) “se acuerda” de sí mismo como el im-perfecto, sea que quede encubierto y disimulado con respecto a esto o no, porque entiende y puede entender “ser” como “era”. Pero quedamos un momento atentos: el hombre cuando recuerda desde ya entiende “ser” y su “ser” como “era”. Esto constituye algo fundamental, algo que apenas si menciona Nietzsche muy de pasada. Aquí hay una vía que apenas si se dibuja en el escrito, pero que es necesario que nos aventuremos en ella para así comprender el trazado esencial de lo dicho y pensado. Ciertamente esto Nietzsche ni siquiera lo trata, y que sólo con el tiempo llegará a ser el asunto del pensar, pero que de algún modo está ya bosquejado en lo siguiente: sólo sobre el fondo de entender ser como “era” es posible recordar y sólo por esto el hombre se revela en su ser como un “imperfecto imperfectible”. En toda su latitud esto puede ser entendido a su vez: sólo desde un entender-ser el hombre llega a ser cada vez el que es con respecto a sí mismo. Ciertamente este “entender” (verstehen) no es sólo la comprensión de un vocablo. A tal punto no, que toda comprensión expresa de “vocablos” lo requiere de antemano. Tampoco es una determinada capacidad entre otras que posee el hombre como andar en dos piernas, recordar o reír. El camino no va en absoluto por esta dirección, a tal punto que toda “capacidad” y “posibilidad” tiene, en cuanto tal capacidad o posibilidad, su “condición” en ello. Menos aún se trata de un quehacer expresamente llevado a cabo como en la filosofía. Todo intento por preguntar expresamente por lo que sea “ente” se haya desde ya, quiéralo o no, en el elemento de este previo entender-ser. Lo llamamos el pre-entendimiento de ser y pensamos en ello sin más el estar desde ya expuesto y abierto al ser mismo. Sólo desde este pre-entendimiento, sólo desde este ya estar expuesto y abierto al ser, el hombre gana o pierde determinadas capacidades, se lleva a cabo según determinadas actividades. Sólo desde ahí el hombre queda abierto en relación consigo mismo y frente a aquello que no es él ni puede serlo cada vez según el sesgo peculiar en que “haya” en suma ser. Pero decimos con toda intención “según el sesgo peculiar”, pues es desde la comprensión de esto desde donde se nos hace claro de un modo más íntimo la “imperfectión” del hombre y con ello la pesadumbre.

Decíamos hace un momento: la des-dicha del hombre consiste en que siempre en lo inmediato se halla des-integrado, esto es, le está denegada la integridad unitaria en la que se presenta lo presente. Esto indica a la vez: el hombre desde el fondo de su constitución imperfecta (el jamás nunca llegar a cumplimiento) está expuesto a la *negación*. Pero esta negación no concierne sólo al carácter unitario e íntegro del presenciar y estar presente, a su cumplimiento, sino a este estar presente y presenciar mismo. Dicho con más rigor, tal negación concierne al ser, es *del* ser, en tanto éste está determinado desde la partida como la *presencia* de lo presente. Sólo a partir del ser como presencia constante de lo que sale plenamente al descubierto, la negación toma su

carácter propio. Ella es no una mera “negación”, algo sólo formal y representable, sino que habla más claramente a partir de otra palabra que por lo menos a lo largo de toda esta “Consideración....” es entendida y experimentada como esta “negación del ser”. Tal “negación” habla más claramente como “devenir” (Werden). Por esto, sólo en la medida en que el ser está desde ya entendido como “presencia” de lo presente es que el “devenir” aparece como lo contrario al ser y con ello todo lo peligroso a lo que el hombre está expuesto desde su propio fondo. Por esto, en tanto el hombre está abierto desde ya al ser como presencia, y esto quiere decir, a la vida como tal, está también expuesto en el mismo grado de radicalidad a la negación de ésta como “devenir”. Desde esta apertura el hombre está determinado desde el ser como presencia no como algo presente, sino justamente al contrario: como *au-sente*. El hombre es en un sentido esencial el *au-sente*, es aquel “ente” que expuesto al ser mismo como presencia y “vida” esta determinado, en relación a sí mismo y a todo otro ente que se le enfrenta, desde la posibilidad de la negación *del* ser en la figura del “devenir”. Al contrario del animal, el hombre está múltiplemente expuesto y abierto: en primer lugar al ser como presencia de lo presente, a la negación de esto en el devenir, a todo aquello que no es el mismo en tanto algo presente y sólo así a la posible confrontación con ello, y a sí mismo como el *au-sente*. Pero abierto y expuesto en esta múltiple apertura, el hombre está expuesto a aquello desde donde se decide el sesgo peculiar del ser como presencia, lo cual se articula de un modo determinado desde este sesgo peculiar. El hombre está en definitiva y esencialmente abierto al tiempo. Sólo desde ello es posible la restricción de la “presencia” de lo presente al “estar en el presente”. Nietzsche, al igual que toda la tradición fundada en la determinación del ser como presencia, esto es la Metafísica, piensa el ser como presencia, y ésta en correlación con el tiempo y *desde* el tiempo como un “estar presente en el (tiempo) presente”, en el “ahora” y el “instante actual”. Pero correlativamente, desde esta primacía de la presencia como el sentido señalado de ser y de su reducción al “presente”, el tiempo queda articulado de tal manera que lo no-presente es resguardado en el ser de un determinado modo. A partir de esta articulación del tiempo cuyo punto de fuga está en la determinación del ser como presencia y estar presente en el presente, lo no-presente puede ser de doble manera. Como lo que *ya no* es más ahora, pero que fue, era y ha sido, lo que llamamos habitualmente “pasado”. En este sentido, la negación que impera en lo pasado habla de la completa imposibilidad de haber sido de otro modo que como ya fue. En lo “pasado” está completamente decidido desde ya lo que fue y cómo lo fue en tanto con ello no puede haber (ser) nada más. Sin embargo, lo no-presente se determina desde otra zona del tiempo. No presente quiere decir a su vez lo que *aún no* es, pero que será o ha de ser. La negación que impera aquí es totalmente diferente. Aquí está todo indeciso, todo puede ser de otro modo y nada es tal como ya ha sido y fue. Incluso queda indeciso si eso llegará a ser o no. El “futuro” aparta de su zona toda imposibilidad y le entrega a lo no-presente toda la posibilidad de lo que puede llegar a ser e incluso la obligatoriedad de lo que ha de ser.

Ahora bien, ¿cómo pensamos desde aquí la pesadumbre? Cuando Nietzsche habla aquí del “peso del pasado” y con ello la base para comprender la pesadumbre, se refiere justamente a este modo de volverse “presente” el pasado como aquello con lo que ya “no puede hacerse nada más”, como aquello que ya ha llegado a estar listo y finado, y que por eso no porta ninguna posibilidad de que sea de otro modo que así como fue. Con

esto la pesadumbre habla ahora en un sentido más concreto. No se trata de que el hombre sea asediado de cuando en vez por “los fantasmas del pasado”. Más bien, desde el sentido pleno en el que aquí hemos intentado exponer todo el asunto, en la pesadumbre el hombre está entregado desde su constitución completamente imperfecta a la completa imposibilidad de su ser: el jamás nunca haber llegado a cumplimiento. Pero a su vez desde el fondo de esta misma imperfección se abre para el hombre la posibilidad de una supremacía: que el hombre asuma su ser desde un “hacer” (Tun) señalado para el cual nada está ya listo y clausurado, y de este modo pone al hombre en la zona de peligro del tratar (Handeln) cada vez con su propia “vida”. Esto se aparta tan decididamente de un “pesimismo” como del ciego optimismo que no ve nunca ningún impedimento. Sólo con esta mirada en el asunto completo e íntegro es posible comprender cómo en Nietzsche aquello mismo que constituye para el hombre el máximo peligro, resulta a su vez la fuente de todo poder y grandeza. Inmediatamente desdichado y apesadumbrado, el hombre es por esto mismo siempre más y otro que esto. ¿En qué medida esto? De esto sólo tenemos una pequeña seña que a lo largo de lo siguiente deberemos desplegar: que a pesar de toda esta caracterización, en apariencia negativa, del ser-hombre en comparación con el animal, Nietzsche a lo largo del escrito sigue hablando del hombre como *el viviente*. Esto nos tiene que hacer pensar que a pesar que Nietzsche entiende desde la partida “vida” como presencia, todo el asunto es llevado a una dimensión tal en la cual se desliza otra determinación, desde la cual necesariamente el hombre tiene que aparecer como el viviente en sentido destacado. La pregunta guía persiste por tanto y se vuelve más acuciosa. Su posible contestación requiere de la lectura atenta de los párrafos IV y V. En éstos Nietzsche va trazando la totalidad del asunto de la “Consideración.....”, y con ello da a entender de un modo más preciso qué es lo que entiende por “vida”.

Entre tanto es necesario que desde ahora nos aparezca bajo otra luz la “vida” como poder a-histórico. Ya hemos visto a partir del examen del “olvido” del animal que lo primario es la determinación del ser como presencia y, sobre todo, como este estar presente reducido al tiempo presente. En este sentido nos dice Nietzsche en el tercer párrafo de esta sección (p.103):

***“Quien no puede pisar el umbral del instante olvidando todo pretérito, quien no es capaz de quedarse en un punto sin vértigo ni temor como una diosa de la victoria, ése no sabrá jamás qué es dicha, y peor aún, él no hará jamás nada que pueda hacer dichoso a otro”.***

Aquí el asunto está expresamente referido a un “quién” y por ello el olvido está ahora mentado en un contexto totalmente diferente. Se trata ahora de la “capacidad” (Vermögen). Asimismo, la “dicha” está nombrada desde este nuevo respecto como algo que está en relación no sólo consigo mismo sino con los demás, con los otros como nosotros. El punto está en que este “instante” está referido al hombre desde el fondo del olvido como *posibilidad y capacidad*. Esto mismo es lo que destaca en la frase siguiente, la cual nos permite pensar en la raíz del peligro que encierra la conversión de la historia en ciencia. Ahí leemos:

***“Piénsese en un ejemplo extremo: un hombre que no posee la fuerza para olvidar. Ése creería ver por doquier un devenir, no confiaría más en su propio ser,***

***no confiaría más en sí mismo, lo vería todo en puntos en movimiento que se desgarran unos de otros y se perdería en esta tormenta del devenir.***

El olvido es declarado expresamente como una “fuerza” (Kraft). El olvido es pensado cada vez desde el horizonte de la “fuerza”, de la “capacidad” y del “poder”. Esto lo sitúa en una dimensión completamente distinta a la del “olvido” animal. Sólo por ello ahora el olvido nos aparece en su propio contexto: “*a todo actuar (Handeln) le es propio olvidar*”. Para poder comprender en qué sentido habla Nietzsche de una “acción”, en qué sentido a toda “acción” le es “propio el olvidar”, es necesario preguntar nuevamente por este olvido entendido ahora desde y como una “capacidad”. Esto debe por lo pronto chocarnos a nosotros que estamos acostumbrados a pensar el olvido sólo como lo contrario del recuerdo, y no a aquél como la capacidad efectiva y “positiva”. Sólo desde aquí es posible comprender aquella dimensión de la historia como un descubrir cuyo arraigo está en la “vida”. Pero justamente por esto, nuestra pregunta guía se vuelve más acuciosa. Ya no preguntamos en general qué es aquello que Nietzsche entiende por vida. Ya hemos visto que él se mueve de un modo inmediato en preentendimiento de la vida como presencia unitaria e íntegra al descubierto. Ahora preguntamos por ese *fondo* mismo en el cual sitúa Nietzsche lo unitario de esta vida, a cuyo fondo el hombre pertenece esencialmente y en un sentido eminente. Ya no preguntamos sólo por aquella determinación de la vida como “unidad”, sino por el fondo mismo desde el cual para Nietzsche la vida recibe su carácter unitario y de “unidad”. Esto quiere decir: preguntamos por este carácter unitario mismo. Sólo a partir de esto se aclara la expresión “la vida del hombre” y se hace sostenible la determinación del hombre como *e/* viviente.

## **b) La vida como “fuerza plástica” y “horizonte”**

---

Ahora es necesario tomar todo el asunto desde donde se nos revela la “vida” como *poder* (Macht), y por cierto como poder a-histórico. Esto, sin embargo, no quiere decir que de ahora en adelante la “vida” tenga que ser pensada como una determinada capacidad del hombre. Al contrario, si aún es sostenible el giro “la vida del hombre”, como de hecho lo es, esto quiere decir por lo pronto: sólo en la medida en que la vida misma es pensada como poder, el hombre puede ser puesto de relieve como lo viviente que está determinado desde la “capacidad” (Vermögen), el “ser-capaz” (Können) y en suma la “posibilidad” (Möglichkeit). A lo largo de este paso es necesario tener a la vista lo que ya antes hemos dicho: que en el giro “la vida del hombre” no hay una restricción de la vida al hombre, sino la posible exposición del hombre hacia el fondo desde el cual no sólo se determina lo que él sea, sino incluso todo lo que no es él en cuanto viviente. Y sin embargo expuesto a este fondo el hombre queda como lo viviente en sentido destacado. ¿Por qué esto? Sólo hemos respondido de modo provisional, a saber, que para Nietzsche la “vida” no está completamente determinada en lo fundamental como presencia y estar presente. Juntamente con esto, y más hacia el fondo, Nietzsche piensa la “vida” desde otra determinación, por lo pronto como aquello que lleva el nombre de “poder”. Debemos tener constantemente en consideración, por tanto, que no se trata de que la “vida” sea diferente por ser “del hombre” y ya no “del animal”, sino que por ser la vida eso que ella es, esto es, “más” que sólo el estar presente, es precisamente por lo cual el hombre es y debe ser no sólo algo viviente sino incluso *e/* viviente en sentido destacado. Si tenemos

en consideración esto, entonces se nos anuncia algo decisivo acerca de lo que Nietzsche en el IV párrafo apuntando a lo mismo que ya ha nombrado antes con “poder”, nombra aquí en cambio como “fuerza” (Kraft). En una traducción aproximada este párrafo puede decir así:

***“A fin de determinar este grado [de perjudicialidad de la historia] y, a través de esto, los límites en los cuales debe ser olvidado el pasado para que no se convierta en un sepulturero del presente, se debe saber con precisión cuán grande es la fuerza plástica de un hombre, de un pueblo o de una cultura. Hablo de aquella fuerza de crecer desde sí mismo de un modo único, de reconfigurar e incorporar lo pasado y extraño, sanar las heridas, remplazar lo perdido, reconstruir desde sí mismo las formas arruinadas. Hay hombres que poseen en tan poca medida esta fuerza que por una sola vivencia, por un solo dolor, a menudo por una sutil incorrección, como por una pequeña herida, se desangran incurablemente. Por otro lado, hay hombres a los cuales afectan tan poco las más salvajes y atroces circunstancias de la vida así como las acciones de su propia malevolencia, que en medio de todo esto o poco después se comportan con un apasionado bienestar y con un cierto tipo de conciencia serena. Mientras más fuerte es la raíz de la íntima naturaleza de un hombre, más se apropiará y apoderará por sí mismo del pretérito. Piénsese en la más poderosa y tremenda naturaleza, entonces se la reconocerá en que para ella el sentido histórico no impone ningún límite en los cuales este sentido pudiese obrar dañosa o perjudicialmente; todo lo pasado, propio o ajeno, será atraído hacia ella, introducido en ella y en cierto modo lo transformará en su sangre. Lo que una tal naturaleza no domeña, sabe olvidarlo; eso ya no está más presente, el horizonte está cerrado y completo, y nada será capaz de recordarle aquellos hombres, sufrimientos, enseñanzas, metas que están más allá de este horizonte. Es esta una ley que concierne a todo: cada viviente puede volverse fuerte, saludable, fértil sólo dentro de este horizonte; si es incapaz de trazar en torno suyo un horizonte y sólo incluye su propia mirada “personal” en un horizonte extraño, entonces se encamina indiferente o presuroso hacia un rápido hundimiento. La anchura de ánimo, la buena conciencia, el acto jovial, la confianza en lo venidero—todo esto, ya sea en alguien singular o en un pueblo, depende de que se dé una línea que divida lo que se puede abarcar con la mirada, lo claro, de lo que no se puede esclarecer y es oscuro, es decir, depende que uno sepa bien olvidar en el tiempo justo así como recordar en el tiempo justo, es decir, depende de que uno sea capaz de presentir con un instinto fuerte cuando es necesario sentir históricamente y cuando no. Esta es precisamente la proposición, a cuya consideración está invitado el lector: lo a-histórico y lo histórico es necesario en igual medida para la salud de alguien singular, de un pueblo o de una cultura.”***

¿Qué nos indica Nietzsche en todo este pasaje? A lo largo de este pasaje Nietzsche nos habla de una “fuerza” que caracteriza en primer lugar como “plástica”. Y, ¿por qué nos habla de esta “fuerza plástica”? Porque precisamente sabiendo “con precisión” cuán grande es ella “ya sea en un hombre singular, en un pueblo o una cultura” es posible determinar el grado de perjudicialidad de la historia y con ello “los límites en los cuales debe ser olvidado el pasado para que no se convierta en un sepulturero del presente”. Pero, ¿porqué se debe saber con precisión aquello a fin de determinar esto? ¿En dónde se funda esta necesidad? ¿A qué se refiere Nietzsche en suma cuando habla de “fuerza

plástica” como para que desde aquí se deje determinar el grado de perjudicialidad de la historia, pero a su vez los límites y el grado en que se debe recordar u olvidar lo “pasado”? En primer lugar hay que tener presente que aquí el olvido del que se habla apunta en una dirección completamente diferente al “olvido” del animal, esto es, ya no está pensado desde la completa imposibilidad de recordar y con ello de hallarse constantemente “reducido al presente”. Más bien, aquí el olvido se abre paso como una capacidad efectiva en la medida en que el hombre ya recuerda y está constantemente recordando. A este “hecho” no renuncia Nietzsche ni pretende negar la legitimidad del “recuerdo”. Al contrario, tal como ya lo hemos destacado más arriba, la proposición fundamental a la que Nietzsche invita, reza tomada en su integridad así: *lo a-histórico y lo histórico es necesario en igual medida para la salud de alguien singular, de un pueblo o de una cultura*. La dificultad está por tanto en hacer ver al olvido o, lo que en este contexto es lo mismo, la capacidad de encontrarse a-históricamente como algo “positivo” y no sólo como lo contrario al recordar.

Y ¿cómo se puede mostrar esto? Sólo en la medida en que se arroje una mirada en la constitución esencial, en la “naturaleza”, de ese ente que recuerda y puede recordar, y olvida y puede olvidar. Sin embargo, tal constitución esencial no es jamás algo homogéneo ni universal. Ella responde cada vez a un “quién” determinado. El ser un “quién” es cada vez algo esencial para el hombre. Y precisamente porque la “naturaleza humana” incluye esencialmente siempre el ser un “quién” es que la mirada del pensador pone de manifiesto, en orden a determinar el grado de perjudicialidad de la historia, a ése que es capaz de historia sin quedar desintegrado por esto. Son aquellos de los que Nietzsche dice: *“hay hombres a los cuales afectan tan poco las más salvajes y atroces circunstancias de la vida así como las acciones de su propia malevolencia, que en medio de todo esto o poco después se comportan con un apasionado bienestar y con un cierto tipo de conciencia serena”,* y que caracteriza como teniendo una *“naturaleza de raíz fuerte”,* y en suma son esas *“naturalezas tremendas y poderosas”*. Empero, al unísono con éste se muestra aquél otro que desde su propia constitución le está vedado todo trato con lo acontecido. Son aquellos que *“por una sola vivencia, por un solo dolor, a menudo por una sutil incorrección, como por una pequeña herida, se desangran incurablemente”*. En esta diferencia se dejaoír la tan mencionada diferencia entre el “hombre débil” y “fuerte” que más tarde es decisiva en el pensamiento de Nietzsche, pero que ha dado pasto para tantos malos entendidos e imágenes completamente distorsionadas. Para alejar estos malos entendidos y así entrar de lleno en el asunto, es necesario preguntar: ¿qué hace la diferencia entre unos y otros? Respuesta: lo que aquí Nietzsche nombra como “fuerza plástica”. Bien, pero ¿qué es esto? Es Nietzsche mismo el que trae la respuesta: *“Hablo de aquella fuerza de crecer desde sí mismo de un modo único, de reconfigurar e incorporar lo pasado y extraño, sanar las heridas, remplazar lo perdido, reconstruir desde sí mismo las formas arruinadas”*.

Nos quedamos atentos a esta respuesta, detenidos en ella. En ella sale a la luz ese modo de la historia arraigado en la vida, y de esta manera entra en directa consonancia con lo que líneas más adelante dice de ese hombre que está determinado por la “más poderosa y tremenda naturaleza”, a saber, *“para ella el sentido histórico no impone ningún límite en los cuales este sentido pudiese obrar dañosa o perjudicialmente; todo lo pasado, propio o ajeno, será atraído hacia ella, introducido en ella y en cierto modo lo*

*transformará en su sangre*". A su vez, esto ya nos había resonado antes en aquel aforismo 34 de la "Gaya Scienza". También ahí, en el contexto de una determinación más precisa del quehacer histórico que justamente a partir de este aforismo lo llamamos "descubrimiento de lo acontecido", nos salió al paso aquello en virtud de lo cual Nietzsche pone de relieve la "grandeza" de un hombre. A esto lo nombra en este aforismo nuevamente "fuerza retroactiva" (rückwirkende Kraft). Notamos ahí, por cierto sólo al paso, que la "operación" (Wirken) de esta fuerza consiste en un determinado "pro-ducir": traer a la luz lo acontecido en tanto posible. Ahora es necesario concentrar nuestra mirada en esto.

¿Qué nos aporta con respecto a esto la determinación de esta fuerza operante en la historia entendida rectamente como una "fuerza plástica"? "Plástico" proviene del adjetivo griego πλαστικός: que pertenece de algún modo al dominio de un fingir, esto es, de un "fingir" (*fingeren*), en el sentido originario de un "figurar", esto es, de un configurar, conformar y moldear. En este sentido Nietzsche habla aquí de una fuerza "figuradora". Por cierto, en qué medida lo figurativo esclarece eso que mienta aquí "fuerza" y en definitiva el "poder", así como de qué modo a través de esto podría relucir lo que entiende Nietzsche por "vida", permanece aún como una pregunta. Empero, aún cuando esto nos quede en lo inmediato velado, tenemos que prestar atención a algo notable. Esto concierne a una transformación del modo de comprender y asumir el quehacer histórico desde su fondo. Esto lleva consigo la posibilidad de renunciar a la pretensión de hacer de la historia exclusivamente una ciencia o comprenderla desde el "conocer". Pero a su vez porta la posibilidad de historia a partir de un nuevo dominio. Por esto es que tal transformación rebasa los límites de un determinado "quehacer" y le da alcance a este fondo mismo de modo tal que, a una con ello, el ser-hombre y el fondo mismo desde el cual se decide cada vez esto, habla desde ahora a partir de la consumación de una experiencia metafísica fundamental que rearticula definitivamente todo. Hasta hoy y en adelante pesará, aún cuando siempre inauditamente, el paso que ha dado Nietzsche en estas frases sobre todo por aquello que supone el poder decir las. De esto fundamental que se anuncia en lo dicho tenemos sólo un rastro que intentaremos mirar con atención, a saber, que pensada la historia desde y como una cierta "fuerza figurativa", ella está propiamente encomendada a la tarea de "reconfigurar e incorporar lo pasado y extraño, sanar las heridas, reemplazar lo perdido, reconstruir desde sí mismo las formas arruinadas". Precisamente como un "reconfigurar e incorporar", "sanar", "reemplazar", "reconstruir", la historia ya no puede ser pensada sólo y en lo principal como una "ciencia" y desde el "conocer", sino como y desde aquello que en un sentido lato y esencial Nietzsche llamó *arte*. La historia no es jamás en lo fundamental una ciencia. *La historia es arte*.

Cuán vasta y esencialmente ha pensado Nietzsche el "arte", de eso tenemos testimonio ya en su escrito de juventud "El nacimiento de la Tragedia". Lo que ahí permanece guiando reside precisamente en la afirmación que "*el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica en esta vida*"<sup>19</sup>. Por cierto que lo "metafísico" y en suma la "metafísica" a lo largo de la instancia pensante de este pensador, llegó a decir algo de lo cual Nietzsche intento salirse y superar. Sin embargo, a pesar de que más

---

<sup>19</sup> Op.cit. nota 2, p 40.

tarde “metafísica” tiene en Nietzsche una marcada connotación “negativa”, la posición fundamental según la cual el “arte” es el llamado a fundamentar (Rechtfertigung) la “existencia y el mundo”, esto es la totalidad de lo ente, atraviesa todo su pensamiento. Prueba de esto es que justamente en su época más madura, Nietzsche no niega aquello que a lo largo de la tradición pregunta y responde por el fundamento de lo ente, a saber, la filosofía, sino que la prepara para su porvenir exigiéndole precisamente convertirse en “artística”. Para el verdadero filósofo, esto es, para el filósofo porvenir, “*conocimiento es creación*”<sup>20</sup>. Ciertamente “arte” ya no quiere decir una determinada actividad junto a otras. Él es “tarea suprema”, esto es “fundamentadora”. Lo que esto pueda querer decir, pasa justamente por vislumbrar lo que Nietzsche entiende como lo esencial de “arte”. Este paso es necesario sobre todo para comprender sobre el fondo de qué se establece una posible “oposición” con la ciencia.

Partimos preguntando: ¿por qué arte o ciencia? ¿Por qué en definitiva “o ciencia” y “contra la ciencia”? ¿En dónde se mueve Nietzsche como para que la posibilidad de que la historia se transforme o se quede definitivamente como una ciencia, resulte una amenaza? ¿Por qué es justamente en esto en lo cual ve Nietzsche lo peligroso? Ciertamente hoy se ha vuelto casi una moda el rechazar a la ciencia y hacer alarde de una posición anticientífica. Ciertamente ya se oye por aquí y por allá eso de Heidegger según lo cual “la ciencia no piensa”, por cierto sin el esfuerzo pensante que en su momento requirió llegar a la claridad desde la que se decide esto, sino que más bien repetido como una consigna que se ha vuelto vacía. Pero justo ahí donde el pensar a partir de su destino esencial libra esa batalla que abre su diferencia con respecto a la ciencia, todo “anticientificismo” parece sólo una caricatura. Tal batalla presumiblemente tiene su punto de arranque en el pensamiento de Nietzsche y llega a su mayor hondura con el pensar de Heidegger. Sólo por eso la necesaria diferenciación entre pensamiento y ciencia toca lo esencial de la instancia pensante de cada pensador, y por eso jamás se equipara a un intento vano de anulación o incluso degradación de la ciencia. El pensar jamás puede ir en contra de la ciencia. Pero sí pertenece a la esencia del pensamiento el adentrarse en aquello desde cuyo fondo el pensar necesariamente de revela como diferente a toda ciencia. Aquí en el caso concreto de Nietzsche sólo podemos tocar el asunto hasta donde sea necesario para entender el arte y, a través de esto, lo “plástico” de la fuerza mentada y, a través de esto, la “vida” entendida como poder a-histórico.

Preguntamos de nuevo, ¿en qué medida está mentada aquí la ciencia y por cierto en tanto en ella se da la posibilidad de un peligro? Precisamente es Nietzsche al que le es dado pensar en esa instancia del acontecer en la cual la pretensión de llevar a actitud científica todo comportamiento con respecto a todo y cada ente está en su máxima expansión. Esta exigencia según la cual todo comportamiento debe asegurar su referencia a un ente o un dominio de entes respectivo sólo en la medida en que se vuelva científico, es uno de los aspectos de aquello que conocemos a través de la historiografía como “época moderna”. Nietzsche piensa en medio de la modernidad y por cierto determinado por ella, a tal punto que lleva a sus más extremas consecuencias el proyecto moderno y con ello lo clausura. Entendido en profundidad, Nietzsche es el último

---

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Wir Gelehrten*, 211, en *Jenseits von Gut Und Böse, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bände*, Band 5, p.145. Editado por G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 1988

pensador de la modernidad en tanto la lleva a sus límites extremos y la hace saltar en sus propios goznes. Esto sólo lo podemos llegar a comprender en la medida en que vislumbremos aquello en donde reside el corazón de este proyecto. Esto lo podemos llevar a cabo aquí sólo de un modo esquemático y siguiendo en trazos generales la senda que ya antes avanzó el pensar de Heidegger<sup>21</sup> en esta línea.

¿En qué consiste por tanto lo central de este proyecto de la modernidad? No sólo en que todo trato con lo ente debe ser llevado al nivel de una ciencia. La expansión de la ciencia e incluso su desbordamiento ilimitado al que aún hoy estamos asistiendo, es sólo la consecuencia de un acontecimiento que ya desde antes decide en la dirección de este proyecto. Este acontecimiento concierne no sólo ni en primer lugar a todo y cualquier trato con un determinado ente o con un sector determinado de lo ente, sino que toca precisamente a aquella posibilidad del hombre de quedar expuesto a la totalidad unitaria de lo ente a través de la pregunta por qué sea lo ente como tal, esto es, toca desde ya y primeramente a la filosofía en tanto en ella se congregan los trazos esenciales de la “verdad” de lo ente como tal y en total. En este sentido no hay ninguna casualidad en que desde Descartes hasta Hegel la filosofía obedezca a la exigencia de hacer de la “ciencia” la auténtica figura de su despliegue. Sin embargo, se podrá aducir que también en el gran momento de la filosofía griega, a saber, en Aristóteles, precisamente es “buscada” (ἐπιζητούμενη) la filosofía, y por cierto en un sentido principal (ἐπιστήμη), como una “ciencia” (ἐπιστήμη), o que ahí donde el pensamiento medieval llega a su plena consumación en la escolástica, la “filosofía”, o más propiamente, la teología es declarada expresamente como la *scientia*. Empero, entre la ἐπιστήμη griega, la *scientia* medieval y la ciencia en sentido moderno hay siempre un “mundo de diferencia”, aún cuando de algún modo estén emparentadas. La ciencia no es ἐπιστήμη en la medida en que no se decide como un saberse capaz en aquello inicial (el ser) a partir de lo cual y a través de lo cual cada vez algo ente en tanto “es” llega a ser y se mantiene siendo desde sí mismo lo que es y cómo lo es. Pero tampoco la ciencia moderna es la confianza en un ente supremo (Dios) que salvaguarda y retiene a todo y cada ente en lo que es y en el

<sup>21</sup> Es difícil de precisar con exactitud cuáles son los escritos que han servido para este trazado. El asunto de la esencia de la modernidad atraviesa de un modo más o menos explícito en el camino de Heidegger. Pero a lo menos aquí es necesario tener a la vista tres escritos. Primero, con respecto a la comprensión del “fondo” y lo medular de la modernidad como la irrupción expresa de esta pregunta por el fundamento (Leibniz), en *Der Satz vom Grund*, Band 10 GA, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mai, 1997. Por cierto la totalidad del *Nietzsche*, Neske Verlag, Pfullingen, 1959. Esta no es sólo la más “sistemáticas de las interpretaciones” habidas hasta aquí sobre Nietzsche. Es efectivamente un enfrentamiento de pensador a pensador, enfrentamiento que justamente le permite a Heidegger comenzar a trazar aquello que llama “la historia del ser”. También es desde este enfrentamiento con Nietzsche que toda la perspectiva acerca de la esencia de la modernidad se hace más nítida. Por cierto las indicaciones que acerca de esto ha hecho Heidegger permanecen todavía completamente inauditas. Por lo pronto aquella que piensa la esencia de la técnica moderna, y con ello la esencia de la modernidad misma, como Gestell en *Die Frage nach der Technik* (Vorträge und Aufsätze, Neske Verlag, Pfullingen, 1954). Apenas si se presiente cómo la indicación en el fondo de la modernidad y no sólo en una de sus manifestaciones (la ciencia Físico Matemática) proviene de un incesante dialogo con Nietzsche, el cual da un paso decisivo en la comprensión del carácter propio de este fondo. Pero por cierto tales indicaciones permanecerán mudas si la experiencia del pensamiento no osa trasladarse hacia aquella zona “más allá del bien y del mal” y queda prisionera en soluciones “éticas” ante la embestida del “nihilismo tecnocientífico”. Ya ha llegado el tiempo de reconocer por lo menos que la cuestión de fondo ha rebasado el campo de preguntas y problemas habituales.

hecho que sea en tanto lo remite como “creado ”hacia sí mismo como el “creador”. El acontecimiento con el cual se pone en marcha la modernidad y con ello la posible expansión de su ciencia como el modo dominante de trato con lo ente, tiene un punto de inflexión peculiar. Ciertamente el pensar moderno, así como todo el pensar al interior del acontecer occidental instaurado por los griegos, se mueve explícitamente o no en la pregunta por lo que sea el ente en total. Ciertamente el pensamiento moderno se mueve a su vez en el preentendimiento de ser, por cierto oculto para él y jamás llevado expresamente a cuestión, como un presentarse, y así lo ente como algo en cada caso presente. Sin embargo, el punto de inflexión radica en que justamente al *pre-sentarse* de todo y cada *pre-sente* le pertenece fundamentalmente, desde el fondo mismo de su *pre-sentarse*, un *ante-quién*, que ya no es más determinado “fuera” de la totalidad de lo ente, sino en ella como un ente de los presentes. Aún cuando explícitamente se mantenga hasta Nietzsche el nombre de “Dios” para lo “supremamente ente” (Leibniz, Hegel) o incluso se acuda a la doctrina medieval para mantener firme este nombre (Descartes), el *quién* del *ante-quién* del *pre-sentarse* de lo *pre-sente*, es cada vez el “yo” *en cuanto perceptor*. Por ello cuando Nietzsche dice “Dios a muerto”, no hay aquí ninguna nueva de un misticismo arrebatado, sino la rigurosa conciencia de un acontecimiento que en el mismo comienzo de la modernidad ya se había puesto en marcha. Pero, ¿por qué precisamente el “yo”? ¿Por qué el “yo” en cuanto perceptor y en suma la percepción?

Acostumbrados o más bien mal acostumbrados a no asumir pensantemente toda palabra esencial, esto nos parece una grosera “subjetividad”. Por cierto pensamos las más de las veces en esto lo arbitrario, lo antojadizo, lo que cada cual siente y experimenta. El “arte” y todo juicio referente a lo “artístico”, por ejemplo, se lo suele tomar como algo “subjetivo”. Por el contrario, todo eso en lo que la perspectiva individual de cada quien no entra en juego, aquello que más bien vale como lo que son las cosas ellas mismas se lo toma como “objetivo”. En este uso vulgar e impensado de los términos apenas si se avizora de que modo tanto sub-jetividad como ob-jetividad, no sólo se copertenecen entre sí, sino que son lo *mismo*. Por eso, tenemos que tomar siempre seriamente la palabra sub-jetividad, pues es ella bien entendida la palabra que porta de punta a cabo el proyecto de la modernidad. Por otro lado tenemos que notar que esta sub-jetividad no radica en la “yoidad” del yo. El hombre dice “yo” mucho antes del pensamiento moderno. Por ello tampoco se “supera” la modernidad por el hecho de “anular” artificialmente el “yo”. Más bien el que el “yo” se ubique en el centro de lo ente y llegue incluso a pretender ser el “fundamento”, en sentido estricto, el sub-iectum, es una consecuencia esencial de la sub-jetividad, pero sólo una consecuencia. Lo esencial reside precisamente en esta búsqueda de fundamento, de “sujeto”, aquello que en la aurora de la modernidad busca Descartes bajo los rasgos de “firme, evidente e inconcuso”<sup>22</sup>. Por esto la sub-jetividad no es lo que hoy corre por ese nombre, sino justamente la *fundatividad*, la cual encuentra el hallazgo del “yo” como el sujeto: aquello primeramente firme e inconvencible sobre lo cual puede erigirse todo y que en virtud de aquello queda asegurado en su firmeza y consistencia. El verdadero nombre de la modernidad es: fundatividad. La fundatividad es por ello más que sólo una soberbia del hombre, es un destino del ser de lo que es y que por ello concierne a lo ente en total y

---

<sup>22</sup> R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, traducción de Jorge Acosta, p14. Editorial Panamericana, 1994, Colombia.

como tal. ¿De qué modo esto? Decíamos antes: lo pre-sente en su pre-sentarse está determinado desde *el fondo* por un pre-sentarse-ante. Tenemos que estar bien atentos a que este momento del “ante-quién” pertenece a la constitución misma de lo ente y no a un arbitrio humano. Precisamente en esto es en lo cual se opera toda la transformación que porta de punta a cabo la modernidad: que en tanto lo cada vez pre-sente, esto es, ente, esta determinado por el presentarse en el sentido de un presentarse-ante, lo ente abandona definitivamente el rasgo inicialmente griego del pre-senciar (desde sí mismo), esto es, surgimiento y des-ocultamiento, y se queda de otro modo. Lo ente pre-sente, en tanto para el pensamiento moderno pre-sentarse es siempre presentarse-ante, está en el requerimiento constante de aquello firme e inmovible que le asegure un fondo sobre el cual poder presentarse cada vez consistentemente. Todo ente en tanto es ente está en el *requerimiento de fundamento*. “Fundamento”, puede ser en cada caso algo ente, y es indiferente aquí si lo llamamos “dios” u “hombre”. De esto debemos distinguir claramente “fondo”, lo cual no mienta un ente sino el ámbito “fundal” a partir del cual se yergue lo ente como requiriendo fundamento. “Fondo” es palabra para el ámbito esencial del ser. Esta distinción es importante sobre todo con respecto a Nietzsche, el cual aún cuando renunciando a toda búsqueda de “fundamentos”, sin embargo se mueve del modo más extremo en la fundatividad. Pero avancemos un trecho más en esto para alcanzar la plena visión de aquello.

Todo ente presente, en tanto está determinado desde el fondo por el ser como un presentarse-ante, es en el requerimiento de fundamento, de aquello firme que le asegure el fondo desde el cual es y puede ser. Esto lleva consigo una transformación esencial: que a través de esto lo ente abandona el rasgo del pre-sentarse, lo ente ya no se presenta, sino que a lo más queda *puesto* (positum, gestellt). Esto quiere decir: el ente ya no abre desde su presentarse el ante-quién de su presencia, sino que a la inversa el percibir se constituye como el “ser” (posición: Setzung; cf. Kant) de lo puesto y de este modo ya no se presenta *ante* sino que queda puesto enfrente-de (ob: vor), se vuelve el ob-stante, y en este sentido el ob-jeto. La “percepción” de algo ya no es más percepción en el sentido de recepción y acogida, sino aquella “actividad suprema” que pone (stellen), esto es, ella es posición misma a partir de la cual todo ob-stante, todo ob-puesto queda puesto frente a ella, y así asegurado en su firmeza y consistencia. Ella es precisamente la ob-jetividad. Ella por eso no es más “percepción”, sino *re-presentación* o, como la traducción alemana lo dice con más precisión, Vor-stellung, la posición del en-frente-de que constituye a lo puesto en su ser-puesto. Si retomamos la pregunta por el “yo” como “perceptor”, debe hacérsenos desde aquí más claro. Con esto se cumple toda la “revolucionaria” transformación con que se pone en marcha la modernidad.

¿En qué medida el “yo” en cuanto perceptor es requerido como “fundamento”, como lo más “firme y evidente de todo”? En la medida en que el “yo” en todo percibir algo, o en sentido propio, re-presentar algo, siempre desde ya se ha representado a sí mismo en ello. La posición (el ser) del yo es autoposición, poner-se. Justamente por ello el “yo” se pone como el fundamento de todo lo que no es “yo”, en la medida en que su ser puesto consiste en un ponerse en todo poner algo. Todo percibir es primeramente un percibirse en ello, toda “ciencia”, todo conocer algo, es conciencia como auto-conciencia. En esto precisamente consiste lo que, según Hegel, constituye el grito de “¡Tierra firme!” que expresa la frase cartesiana: *yo pienso, yo soy*. Esto quiere decir: el “verdadero” ser es el

“soy” en la medida en que consiste en la autoposición del representar que se representa primero a sí mismo en todo representar algo y se hace cierto de sí mismo en ello. En esta “autoafirmación” del yo como lo primeramente cierto, seguro y firme, se vuelve el *su-puesto* y el *pre-su-puesto* (sujeto) en toda posición de un objeto, y de este modo se hace *im-ponenete* con respecto a ello.

A partir de este bosquejo sólo esquemático del trazado fundamental de la modernidad, tenemos que ver cómo se para Nietzsche con respecto a ello y qué amplitud exige de aquello que llama “arte”.

En primer lugar tenemos que ver cómo se para Nietzsche con respecto a aquella frase cartesiana de apertura de la modernidad. En la sección 10 de esta segunda “Consideración.....” (p.109), Nietzsche opone el “*cogito, ergo sum*” al “*vivo, ergo sum*”. Con esto Nietzsche piensa en otro fondo que el de la “representación”. Esto, empero, no quiere decir en absoluto el reconocimiento expreso de la esencia del ser de lo ente inicialmente entendida como un presentarse, sino más bien la transposición de la esencia de la vida a un fondo tal que le asegura a la subjetividad un dominio ilimitado. En esto precisamente Nietzsche lleva el proyecto moderno hasta su extremo. Entre tanto tiene que mostrárenos a su vez cuán a medio camino estamos de una auténtica comprensión de lo que Nietzsche entiende en el fondo como “vida”. A su momento esto tendrá que salirnos al encuentro.

En segundo lugar, no obstante, es necesario comprender en qué sentido es el “arte” y ya no la ciencia, en lo que se cumple más propiamente la esencia de la subjetividad. Esto lo vislumbramos en este escrito precisamente en donde Nietzsche arroja luces acerca su originaria comprensión de la “objetividad” (sección 6, p.146). En tanto toda la meditación está orientada hacia una recomprención de la historia desde otro fondo, la “objetividad” aquí aludida concierne en primer lugar a la presunta “objetividad” de la historia. Pero toda la coyuntura del asunto estriba en que precisamente en el intento de liberar a la historia de su pretensión de ser ciencia, no le niega el carácter “objetivo” a la historia, sino que comprende la “objetividad” de tal modo que esta jamás puede ser en primer lugar algo científico. Más bien, la ciencia es sólo la “banalización” de un poderoso instinto: la voluntad de verdad (*Warheitswille*). Pero en la medida en que “verdadero”<sup>23</sup> en Nietzsche es constantemente “recto” (*recht*) y “correcto” (*richtig*), la “voluntad de verdad” alcanza su dominio más elevado y auténtico en aquella “rarísima virtud” que es la justicia (*Gerechtigkeit*) y el ser juez (*Richtertum*). Ciertamente, Nietzsche no niega que la historia de algún modo puede estar movida por la voluntad de verdad y justicia. Más bien, él reconoce plenamente esta modalidad. Es la que en su ensayo expone como “historia crítica”, la cual se diferencia completamente de una “historia científica” que sólo como un

---

<sup>23</sup> La cuestión de la verdad en Nietzsche es examinada expresamente por Heidegger en el *Nietzsche* (Op. Cit. p.31y ss) y muestra de qué modo en este pensador se da el punto más extremo del acontecimiento de la transformación esencial de la verdad desde el des-ocultamiento de lo ente en la rectitud y concordancia del enunciado. El más extremo porque precisamente la “rectitud” de la ciencia es declarada expresamente como una modalidad del “error” (Cfr “*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*” en *Unzeitgemässe Betrachtungen*, op. cit, p. 603 y ss. Además “*Von den Vorurteilen der Philosophen*”, primera parte de *Jenseits von Gut und Böse*, op. cit, p.15). Esto, sin embargo sólo es posible, porque en el fondo para Nietzsche la más alta figura de la verdad es la de “Justicia” y con ello es la imposición de ley (*Gesetzsetzung*) la más alta figura del artista: el filósofo por venir.

epígono de aquella mide lo acontecido desde lo que en su estrecha actualidad es “corriente y habitual”. Pero de este instinto de verdad, o lo que es lo mismo, de justicia (Wahrheits-Gerechtigkeitstrieb) se diferencia a su vez la “objetividad”. La objetividad (Objektivität) bien entendida no consiste jamás en que “los objetos se imprimen...por sí mismos sobre una naturaleza puramente pasiva”, sino que determina ese “momento de suprema concepción cuyo resultado será una obra verdadera en el plano artístico”. Precisamente por ello: “concebir la historia con esta objetividad es el callado trabajo del dramaturgo.... Así es como el hombre extiende sus redes sobre el pasado y lo ata, así se manifiesta su instinto artístico..... Se puede imaginar una historia que no tuviese una gota de verdad empírica común y que podría, sin embargo, aspirar al más alto grado de objetividad”. Finalmente sella en unidad, a través de esta comprensión de la objetividad, “arte” e “historia”, la historia como un arte: “Para lograr esto se necesita, ante todo, una gran potencia artística, una alta elevación creadora, un sumergirse con amor en los datos empíricos, elaborar poéticamente el desarrollo de los datos dados -para ello se requiere ciertamente objetividad, pero como propiedad positiva, pues, con frecuencia, la objetividad no es más que una palabra.”

¿Qué nos indica todo esto? Que justamente la historia es objetiva cuando la mueve un instinto artístico y creador, pero esto sólo en tanto la objetividad de su objeto es pensada como “propiedad positiva” (positive Eigenschaft), esto es, desde un poner que se pone a sí mismo en toda posición de algo. La objetividad es siempre posición del sujeto. Y es porque su comprensión de la objetividad es así de originaria por lo cual necesariamente el modo más pleno de cumplirse la subjetividad (la fundatividad) es el arte. Por qué para Nietzsche ya no puede ser la ciencia, es algo que sólo alcanzamos si intentamos vislumbrar en dónde sitúa el pensador la esencia del arte. Esto podría revelárenos aquí al trasluz de lo que Nietzsche dice acerca de la historia como posibilidad artística.

Esto nos aparece recién cuando preguntamos: ¿de qué modo es la relación de la historia, artísticamente entendida, con su “objeto”? Lo decíamos antes: la historia, esto es, el descubrir histórico pro-duce lo acontecido en tanto posible. Es hora de que esta respuesta se haga visible concretamente. “Posible” no quiere decir aquí algo que puede ser “representado” en general como no contradictorio consigo mismo. “Posible” como algo meramente “representado” no es “posible” en sentido artístico. Pero tampoco se trata de que sea algo ya real, listo y finado. Más bien, lo acontecido, pensado desde el arte como fuerza figurativa, es lo “fingible”. No en el sentido en que simplemente son reducidos a una “ficción”, sino “fingibles” en tanto modelables, construibles, formables. Lo acontecido en rigor no son jamás *facta*, sino *fictibilia*. Y las palabras de Nietzsche para hablar de la relación de la historia objetiva con respecto a su “objeto” no son nada de sutiles. Ella “echa redes y ata”, se “apodera y apropia” del pretérito, lo “introduce en ella y lo vuelve su sangre”. Todo esto en lo cual Nietzsche ve la más alta posibilidad de la historia, responde propiamente a esa experiencia fundamental del arte como tal que recién en el “Crepúsculo de los ídolos” llega a concentrarse plenamente. Precisamente ahí el arte queda determinado como un “tener que transformar las cosas en algo perfecto”, esto es, “violentarlas, constreñirlas” a tal punto que se vuelven “el reflejo del poder” del hombre de arte. Lo que con respecto a lo acontecido la historia objetiva cumple en un determinado respecto, en el fondo concierne a todo lo ente (las cosas) en

tanto la sub-objetividad es cumplida esencialmente por arte, es arte. Entretanto ya aquí nos ha salido al paso aquella palabra que debe indicarnos hacia la esencia del arte. Me refiero a “poder” (Macht). Esto habla al unísono con la “fuerza” de la fuerza plástica. Pero a su vez también en ello habla, desde una hondura que aquí no somos capaces de sondear, aquel “poder” de una de las palabras fundamentales de Nietzsche: la voluntad para *poder* (die Wille zur Macht). Esto nos habla ahora desde otra frase del pasaje de la primera sección antes citado. En él precisamente se establece la conexión con el olvido, esto es, con lo a-histórico de la vida como poder. Ella esta dicha precisamente de esa “naturaleza fuerte”. Entre tanto tiene que habérsenos ya mostrado que la diferencia entre “fuerte” y “débil” no está pensada en Nietzsche en ningún otro respecto que el del “instinto artístico”. Es precisamente la “fuerza plástica” o su falta, la que decide en esto. La frase empero se oye así:

**“Lo que una tal naturaleza no domeña, sabe olvidar; eso ya no está más presente”**

Por cierto esta frase podríamos formularla en sentido inverso: lo que tal naturaleza domeña, sabe recordarlo, esto es, tenerlo presente. Y, sin embargo, la cosa no es tan simple. El que el olvido tenga en el contexto de este escrito una primacía sobre el recuerdo no es casual. Pero lo que importa aquí es entender porque Nietzsche habla del olvido, esto es del poder a-histórico, precisamente como un poder. Esto en la medida en que así se nos debe revelar el sentido en que habla de una fuerza plástica, y con ello la comprensión del arte como poder. El asunto, por tanto hay que retrotraerlo a lo que en la frase dice como “domeñar” (bezwingen). En ello pensamos a su vez el a-poderamiento (Anzwingen) y por cierto la violencia (Zwang) del acto violento de apoderamiento. ¿En que medida esto? No sólo porque este hombre someta y manipule lo acontecido. La dirección del pensamiento va en otra línea. En esto vislumbramos a la vez en que sentido el “olvido” constituye un efectivo poder, mas no único. El dominio de lo acontecido consiste en que precisamente se es capaz de “olvidar” algo de lo acontecido al de-cidir de antemano en aquello desde donde algo puede estar o no presente. Lo que no es dominable es “olvidable”, y en tanto “olvidable”, ausente. Esta notable y osada equiparación nos dice por una parte que dominio, y esto quiere decir, poder y poder por sobre algo (apoderamiento), no es la manipulación sin más de algo. Por otro que el olvido no es sólo el no tener algo presente, sino que éste en cuanto poder consiste en cierto sentido en trazar de antemano “una línea que divide”, en cerrar, esto es, abrir internamente un *horizonte*. Lo que el olvido tiene de poderoso consiste justamente en que *pone anticipadamente un horizonte*, el cual en cuanto horizonte de-cide de antemano lo presente no sólo en su cognoscibilidad (claridad) o incognoscibilidad (oscuridad), sino en cuanto presente y en cuanto ausente, lo que es en cuanto es y lo que no es en cuanto no es. Precisamente en este sentido de poner anticipadamente el horizonte en que se decide lo ente en su ser y no-ser, el arte es dominio, esto es, poder por sobre y, en absoluto, poder. Su “violencia” consiste en que visto desde los objetos, él abre y decide de antemano y siempre “repentinamente” aquello desde lo cual son lo que son y si en absoluto son, esto es, pone un horizonte. Jamás este horizonte surge desde los objetos, sino que ellos en cuanto objetos pertenecen a él, son puestos en él. A esto responde a su vez lo que en el plano de la historia constituye su propia objetividad. Ella es objetiva y por tanto artística en la medida en que es capaz de “*pensar todas las cosas en una relación*”

*recíproca, enlazar los acontecimientos aislados con la totalidad sobre el supuesto de que hay que implantar una unidad de plan en las cosas aún cuando ésta no se encuentre inherente en las mismas.”* (sección 6, p.146).

Reconduciremos los pasos dados hasta aquí de tal modo que ellos nos lleven a todo lo problemático de nuestra pregunta guía: qué entiende Nietzsche por “vida”.

El examen atento de lo que nombra Nietzsche como “fuerza plástica” nos ha llevado a una serie de consideraciones acerca de la esencia del arte y de la historia entendida en su más alta posibilidad como poder artístico. El que la historia reciba su más alta posibilidad como “arte”, no es una predilección estética del pensador. Lo que esta indicación guarda en sí concierne al destino esencial de aquella instancia en la cual Nietzsche se mueve y que pensando lleva hasta su extremo: la modernidad. Sólo en la medida en que modernamente el ser se decide como “posición” y así determina el “percibir” como representación y autoposición, y con ello el ser de lo ente “percibido y perceptible” como objetividad, es necesario el paso que hace del arte y no de la ciencia aquello que cumple más acabadamente con la subjetividad (fundatividad). En este sentido la renegación posterior en Nietzsche de nombres tales como “cosa en sí” e incluso “Dios”, parten de su rigurosa conciencia del corazón mismo del proyecto esencial de la modernidad. Estos nombres son sólo el vestigio de una posición metafísica que no responde a lo esencial de la subjetividad. De este modo, sólo a la luz del arte y como un arte toda otra actividad está en su derecho y le está garantizada una auténtica relación con lo ente respectivo. En este sentido oímos la frase de Nietzsche según la cual el arte “*es la tarea suprema y auténticamente metafísica*”.

Pero ¿por qué el arte? Porque pensado desde el corazón de la subjetividad, no es en el mero “representarse algo como posible” en donde se resuelve la genuina referencia con lo ente. No es en un mero “tener ante sí algo” en lo que se decide que sea algo ente y si acaso es, sino que en tanto lo ente es siempre algo puesto en frente de, que en su posición requiere siempre del fundamento de su estar puesto, es el *poder* lo que le asegura esto. Sólo como poder en tanto dominio, esto es, poder por sobre, le está asegurado a lo ente su objetividad, esto es, la posibilidad de que sea y sea lo que es. Desde aquí tenemos que entender aquella “fuerza” de la fuerza plástica que constituye todo (no sólo de la historia) “instinto” artístico. Pero pensado desde y como poder, la esencia del arte no consiste sólo en la “manipulación” sin más de lo ente. Más bien, todo formar y conformar, todo construir, todo sanar, incorporar e integrar, pero también todo organizar y regular, todo someter, constreñir y violentar, y así todo crear y, en sentido amplio, figurar, son en lo más íntimo de su poder un poner por anticipado el *horizonte* desde el cual se decide lo presente en su estar presente y lo ausente en lo contrario. Precisamente desde esta esencia poderosa del poder como posición anticipada del horizonte decisivo del ser y no ser de lo ente, el arte llega a ser el cumplimiento más elevado de la subjetividad. Si retomamos ahora lo que decíamos de la historia, que ella es un descubrir histórico, esto es, un pro-ducir lo acontecido en cuanto posible, a partir de lo dicho debe revelárenos concretamente. Ella es un pro-ducir, esto es, traer a la “luz”, esto es ahora un figurar, no necesariamente porque “cree” desde la nada lo acontecido, lo fabrique. Esto quiere decir: ella es un determinado modo del poner por anticipado un horizonte en el cual se decide el ser y no ser, en este caso, de lo acontecido. Sólo así

pro-duce lo acontecido. Es justamente a lo que se refiere Nietzsche cuando dice que su objetividad consiste en la *“implantación de una unidad de plan”*, a saber, le aporta a lo acontecido su “en total”. Pero ¿en qué consiste esta “unidad”, este “en total”? Esto se deja responder provisionalmente si logramos responder a la siguiente pregunta: ¿en qué medida pro-duce lo acontecido en cuanto *posible*? Más aún, ¿de qué modo está determinada esta posibilidad, no sólo de lo acontecido, sino de todo y cualquier ente justamente en la medida en que es el arte pensado desde la esencia poderosa del poder lo que cumple cabalmente con la subjetividad? No sólo en que es “posible” como lo meramente representado sin contradicción consigo mismo. No es al “posibilidad lógica” la que aquí se apela. Más bien, “posibilidad” quiere decir aquí *dis-poni-bilidad*, en el sentido en que algo es puesto en la controversial apertura (dis) de un horizonte establecido por el poder como algo *dis-puesto-para*. En este sentido lo ente ya no es mas sólo ob-jeto, aquello puesto-enfrente-de, sino lo cada vez dispuesto y disponible-para. En este sentido, pensado desde la esencia poderosa del poder, el arte no es sólo el cumplimiento de la subjetividad, sino su extremación. Lo que esta extremación presenta es justamente que tanto “subjetividad” como “objetividad” son palabras insuficientes para nombrar la esencia secreta de su instancia. Lo que esta extermación da a pensar es que, en consonancia con el carácter posible de lo ente como disponibilidad, la esencia secreta de la “subjetividad” es la *dispositividad*, en el sentido de un constante *dis-poner-de*, esto es, la posición de la apertura de un horizonte decisivo en el cual constantemente se puede disponer de lo ente como algo dispuesto y disponible-para.

Ahora bien, la frase antes dicha: historia es un producir lo acontecido como posible, nos aparece bajo otra luz. La historia es descubrimiento como *la dis-posición anticipada del horizonte decisivo en el cual lo acontecido queda dis-puesto como disponible-para*. Sólo ahora la pregunta nos golpea con todo su peso: ¿disponible para qué? No para el arte <sup>24</sup>, y por eso jamás para la historia, sino para aquello desde donde arte e historia *pueden*,...para la *vida*. Sólo ahora alcanzamos lo supremamente enigmático que Nietzsche nombra con “vida”, sólo esto puede asegurar que nuestro preguntar se vuelva pro-fundo.

Empero para poder responder esta pregunta es necesario que demos un nuevo y último rodeo. Es necesario responder a la pregunta por aquello esencial y unitario que aquí Nietzsche mienta con “vida” en tanto poder a-histórico, esto es, es necesario enfrentar de qué modo está pensado aquí el “olvido”. Esto lo presenta Nietzsche en el próximo párrafo (V). Y aporta un nuevo aspecto al asunto, el cual asunto Nietzsche nombra “mediante una imagen” como “atmósfera”.

### c) La vida como “atmósfera”

---

Dejaremos ahora que lo dicho nos hable directamente. A continuación introduciremos la interpretación. En una traducción aproximada esto podría decir:

***“Aquí se podría aportar además otra observación: el saber y sentido histórico de***

<sup>24</sup> Cfr, Götzen Demmerug, op.cit, sección 24, p.146-147. Además, en *El ensayo de autocrítica de El nacimiento de la tragedia*, op. Cit, p. 28.

***un hombre puede ser muy limitado, su horizonte puede ser tan estrecho como el del habitante de los Alpes, en cada juicio puede manifestar una incorrección, en cada experiencia el error, y quedarse con esto. Pero a pesar de toda incorrección y error, el se yergue ahí con una insuperable salud y robustez, y da gusto mirarlo; mientras que comparado con éste, ese que está muy instruido y corregido enferma y decae porque las líneas de su horizonte se agitan intranquilamente siempre de nuevo, porque ya no puede arrancarse de las finas redes de sus correcciones y verdades, y volcarse en un querer y anhelar vigoroso. Vemos, al contrario, el animal que es de un modo completamente a-histórico, que casi habita en un horizonte puntual y que vive empero en una cierta dicha o al menos sin apremio ni encubrimiento. Nosotros por tanto hemos de tener la capacidad de encontrarse en un cierto grado de modo a-histórico, y tenemos que tomar esta capacidad por lo más importante y originario en la medida en que en ella está el fundamento sobre el cual recién puede crecer en suma algo recto, sano y grande, algo verdaderamente humano. Lo a-histórico es semejante a una atmósfera envolvente, sólo en la cual la vida se produce, de tal modo que con la aniquilación de esta atmósfera desaparece también la vida. Es verdad que sólo porque el hombre pensando, reflexionando, comparando, dividiendo, concluyendo, delimita este elemento a-histórico, es decir, sólo porque al interior de esta nube envolvente surge un claro resplandor de luz brillante—por tanto, sólo por la fuerza de utilizar el pasado para la vida y así desde lo acontecido volver a hacer acontecimiento (Geschichte), es que el hombre se vuelve hombre. Pero en un exceso de historia el hombre se apacigua y sin el velo de lo a-histórico el hombre jamás habría comenzado y jamás podría atreverse a comenzar de nuevo. ¿Dónde se encuentran actos de los que el hombre haya sido capaz sin que él se haya introducido desde antes en la neblina de lo a-histórico?***

¿Qué nos presenta ahora este pasaje del párrafo V? En primer lugar una observación (Beobachtung), que encierra en sí misma una nueva diferencia a través de la cual es replanteado todo el asunto. A partir de esta diferencia se revela la razón principal de por qué la historia como una ciencia ya no puede constituir una posibilidad servicial para la "vida". Por otra parte, en una conexión esencial con esto se retoma el asunto de la vida como poder a-histórico, esto es, "olvidante". Nietzsche pone a la luz esto mediante una semejanza: *Das Unhistorische ist einer umhüllenden Atmosphäre ähnlich*, lo cual es declarado expresamente líneas más abajo como una "imagen" (Bild). Con esto el pensador da a entender hasta qué punto su meditación se encamina en un asunto del cual la palabra no puede dar ningún informe exacto, del cual nunca puede haber una presentación "histórica" sin más, sino sólo indicaciones para aquellos que en cierto modo siempre desde ya *presienten* (ahnen) de lo que se trata y sólo así son capaces de escuchar lo dicho. En cambio para aquellos que exigen que todo sea uniformemente accesible, para aquellos que desde esta uniformidad exigen cada vez que todo sea igualmente "informable", esto es, para aquellos que no pueden ver la diferencia entre aquello de lo que se puede hablar directamente y aquello de lo que no, tanto este pasaje como la segunda "Consideración..." en total resultará poco "rigurosa" porque Nietzsche habla con "demasiadas imágenes y metáforas". Pero el que nosotros queramos establecer como medida de lo dicho nuestra ceguera no toca en lo más mínimo la riqueza y plenitud de la palabra pensante.

Ahora bien, ¿hacia dónde nos lleva todo esto? El punto está en pensar los dos asuntos portadores al unísono. El primer asunto consiste en el denegamiento de carácter científico de la historia. Hasta aquí esto no ha dejado de ser una mera afirmación que aparte de sin suelo, parece majadera. Esto supone que en general la ciencia y el “conocer”, no pueden instituirse jamás como el ámbito en el cual el descubrir histórico sirva a la “vida”. Precisamente se trata de la reivindicación de la historia cuando sirve a la vida, pero a su vez de alertar de los peligros de su desarraigo. La ciencia es eso “otro” que lleva a la máxima peligrosidad de la historia, y por esto se juega justo en ello la relación, no sólo de la historia en su posibilidad de ser ciencia, sino de la ciencia misma con la vida. A través de esto podría anunciárenos en donde sitúa Nietzsche aquello unitario y esencial de la vida como para que entre en directa confrontación con la “ciencia”. Por otra parte, en este pasaje el pensador pone de relieve al “olvido”, esto es, a la *“capacidad de encontrarse a-históricamente”* como una potencia positiva y hasta originaria. “Originaria” en tanto en ella *“está el fundamento sobre el cual recién puede crecer en suma algo recto, sano y grande, algo verdaderamente humano”*. Pero “originaria” a su vez porque en tanto “vital” y proveniente de la “vida misma, sólo en ella la vida *“se produce, de tal modo que con la aniquilación de esta atmósfera desaparece también la vida”*. ¿Cómo entonces pensamos lo uno al unísono con lo otro como para que en y desde su articulación unitaria resplandezca la totalidad?

El punto de arranque está en una nueva comparación. Pero ya no compara al hombre con el animal. Tampoco se trata de la diferenciación fuerte-débil a la que ha aludido en el párrafo anterior, aún cuando está más cerca de esto de que de aquello. Sin embargo, al trasluz de esta comparación se puede columbrar aquello desde donde se comprenden las otras dos. La comparación pone a la vista dos modos de ser hombre. Primero aquel que su horizonte es tan estrecho y limitado que *“en cada juicio puede manifestar una incorrección, en cada experiencia el error”*. Pero a pesar de esto, o más bien, justo por esto *“se yergue ahí con una insuperable salud y robustez”*. En cambio, puesto junto a éste aparece el otro, *“ese que está muy instruido y educado”* y que sin embargo *“enferma y decae”*. El punto de comparación reside en que el primero viviendo en un horizonte estrecho, es sano y robusto, a pesar que tanto en su juzgar como experimentar algo de lo ente este lleno de incorrección y error. El segundo, en cambio, a pesar de su horizonte “amplificado” por la educación y la instrucción, decae y enferma. Él es quien cuya existencia está determinada por el buscar en cada juicio y experiencia de lo ente la “verdad” y la “corrección”. Es aquella “vida” determinada por la “voluntad de verdad”, a saber, la ciencia. Mientras el primero no está en absoluto determinado por esto, está más saludable, esto es, “vivo”. El segundo en cambio determinado en su existencia por la “voluntad de verdad”, enferma y decae, en este sentido, es menos “viviente”. El punto cardinal de la comparación radica precisamente en esto: que la así llamada “voluntad de verdad” corre inversa a lo que hace del viviente algo vivo, incluso puede ir en contra de la vida. “Vida” y “verdad” son dos cosas diferentes, y hasta a veces contrarias. Y sin embargo, esta “voluntad de verdad”, la ciencia, pertenece como posibilidad a la vida y es por ello, a pesar de todo, algo “vital”, a tal grado que justamente como viviente decae y enferma el científico. Si la ciencia no perteneciera de algún modo a la vida misma, si no fuera “vital” hasta su raíz, jamás el hombre “educado e instruido” podría “enfermar y decaer” en su afán de verdad. Precisamente por ello es que la ciencia

siendo desde su misma raíz algo vital y sólo posible en la vida, puede ir en contra de la vida misma y dañarla. Sin una correlación esencial entre los correspondientes, no hay nunca la posibilidad de peligro o daño. Empero, ¿en qué medida esto? ¿En qué sentido debemos entender aquello que, según Nietzsche, distingue esencialmente a la ciencia, a saber su afán por la “verdad”?

Tal como lo destacamos más arriba, para Nietzsche “verdad” quiere decir “rectitud” y “corrección”. Lo contrario a la verdad, en cambio, “incorrección” y “error”. En este sentido Nietzsche sigue fielmente a la tradición según la cual “verdad” es la rectitud de nuestros enunciados y percepciones con lo ente. Pero el punto en el cual Nietzsche se distancia de esta tradición, quedando no obstante atrapado en ella, es en la reivindicación del “error” incluso por sobre la “verdad”. Esto es justamente lo que establece la diferencia entre las dos modalidades de ser hombre destacadas más arriba. Pero ¿por qué esto? Rectitud de nuestros enunciados (juicios) y percepciones (experiencias) con lo ente quiere decir: lo ente en cada caso es justamente tomado por ahí por donde ello es lo que *ello es*; en ningún otro respecto, según ninguna otra perspectiva que *lo que ello sea*. Lo ente tomado así como justamente ello es, sólo siguiendo este respecto, y no por ejemplo si resulta ventajoso o perjudicial para nosotros, es lo que guía desde el fondo como rectitud en la posición científica frente a lo ente: el puro y simple conocimiento de lo que algo es en cuanto es ello. Al contrario, nuestro modo inmediato y “natural”, lo que Nietzsche presenta como primero, difícilmente se comporta con respecto a lo ente en cada caso así, sino que para él lo ente inmediatamente se presenta según lo servicial o perjudicial de eso ente, según sea “bueno” o “malo”. Esta “servicialidad” y, como modo derivado de ésta, su “perjudicialidad” no es nada añadido a lo ente, sino que pertenece a su misma constitución. Prueba de esto es que nunca “hay” lo ente primero para la ciencia, y luego también para el “mundo no científico”, sino que más bien la ciencia y la perspectiva científica de tomar lo ente justo como ello es y nada más, es siempre el fruto de una conquista difícil y ardua que nunca está ganada ya en lo inmediato. Precisamente cuando Nietzsche aquí apela a la existencia del hombre “natural” (el habitante de los Alpes) e incluso sitúa su propia meditación en el marco de una medición del grado de utilidad y perjudicialidad de un determinado comportamiento humano (la historia), esto no quiere decir que piense que la perspectiva “natural” acerca de lo ente sea la única verdadera y la propiamente legítima, sino más bien que toda ciencia y búsqueda de la “verdad” se alza siempre como algo derivado y relativo a un ámbito tal que por sí mismo no requiere para ser lo que ello es de ciencia. La vida no requiere de ciencia para ser la vida, prueba de esto es que el hombre “naturalmente”, esto es, en la asignación inmediata a su mundo concreto, no vive “científicamente”, y sin embargo, *vive*. La vida no se agota en la “voluntad de verdad”, sino que en cuanto vida la permite. Pero por esto la ciencia es siempre algo “vital”, tanto así que precisamente puede perjudicarla. Esto por cierto requiere de una comprensión de la vida que no excluye la existencia inmediata del hombre en toda su estrechez, o que la incluya sólo como un detalle que debe ser superado, sino que como una instancia positiva está fundada en la vida misma, en tanto es en ella en donde radica la “perjudicialidad” y “utilidad”, “servicialidad” o “nocividad” de lo ente del caso con respecto al cual el hombre se mueve desde antes que la ciencia. Ya antes nos ha salido al paso esto en el nombre de “disponibilidad”, sin que nos resulte claro aún de que modo “es” la vida como para ser el fondo de ello. Por otra parte, no se

trata de rebajar a la ciencia a un plano “segundón”, sino que por vez primera nos ayuda a ingresar en aquello desde donde ella se muestra en lo asombroso, *peligrosamente* asombroso de su irrupción.

Dejemos por el momento esto en suspenso. Ahora es necesario preguntar en dirección a ese otro asunto que pone a la luz el pasaje: el olvido. Ciertamente ya aquí no habla de “olvido”, sino que en dirección a la delimitación de la historia, habla ahora de la “capacidad de encontrarse a-históricamente” y en suma de lo a-histórico. Ciertamente esta “capacidad” es destacada como la “capacidad originaria” esto es, el fundamento desde el cual puede crecer todo lo “verdaderamente humano”. Pero incluso esto sólo lo puede porque ella es como una “atmósfera”, aquello en lo cual vida se produce. Pero ¿qué dice esto? ¿Qué significa que lo a-histórico sea semejante a una “atmósfera”? ¿Por qué precisamente a una atmósfera? Y si lo a-histórico como esta “atmósfera” es lo originario pues sólo en ello se produce la vida, ¿es acaso “anterior” a la vida? Y si sí, ¿en qué sentido es “anterior”? Finalmente, ¿por qué es caracterizada esta “atmósfera” precisamente en relación a la historia como lo a-histórico?

Atmos-sfera, quiere decir a la letra: la esfera en la cual es posible respirar y en suma vivir. Por cierto en este sentido, la atmósfera es anterior a la vida, anterior como decimos que es anterior una “condición de posibilidad” con respecto a aquello que desde ahí se vuelve posible y hasta real. Pero, lo a-histórico, y en sentido amplio, el olvido, no es anterior a la vida como algo que está antes que ella y que podría seguir siendo sin que la vida se produjera en esta atmósfera. Si fuera así, la semejanza que pone Nietzsche no tendría ningún sentido. Pero, esto tampoco quiere decir sólo la “condición de posibilidad” en el sentido de que es necesario que se dé un determinado ente o una determinada circunstancia para que algo ente sea y exista, como por ejemplo para los biólogos la presencia de moléculas de carbono o una determinada temperatura es “condición de posibilidad” para la “vida”, en rigor, para algo viviente. Pues cuando precisamente aquí Nietzsche habla de la “vida” en conexión con el olvido, la “vida” ya no mienta nada *ente*. Es cierto que las más de las veces, como incluso a veces lo hace el propio Nietzsche, mentamos la “vida” como un ente. Es cierto incluso que esta “vida” puede llegar a ser todo lo ente, incluso aquello no-vivo, pero que como condición para la “vida” es lo aún no-vivo. Pero en rigor, la “vida”, esto es, das Leben, el vivir, no es palabra para algo ya viviente, sino para este vivir mismo. “Vida” es siempre en el fondo *ser*. Sólo desde una comprensión ontológica de la vida, esto es, desde el entendimiento de ésta como “vivir”, se vuelve comprensible la semejanza que establece Nietzsche entre el olvido y la atmós-sfera. En cualquier otro respecto lo dicho cae en un sinsentido. Avancemos un trecho más para vislumbrar todo esto en su conjunto.

Debemos tener presente entonces que precisamente la caracterización de lo a-histórico como atmos-sfera proviene de la comprensión ontológica de la vida como vivir. En qué sentido en esto hay algo así como una “condición de posibilidad” de la vida, no aparece claro. Pero, entonces, ¿por dónde esta semejanza concierne a lo a-histórico, al “olvido”? Precisamente mirando hacia esto es como el pensador no duda en caracterizar esta atmósfera como “envolvente”, como “neblina” que “vela” y “oculta”. Y ¿qué indica esto? No otra cosa que el olvido no es en primer lugar lo contrario a la capacidad humana del recordar y tener presente. Precisamente en esta “semejanza” del olvido a una

“atmósfera envolvente” se oye el resonar de aquello que los griegos mantenían en el oído cuando hablaban de “olvidar” (ὀλιμνός-ὀλιμνός): en todo “olvido y olvidar” impera el *ocultamiento* (ὀλιμνός). De este modo jamás es el hombre en primer lugar el que “olvida”, sino que es más bien él el que está expuesto al poderoso dominio del ocultamiento como olvido, el hombre es admitido en él como en una “atmósfera envolvente”, o mejor, es sobrecogido por él como de pronto cae sobre el paraje una neblina que todo lo vela y nos deja ahí a-brumado.

En este sentido tenemos que pensar su conexión con la vida. Ciertamente el olvido y lo a-histórico puede ser pensado como “condición de posibilidad” para la vida. Pero no en el sentido en que primero se da el olvido y luego viene a instalarse en su interior la vida. Más bien, el olvido es “condición de posibilidad” de la vida, si es que este modo de decir es suficiente, como la “posición” del vivir mismo desde sí mismo y *por mor de sí mismo*. El “olvido” no es sólo en lo cual se produce la vida, sino que es este producirse mismo de la vida simplemente como vivir. Por ello el olvido no es sólo una capacidad, o lo que es lo mismo, lo contrario a una capacidad, entendiendo esto como una de entre muchas facultades del hombre. El “olvido” es capacidad originaria: no una facultad sólo humana, sino de la vida misma, es esta vida misma en su producirse como vida y sólo como tal. Por esto ya desde el inicio de esta primera sección de la “Consideración...” el olvido como poder a-histórico es “vida”, y no “facultad humana”.

Lo que por tanto, se nos pone de relieve mediante el olvido y lo a-histórico acerca de la vida, cuando precisamente lo que prima en ello es la “imagen” de la atmósfera, nos conduce a lo siguiente: que en tanto atmósfera el olvido es “condición de posibilidad” de la vida, y esto quiere decir, es la posición (el ponerse) de la vida misma desde sí misma por mor de sí misma como un simple vivir. Esta relación circular, o mejor, *esférica* de la vida con respecto a sí misma debe hacernos pensar que en Nietzsche la vida ya no es nada que tenga un “fundamento” fuera de sí misma, ella ya no es nada para algo distinto que ella. Ella más bien es fondo de todo para-qué, en la medida en que desde sí misma es, ya no “para” sí misma, sino *por mor de sí* y sólo por ello el para-qué de todo lo demás. El punto, empero, queda en vislumbrar qué quiere decir este “por mor de sí”.

Por otra parte, el olvido como atmósfera *envolvente* nos revela la experiencia inicialmente griega, de la cual Nietzsche se hace eco: que en todo olvido y olvidar lo que acontece es el poderoso dominio del ocultamiento. Esto nos muestra que el “olvido” no está pensado como capacidad humana, sino que en el mejor de los casos, Nietzsche atribuye este “olvido” a la vida. Es ella la que en su ponerse y producirse a sí misma desde sí misma por mor de sí misma “olvida”, la que acontece ocultando y como ocultamiento. En este punto casi se impone la pregunta: ¿de qué es ocultamiento y con respecto a qué la vida acontece ocultando? Esta pregunta sólo puede ser respondida aquí en el contexto de lo que este escrito tiene entre manos, a saber, la advertencia ante el peligro de tomar como fondo de la historia a la ciencia. En esto se juega por tanto la respuesta a uno de los asuntos que hemos dejado planteados. Pero en total también a través de esto llegamos a la plena visión del sentido en que Nietzsche entiende la vida como poder a-histórico.

Por cierto la respuesta está inmediatamente a la mano, el olvido del que aquí habla es el olvido de lo pasado. En este sentido la vida es a-histórica, en tanto excluye de sí y

confina al ocultamiento a todo lo pasado. De aquí a la doctrina manoseada hasta el cansancio del “*carpe diem*” hay sólo un paso. Ciertamente siempre habrá una manera de hacer de un pensador la autoridad que confirme los más superficiales lugares comunes, como por ejemplo, “que es necesario olvidar el pasado y mirar hacia el futuro”, “que no importa lo que sucedió, sino que lo importante está en vivir hasta el concho el presente”, o cosas por el estilo. En dónde tengan su asidero tales opiniones, es un asunto por sí mismo. Ellas efectivamente tienen su propia legitimidad y derecho, pero lo que no es lícito nunca es tomarlas como medida para comprender lo dicho por un pensador. Esto se comprende, si es que se comprende, sólo desde ello mismo, esto es, desde el pensar y pensando. Toda otra medida resulta por lo menos insuficiente. Ahora bien, aún cuando esta respuesta es en cierto sentido correcta, ella es insuficiente. ¿Por qué? Porque no atiende a lo esencial.

Es necesario retomar nuevamente el punto de arranque. Se trata de la comparación e incluso la puesta de relieve del modo “natural” de ser hombre con respecto al científico. Aún cuando el primero vive en un horizonte estrecho y lleno de errores e incorrecciones, es más saludable, esto es, más vital que el segundo, el cual atrapado “*en las finas redes de sus correcciones y verdades*” decae con facilidad y enferma. Y, sin embargo, si tomamos al científico como opuesto al primero, no se trata de que su horizonte sea más amplio, sino que decae y enferma “*porque las líneas de su horizonte se agitan intranquilamente siempre de nuevo*”. Su horizonte no es que no sea estrecho, sino que es siempre *inestable*. Lo decisivo está en que el ocultamiento de la vida no concierne sólo y en primer lugar a algo de lo ente o todo eso ente, por ejemplo, lo pasado, sino que la estabilidad y amplitud del horizonte, horizonte en el cual, como hemos dicho, se juega el ser y no ser de lo ente, su disponibilidad-para. Lo decisivo está en que el olvido como atmósfera determina cada vez la posibilidad de un horizonte y sólo así la posible presencia o ausencia de algo ente.

Precisamente de esta primacía del olvido por sobre el horizonte respectivo nos habla en las siguientes frases:

***Es verdad que sólo porque el hombre pensando, reflexionando, comparando, dividiendo, concluyendo, delimita este elemento a-histórico, es decir, sólo porque al interior de esta nube envolvente surge un claro resplandor de luz brillante—por tanto, sólo por la fuerza de utilizar el pasado para la vida y así desde lo acontecido volver a llevar a cabo acontecimiento (Geschichte), es que el hombre se vuelve hombre”***

Esta frase se abre con un “es verdad” que es importante tener en cuenta. Esto no quiere decir que lo que viene a continuación tiene el carácter de una “gran verdad”. Más bien, el “es verdad” concede algo que en apariencia podría presentarse como una objeción. Es casi como si dijera: “concedido, sólo porque el hombre pensando,....”, y aquí es donde aparece lo importante “...delimita este elemento de lo a-histórico”. Nos quedamos un momento atentos: ¿delimita? Esto refiere exactamente según el asunto a aquello de lo que ha nombrado antes como “horizonte”. Es verdad esto: que en cada comportamiento del hombre con respecto a lo ente, ya sea en el pensar de lo pensable, en el comparar y dividir de lo divisible y comparable, en todo comportamiento, desde el más elemental al más complejo, lo que ya desde siempre acontece es que se ha puesto un horizonte, y

esto es ahora, se ha delimitado la atmósfera de lo a-histórico, de la vida. Concedido, sólo a partir de esta posición de un horizonte a interior de esta “atmósfera” es que *el hombre se vuelve hombre*. Incluso Nietzsche ofrece para esto una nueva imagen: *sólo porque al interior de esta nube envolvente surge un claro resplandor de luz brillante*. Y luego lo acota al asunto que en este escrito compete propiamente: *sólo por la fuerza de utilizar el pasado para la vida y así desde lo acontecido volver a llevar a cabo acontecimiento (Geschichte)*. De esta fuerza ya hemos visto algo, es la “fuerza plástica” nombrada más arriba, el “arte” entendido en el sentido amplio del disponer poderoso que se apodera en tanto pone desde antes el horizonte de la disponibilidad de lo ente. Se trata aquí justamente de la “historia objetiva”, en la medida en que establece el horizonte en el cual se hace disponible (utilizable) lo pasado para la vida. Pero ahora agrega otra cosa “*y así desde lo acontecido volver a llevar a cabo acontecimiento*”. Aquí se siente el vínculo esencial entre “Geschehen”, el acontecer y “Geschichte”. Ya aquí no hablamos más de historia, sino de “acontecimiento”. Y no de “acontecimientos” sino de *acontecimiento*, en singular. El por qué nos aparece recién a continuación. Recordemos lo que ha dicho: concedido, sólo por que el hombre en cada uno de sus comportamientos establece desde ya un horizonte y, en el caso de la historia entendida en su genuina posibilidad, establece el horizonte de disponibilidad de lo ente-pasado para la vida, el hombre es hombre. Pero ¿por qué “para la vida”? ¿Por qué situar en esto el horizonte de disponibilidad, lo que no quiere decir sino de ser o no ser de lo ente? ¿Por qué no situarlo en este disponer mismo, o en la propia “fuerza plástica” u la historia misma? Esto Nietzsche no lo responde directamente. Sin embargo, deja entrever cómo su concesión quiere salvar esta pseudo objeción. Porque en el fondo él ve con claridad que “... *en un exceso de historia el hombre se apacigua*”. El “pero” quiere decir, si bien es cierto lo anterior y admisible en ciertos límites, esto es verdadero en sumo grado: que el hombre cesa de ser hombre en un exceso de historia, o llevando a cabo una historia que no tome como horizonte a la vida.

¿En qué nos aclara esto con respecto al asunto? Pero ¿cuál es aquí el asunto? Lo que intentamos ver en lo primero es ocultamiento de qué es la vida como atmósfera. Decimos: no sólo y sin más de lo pasado, sino del horizonte desde el cual se decide lo pasado en cuanto pasado. La vida como atmósfera a-histórica determina cada vez este horizonte en su amplitud y estabilidad. Hemos intentado comprender esto justamente a partir de esa posición de horizonte que Nietzsche reconoce como legítima: la que proviene de la fuerza plástica, o lo que es lo mismo en este caso, de la historia objetiva. La pregunta coyuntural está: en qué medida en esta posición de horizonte prima la experiencia de la vida como una atmósfera envolvente y encubridora; preguntado de un modo más simple: en qué sentido de a-histórica es la vida con respecto a ese modo del quehacer histórico genuino. Sólo a partir de esto podremos responder por el contrario, precisamente ése en que hay el peligro.

Nietzsche responde a esto: concedido, es verdad que el hombre es hombre cuando delimita en cada uno de sus comportamientos este elemento a-histórico, y de este modo establece un horizonte en el cual se puede disponer de lo pasado. Pero justo por ello este horizonte no puede nunca estar orientado hacia este quehacer. Más bien lo que tiene de unitario este horizonte y por eso lo que tiene de estable, es que precisamente está

orientado hacia la vida, desde ella recibe su unidad y la posibilidad de que lo ente-acontecido se muestre en cada caso como disponible, y así “presente”. ¿Por qué? Por que si no fuera visto a esta luz, a la luz de la vida como potencia a-histórica, los “objetos” propios de la historia, propiamente lo acontecido, serían sólo la cascara vacía de algo que no acontece ya. Por esto hacia el final de este pasaje mira en dirección de aquello que gustosamente declararíamos como los “objetos” de la historia, pero que siempre son más que esto. Dice ahí “.....y sin el velo de lo a-histórico el hombre jamás habría comenzado y jamás podría atreverse a comenzar de nuevo. ¿Dónde se encuentran actos de los que el hombre haya sido capaz sin que él se haya introducido desde antes en la neblina de lo a-histórico?”. En esto está lo central: que precisamente en toda historia que no tome como respecto fundamental para su posición de un horizonte a la vida, si la vida no es de antemano lo que orienta el horizonte histórico desde el cual se hace disponible lo “pasado”, esa historia carece de ojos para ver aquello de lo que se trata esencialmente en lo acontecido, a saber, que ahí se da en primer lugar de algo aconteciente, de un acontecimiento único. Nietzsche lo dice de otro modo: que precisamente eso que se busca como histórico, el “acto histórico”, lo que tiene de digno de estudio reside en que ya desde antes a entrado en la neblina de lo a-histórico, de la vida. Aquí la vida no concierne directamente a la historia, sino que en tanto concierne desde ya a eso de lo que puede tratar la historia, por eso concierne a la historia. Y la historia sólo puede hacer disponible en cada caso lo “pasado” si desde antes mira en dirección de la vida. Sólo esto la puede hacer comprender lo propio de todo verdadero acontecimiento: que lo que en ello acontece son siempre más que datos y hechos, relaciones entre cosas, ya sean estas relaciones causales o no. Lo que en cada acontecimiento acontece es justamente la entrada del hombre en el dominio de lo a-histórico, o más bien, lo que en cada acontecimiento acontece junto con esta ad-misión del hombre en lo a-histórico es la vida misma como este ponerse desde sí misma por mor de sí misma. Lo que acontece en todo acontecimiento, y por eso lo que acontece en lo acontecido, son más que hechos, todo esto puede ser olvidable. Lo que acontece en todo acontecimiento, por decirlo así, *el* acontecimiento es vida como simple vivir. Sin la visión previa de esto, toda investigación histórica nace perdida. Sólo esto le provee a la historia un horizonte estable y consistente. Sólo esto le da la unidad del horizonte de su búsqueda. En este sentido a-histórico quiere decir lo mismo que destacábamos más arriba: el fin fundamental y el fondo principal.

Ahora bien, ¿olvido de qué es la vida en cuanto atmósfera? No sólo de lo pasado, sino justamente de lo que supone tomarlo como pasado y regirse por ello sólo como algo pasado. El olvido de la vida no opera directamente contra lo pasado, sino contra la posibilidad de tomar lo pasado como pasado y de la rectitud fundada en esto que permite tomar lo pasado “tal como” pasó y fue. El olvido de la vida deja en el ocultamiento el horizonte, o más bien, la falta de horizonte de la ciencia. Es de lo que nos habla precisamente una frase anterior. De aquél que no pudiese olvidar jamás nos dice Nietzsche:

***“Ése creería ver por doquier un devenir, no confiaría más en su propio ser, no confiaría más en sí mismo, lo vería todo en puntos en movimiento que se desgarran unos de otros y se perdería en esta tormenta del devenir.”***

En esto radica todo lo peligroso de la ciencia, sobre todo ahí donde el objeto de su

estudio concierne al ser-hombre y por ello a la correspondencia de éste con la vida. El punto está en que la ciencia para ser ciencia se mueve desde ya en un preentendimiento del ser que le asegure cada vez la ampliación de sus perspectivas en dominios cada vez más específicos y restringidos de lo ente. Cada vez la totalidad de lo ente es para la ciencia sólo el margen de una multiplicación infinita de lo cognoscible, y en este sentido para ser la ciencia se mueve desde ya en el entendimiento del ser como “devenir”. Pero “devenir” aquí no quiere decir lo que más tarde en el pensamiento de Nietzsche llegó a decir: la figura primaria del ser, sino sólo todo y cada ente en cuanto algo ya devenido, ya pasado y listo para ser conocido y nada más. Con esto la ciencia para ser ciencia renuncia de antemano a asumir el devenir como devenir, y sólo le vasta para su rectitud la multitud infinita de entes ya devenidos, con respecto a los cuales siempre puede conocer otra cosa más. Por eso justamente la ciencia para ser lo que ella es, requiere de renunciar desde la partida a comprenderse a sí misma desde la unidad fundamental de la vida, y por eso justo cuando acontece ésta, la ciencia, o mejor, aquello que presupone la ciencia, esto es, el preentendimiento del ser de lo ente como la totalidad de lo que ya ha devenido y está así listo y “finado” para el conocimiento y con ello la posibilidad de una rectitud con respecto a ello que cada vez ya ha llegado a ser así, queda oculto. Por esto cuando ahora se habla de a-histórico, y con esto se menciona un peculiar olvido, esto quiere decir: el ocultamiento de todo ese dominio que preentiende ser como la totalidad de lo ente en cada caso ya devenido, y así el ocultamiento del “fondo” para una rectitud con ello. La vida como atmósfera ocultante acontece como el ocultamiento de la necesaria falta de horizonte estable y unitario en el que se mueve toda ciencia. De este modo el ocultamiento manteniendo oculto el ser de lo ente como lo ya devenido, sustrae al hombre de aquella relación con lo ente como la ya devenido, lo “pasado”, y lo “salva” de comprenderse a sí mismo sólo como algo que constantemente “jamás llegará a cumplirse”, en el sentido de aquello que es ya totalmente imposible que sea de otro modo, y lo restituye en la unidad integral del vivir potente y pleno de posibilidad.

De este modo, es necesario pensar a su vez que ahí donde la historia es llevada a cabo teniendo a la mira la vida como fin fundamental y fondo principal, lo pasado ya no es más lo “pasado”. Al descubrir histórico le queda olvidado, no lo pasado, sino el modo de interpelarlo *como* pasado. Sólo por eso para el descubrir histórico no hay “pasado”, sino lo *acontecido*: aquello en total en lo cual cada vez acontece acontecimiento unitario de “vida”.

Entretanto ya se nos ha mostrado insistentemente la necesidad de asumir desde el fondo nuestra cuestión guía. Ella debe preguntar ahora: ¿de qué modo entiende Nietzsche en lo más esencial la vida como para que ella sea siempre por mor de sí misma y así “esférica”? Esta pregunta lleva aparejada esta otra. ¿Hasta qué punto se sostiene el hablar aquí de la vida del hombre? ¿Qué sentido puede tener esto? Tanto de lo uno y de lo otro Nietzsche nos da una indicación precisamente en este pasaje, la que empero sólo desarrolla en el próximo pasaje de este mismo párrafo. Esta indicación penetra en el corazón mismo de su pensamiento. Ahí donde caracteriza al hombre científico como enredado en las redes de sus “verdades”, no sólo dice que es menos saludable y “vivo” que el hombre precientífico, sino que esto le impide “*volcarse en un querer y anhelar vigoroso*”. Esto nos indica por dónde va pensando Nietzsche el asunto:

que justamente “viviente” quiere decir en el fondo siempre *volente*. Ya en la diferencia del hombre con el animal se pone de relieve esto. Ellos se diferencian no en cuanto presentes. Más bien, si la vida se la determina sólo como presencia, el hombre tiene que aparecer como *au-sente*. Pero esto no rebaja al hombre, sino que incluso lo reeleva por sobre el animal. Pues, en lo esencial la vida no es sólo presencia unitaria al descubierto, sino que lo unitario de esta unidad es querer (Wollen). En cuanto *volente* el hombre es *el* viviente y por eso se diferencia del animal en cuanto al querer (p.101). Esto debe querer decir ahora: *lo unitario de la unidad fundamental de la vida es voluntad, y sólo en cuanto volente el hombre es el viviente*. Precisamente aquí oímos nuevamente la palabra fundamental del pensamiento de Nietzsche: *Voluntad* para poder, pero ahora no desde “poder”, sino desde “voluntad”. El desarrollo de esto debe hacerse a través de la lectura del pasaje correspondiente.

#### d) Vida y voluntad

---

Dejaremos nuevamente que sea el escrito el que guíe nuestra interpretación. En una traducción aproximada el pasaje restante del párrafo V de la primera sección, puede decir lo siguiente:

***“O, para dejar a un lado la imagen y tomar para la ilustración de este asunto un ejemplo, representémonos un hombre al cual lo asedia y arrastra una fuerte pasión, bien sea por una mujer o un pensamiento, ¡cómo se le trastorna el mundo! Cuando mira hacia atrás se siente ciego; oyendo lo que pasa a su lado, él percibe lo de fuera como una concha muda y sin significado; lo que percibe, eso jamás lo percibió de este modo, tan sensiblemente cercano, coloreado, resonante, iluminado, como si comprendiese con todos sus sentidos a la vez. Todas sus estimaciones quedan alteradas y devaluadas. De este modo es mucho lo que el ya no puede estimar más, pues apenas si puede sentirlo: se pregunta si no ha sido durante mucho tiempo el loco de palabras ajenas, de opiniones ajenas. Éste se asombrará de que su pensamiento de vueltas incansablemente en un círculo y sin embargo es demasiado débil y está demasiado cansado para dar un solo salto que lo saque de ese círculo. Es la situación más injusta del mundo: estrecha, sin gratitud frente al pasado, ciega ante los peligros, sorda a las recomendaciones, un pequeño torbellino viviente en medio del mar muerto de la noche y el olvido. Empero, esta situación a-histórica, anti-histórica de punta a cabo, es el regazo de nacimiento no sólo del acto incorrecto, sino de todo acto correcto, y jamás un artista alcanzaría su obra, ningún general su victoria, ningún pueblo su libertad, sino hubiese anhelado y querido ya desde antes en tal situación a-histórica de tal modo. Tal como el tratante, según la expresión de Goethe, es siempre inconsciente, así es también sin conocimientos. Él olvida la mayoría de las cosas para hacer sólo una; él es injusto con aquello que está detrás de él y sólo conoce un solo derecho: el derecho de aquello que “ahora ha de ser”. Así cada tratante ama su acto infinitamente más de lo que merece ser amado, y los mejores actos acontecen en una sobrepujanza de amor, actos que son siempre de menos valía que este amar mismo, aún cuando por su parte el valor de estos actos sea también incalculablemente grande”.***

Ahora la dirección del pasaje cambia. A partir de aquí ya no es una “imagen” la que pone

a la luz el asunto, sino que se recurre a un ejemplo (Beispiel), esto es, a algo próximo y cercano en lo cual (bei) se pone en juego (Spiel) el asunto mismo. Y ¿dónde se pone en juego el asunto? Respuesta: ahí dónde el hombre queda arrastrado y asediado por una fuerte “pasión”. Y agrega con respecto a qué: “*ya sea por una mujer o un pensamiento*”. La total disparidad entre estos entes nos indica por lo pronto que es indiferente cuál sea el ente del caso hacia el cual arrastra y asedia esta “pasión”. La fuerza de esta pasión no radica en que eso ente sea algo real y de cuerpo presente, como una mujer, o algo sólo concebido. Lo esencial no está ahí. Más bien, lo esencial reside en aquello como lo cual se nos muestra eso ente justamente en relación a esa fuerte “pasión” que nos arrastra hacia él. Ésta es por tanto una pasión que lleva hacia... A ella Nietzsche la nombra propiamente como “amor” (Liebe). En correspondencia con esto, aquello hacia lo cual esta “pasión” lleva y arrastra se revela, entendido esto en un sentido estricto, como lo *amable*. Sea el ente que sea, sea del modo en que sea eso ente, en el arrastre del amor se revela como lo amable. Decimos “amable” y no sin más “amado”, porque lo ente se juega aquí cada vez en su posibilidad revelarse así, y no en su efectivo ser y estar siendo amado. Esto nos indica hacia una relación más honda que la de “amante-amado”.

Ahora bien ¿qué nos indica esto con respecto al contexto total del escrito? Por el momento nada, o por lo menos nada si no recordamos este contexto. Por donde quisiéramos ser prendidos por la palabra de Nietzsche es precisamente por ahí por donde se nos vuelva claro lo que entiende por “vida”. Esto justo en donde de lo que se trata es de la conexión con aquella de la historia. Esto ya nos ha salido al encuentro: la vida es con respecto a la historia el fin fundamental y el fondo principal que como una atmósfera le permite a la historia, bien entendida, esto es, entendida como una fuerza plástica y creadora, la posición de un horizonte que decida la disponibilidad de lo acontecido como disponible para la vida. Esto supone que la vida es aquella esfera unitaria en la cual ella desde sí misma se produce a sí misma por mor de sí misma. La vida es siempre simple vivir. Precisamente por esto debe ser alertado el peligro de la historia como ciencia en tanto ella para su desenvolvimiento como ciencia renuncia de antemano al reconocimiento previo de la vida como unidad. El peligro que la historia se vuelva ciencia, en la medida en que el asunto de la historia concierne siempre al ser-hombre y a la esencial correspondencia de éste con la vida, es que suplanta con hechos y datos lo que desde este plano es siempre incognoscible, pero que por su parte es todo lo esencial. Este suplantamiento es a la vez una amenaza porque desintegra la “vida” y con ello el ser-hombre mismo. Pero ¿en qué medida esto? Esto por lo menos presupone la respuesta a nuestra pregunta guía justo por ahí por dónde se nos revela la vida como eso que desde sí mismo se produce *por mor de sí*. En esto está la clave para comprender lo unitario de la vida como unidad fundamental. Hemos respondido a esto provisoriamente mediante otra palabra: lo unitario de la vida según Nietzsche consiste en la voluntad, y sólo como volente el hombre en su ser corresponde con la vida y es puesto de relieve como el viviente. Inmediatamente no entendemos en qué sentido la voluntad es lo unitario de la vida ni que quiera decir en suma que el hombre en su ser-hombre tenga que “corresponder” con ella como volente. Hasta aquí esto parece sólo elucubración y además mala elucubración.

Precisamente para esto hemos introducido el pasaje restante del párrafo quinto. Y ¿a

qué nos enfrentamos aquí? A nada de lo que hemos venido hablando, sino que ahora Nietzsche nos habla de la “pasión del amor”. ¿No nos habremos confundido tal vez y estamos ante las confesiones de un enamorado? Más aún, ¿qué tiene que ver todo lo dicho hasta aquí con el hecho tan simple y al alcance de todos que el hombre se enamora y cuando le pasa esto se siente “vivo” pero a la vez se enceguece por su pasión para todo lo otro y no tiene más ojos para lo que ama? ¿No se vuelve frente a este simple “hecho” todo nuestro intento algo fútil y vano, que a pesar o justo por todas nuestras escrupulosas explicaciones que apelan a cosas tales como “el destino griego del ser como presencia” o a la “posición moderna de la subjetividad”, se esfuma en el aire ante algo tan inexplicable como el “amor”? ¿No se nos da aquí un motivo más que suficiente para abandonar nuestro intrincado y hasta tortuoso camino por ganar una comprensión de aquello en lo que se podría fundar la historia? Pues tal vez mediante nuestra “interpretación” sólo hemos sobrecargado hasta la fatiga un escrito que apela de un modo mucho más directo y sencillo. Aquí se nos desliza una cuestión que por lo menos debiese hacernos preguntar por el sentido concreto de todo nuestro intento.

Esto lo llevaremos hasta donde sea necesario, es decir, hasta donde nos permita replantear todo el asunto. Es verdad que Nietzsche en este escrito nos interpela de un modo directo y sencillo. Él dice lo que tiene que decir sin recurrir jamás a una “conceptualidad” fabricada y artificiosa. Él más bien, nos exhorta desde una experiencia para la cual casi nadie ni en su tiempo ni tampoco hoy ha tenido la suficiente lucidez. Pero esto no excluye en absoluto la necesidad de inquirir insistentemente por aquello desde donde se le abre a Nietzsche esta experiencia. No porque con esto quisiéramos sobrecargar el escrito con una determinada interpretación que lo agote hasta el emudecimiento. En absoluto lo intentado consiste en ofrecer una interpretación cabal de este escrito o de la totalidad del pensamiento de Nietzsche. Con respecto a esto nos confesamos inmediatamente no preparados, si es que alguna preparación pudiese hacer posible alguna vez esto. Lo intentado pone su mira desde antes en una cuestión concreta que no despierta recién en Nietzsche y que tampoco se acaba en él, a saber, la “historia” (Geschichte) como un asunto genuinamente filosófico. En este sentido el pensamiento de Nietzsche es decisivo porque ahí se da un vuelco radical en el problema: que el quehacer histórico no puede ser más pretendido como una ciencia, sino que su fondo está en la vida. Es la “vida” lo propiamente “histórico”, esto es, aconteciente, y sólo por eso el descubrir histórico entra en su derecho. Si tenemos a la vista esto, entonces lo que aquí Nietzsche introduce acerca del “amor” no debe presentárenos como si de lo que se tratara fuera de darle una “explicación” a algo que con gusto declaramos como “inexplicable”. Ciertamente el “amor” es de los acontecimientos más asombrosos y debe ser preservado en eso. Pero nuestra mira no está puesta en intentar vanamente explicar qué sea esto, sino que lo asombroso se nos presenta justo ahí donde nos preguntamos: ¿por qué Nietzsche en el contexto de un intento que por una parte nos advierte del peligro de una “historia científica” y que por otro pone el fondo de la historia en la vida, introduce ahora “la pasión del amor”? Respuesta: porque Nietzsche entiende en lo esencial la vida como *voluntad*. Para poder alcanzar el plano en donde esta respuesta resplandezca, es necesario alejar algunos malos entendidos acerca de aquello que se maneja bajo el giro “la pasión del amor”. Sólo en el respecto antes descrito se vuelve imperioso meditar en esto último.

En primer lugar la “pasión del amor” es “pasión”. Como pasión el amor arrastra y asedia, lleva hacia algo. Hablamos a veces de alguien “apasionado por algo”, esto quiere decir, entregado completamente, “en cuerpo y alma” a eso que despierta en la “pasión”. En cierto sentido Nietzsche apela a esto, sobre todo porque el “apasionado” abandona todo lo otro, se enceguece para todo lo que no sea aquello por lo que está apasionado. Este “enceguecimiento” de la pasión es lo que le permite al pensador hablar de lo “a-histórico” e incluso “anti-histórico”.

Pero la “pasión” no es sólo algo que nos lleva hacia algo, y en absoluto eso hacia lo cual nos lleva. La “pasión” *nos pasa*. Qué sea eso que en cada caso nos pasa, es indiferente. Lo importante es que la “pasión” puede ser entendida como un “padecer” y hace del apasionado alguien “patético” y “pasivo”. En este sentido, la “pasión de Jesucristo” no quiere decir eso por lo que Cristo se apasionaba, o este estar fervientemente apasionado por algo, sino que narra lo que en el *via crucis* él padeció dolorosamente por parte de los hombres para la nueva alianza con el Padre. Tenemos que poner atención contantemente en este carácter “patético” y “pasivo” de la pasión, sobre todo por el contraste con lo que menciona Nietzsche hacia el final: el hombre como tratante, esto es actuante y hacedor. Parece en principio paradójico que ahí donde comienza hablando de una “pasión” con respecto a lo mismo termina hablando de un actuar y un hacer. Empero, avancemos un poco más.

Esta pasión es ciertamente la pasión *del amor*. Lo que se pone en juego aquí es el amor. De buenas a primeras esto se nos muestra como una determinada relación: entre el amante y lo amado, en donde el primero va hacia el segundo, lo busca, lo desea, lo *quiere*. Ciertamente este querer podemos volver a interpretarlo como “voluntad”. Pero a pesar del parentesco entre “amor” y “voluntad” estos no son lo mismo. Por ejemplo, podemos decir que alguien va a un lugar “voluntariamente”, “por propia voluntad”, pero no necesariamente por “amor”. “Voluntariamente” quiere decir: habiéndolo decidido libremente, esto es, por mor de sí mismo y no en virtud o bajo la coerción de otra cosa, eligiendo esa alternativa sin haber sido obligado. “Voluntariamente” puede haber llegado al lugar, no porque “ame” estar ahí, sino que tal vez porque le convenga. Al contrario, el “amor” no obedece a ninguna elección, cálculo o decisión. Nadie en verdad elige eso que ama y estarlo amando. Simplemente lo amamos, a tal grado que en ciertos casos podemos amar algo que en algún respecto nos hace mal y que frente a este amor justamente nuestra “voluntad” se muestra débil. ¿Cómo se entiende entonces todo esto? ¿Se sostiene aún la afirmación que Nietzsche introduce aquí lo del amor *porque* piensa la vida como voluntad? No inmediatamente.

Esto podría comenzar a despejarse ahí donde fijamos nuestra mirada nuevamente en qué hay de “pasión” en el amor. Destacábamos que en “pasión” es necesario oír su resonancia “patética”, que se trata de un “pasar-nos”, de un padecer y por ello de algo “pasivo”. A su vez destacábamos el profundo contraste con lo que Nietzsche pone de relieve al final: modos de ser hombre que están destacados por ser “activos”, como por ejemplo, el artista con respecto a su obra, el general con respecto a su victoria. Todas son “actividades” en tanto en ellas prima aquella fuerza plástica y, en sentido lato, “artísticas”. Ellas son “actividades” porque hacen (tun) algo (Tat), o siguiendo en esto Nietzsche, son “tratamientos” (Handlungen) como decimos que el “médico trata al

paciente”, esto es, produce en él la salud. “Tratamiento” no es mera manipulación, sino que ante todo la posición de un determinado horizonte. Bien, pero ¿cómo se articula esto con lo anterior? Para nosotros acostumbrados a pensar lo activo en oposición a lo pasivo, resulta difícil el acceso al asunto. Pues Nietzsche apunta a un asunto para el cual esta diferencia y oposición resulta completamente insuficiente.

Con respecto a esto nos queda una nota escrita por Nietzsche mucho más tarde <sup>25</sup>. Ciertamente el contexto en que esta puesta esta nota es completamente distinto, y sin embargo ella podría introducirnos en la dimensión originaria de nuestro asunto. En esta nota se trata del concepto griego de “drama”, lo que nosotros traducimos por “acción” y los alemanes por “Handlung”. En ella leemos:

**“Ha sido una verdadera desgracia para la estética que uno traduzca siempre con “acción” la palabra “Drama”. No sólo Wagner yerra en esto, sino que todo mundo está en este error, incluso los filólogos, los cuales debiesen saber esto mejor. El drama antiguo ponía ante la vista una gran escena de padecimiento [en griego: #####]- el cual excluía precisamente la acción (la cual estaba transpuesta hacia antes del inicio o tras la escena). La palabra Drama es de origen dórico: y según el uso dórico del habla significaba “acontecimiento” (Ereignis) “lo aconteciente” (Geschichte), ambas palabras en sentido sacramental. El drama más antiguo exponía lo que sitúa la residencia (Ortlegende), “lo aconteciente sagradamente”, aquello sobre lo cual descansa la fundación del culto (por tanto ningún hacer, sino un acontecer (Geschehen): ##### no significa para nada en dórico “hacer”).**

Cuán penetrante, vasta y esencial es esta sola nota, cuán indicadora es en lo griego, es algo para lo cual no tenemos ninguna medida. Sólo nos centraremos en lo que nos compete. La mal llamada “acción” pone a la vista el □□□□□, la “pasión”, el “padecimiento”. Pero esto a su vez no como algo “pasivo”, algo que sólo nos pasa, sino que en el sentido más hondo, como un acontecer y acontecimiento, y éste a su vez como la *ex-posición* (darlegen) de la residencia en la cual es posible toda fundación, esto es, como la posición del fondo mismo en el cual se traza esencialmente aquello en donde todo hacer y omitir, todo sufrir y padecer es posible, aquello en lo cual se delimita lo sagrado de lo profano, lo divino de lo humano, lo alto y lo bajo, lo valioso y desdeñable. Esta suprema “acción” es en el fondo “pasión” como acontecimiento del fondo mismo de nuestro residir en un mundo. Esta “pasión” es justamente la posición de este fondo, es el *acontecimiento aconteciente* que en un solo *in-stante* funda toda lo acontecido y acontecible y sólo así el posible descubrimiento de ello.

Bajo esta otra luz tenemos que empezar a oír la “*pasión* del amor”. Ciertamente el amor no es nada meramente pasivo, pero tampoco activo sin más, es pasión y acción como acontecimiento, y justamente como acontecimiento del fondo mismo como tal. Tal fondo es la voluntad. Pero, ¿en qué sentido esto? Eso exige de nosotros el abandonar la inmediata comprensión de la voluntad como la facultad humana de decidir algo o lo contrario. No porque en verdad la voluntad sea “de” otro ente, como por ejemplo en la expresión, “voluntad de Dios”. El punto está en que Nietzsche nos exige pensar la “voluntad” no como algo predicado de un sujeto. Ella es el “sujeto” único de todo en todo, o dicho con más rigor, es la *subjetividad* de todo sujeto. Incluso más, es justamente

<sup>25</sup> F. Nietzsche, *Der Fall Wagner*, sección 9, p. 25. Band 77, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1964.

aquello que a todo y cada ente, a todo viviente lo hace ser y vivir. Y el hombre puede ser y tiene que ser determinado como el viviente en sentido destacado, no sólo porque él puede querer, sino porque está expuesto al acontecimiento de la voluntad como voluntad, esto es, a la posición misma del fondo en su querer. El mejor *ejemplo*, esto es, ahí donde en lo más próximo y familiar se pone en juego es el acontecimiento de que el hombre y sólo él *ama*. En este sentido, el amor no es algo opuesto a la voluntad, tampoco sólo una clase de voluntad, sino que es el testimonio más nítido en nuestra vida común y corriente que la voluntad acontece como posición de fondo.

Para vislumbrar esto es necesario ir leyendo todo aquello que Nietzsche va diciendo en este “ejemplo” de tal modo que mediante esto se nos vayan revelando los rasgos esenciales de aquello que nombró Nietzsche a lo largo de su pensamiento como “voluntad” y por ahí lo unitario y esencial de la “vida”, bajo el supuesto que se conceda que para Nietzsche la palabra “voluntad” es palabra fundamental, esto es, deja acontecer el fondo desde el cual todo llega a decidirse en lo que es y no es.

En primer lugar el “enceguecimiento” que trae consigo la “pasión amorosa”. Nietzsche nos advierte de entrada en donde tiene lugar esta enceguecimiento: se trata de un tras-torno (*verändern*) del mundo. Esto quiere decir: todo aquello en lo cual se nos presenta en cada caso eso ente, todo aquello amparador que nos permite un trato confiado con eso ente con lo que contamos cada vez, todo aquello en lo cual se desenvuelven todas nuestras relaciones recíprocas con los demás, se vuelve otro, se trastorna, se en-ajena. El que ha entrado ahí tiene que preguntar “*si no ha sido durante mucho tiempo el loco de palabras ajenas, de opiniones ajenas*”. No sólo nos volvemos ciegos para eso que tenemos enfrente, para eso que ya desde mucho antes que nosotros era lo real y efectivo, no sólo para todo aquello que generación tras generación fue acuñado como lo verdaderamente ente, no sólo con respecto a todo eso que como lo ya pasado se nos impone desde la tradición como lo usual y acostumbrado, sino que incluso todo el horizonte en que ello encuentra su sostén cae de pronto: *Todas sus estimaciones quedan alteradas y devaluadas*. Expuestos ahí, sin nada a que asirse de lo de antaño, quedamos solos en esa pura singularidad que no tiene otra referencia que sí misma retornando cada vez a sí misma en su única y simple singularidad: *un pequeño torbellino viviente en medio del mar muerto de la noche y el olvido*.

Sin embargo, este acontecimiento singular y único en donde trastornándose el mundo ya nada queda ni de lo ente ni de sus horizontes vigentes hasta entonces, no es sólo enceguecedor, sino que es a la vez vidente: “*lo que percibe, eso jamás lo percibió de este modo, tan sensiblemente cercano, coloreado, resonante, iluminado, como si comprendiese con todos sus sentidos a la vez*”. Y ¿qué es aquello visto en medio del enceguecimiento? Lo que amamos. Ahora bien ¿cómo entendemos esto? Sólo de tal modo que se condiga con el estado de cosas que aquí presenta Nietzsche.

Por cierto inmediatamente que hablamos de “lo amado” y en suma del “amor”, pareciera que todo se colorea de rosa y que apela a esa experiencia de elevación del ánimo, cuando sucede todo lo contrario. Nietzsche más bien carga todo hacia el aspecto “tormentoso” de este acontecimiento: “*es demasiado débil y está demasiado cansado*”. Pero el asunto no está tampoco esencialmente aquí. Lo central está en el modo en que cada vez algo se nos presenta como lo “amado”. Ciertamente lo “amado” puede ser en

cada caso esto o lo otro, pero en cuanto “amado” tiene su modo peculiar de presentarse. Ciertamente no como “amado”, esto es, como ya amado y asegurado por el amor. Más bien lo “amado” se presenta en tanto “amado” como *amable*, esto es, como *posible*. No posible de ser amado, en efecto eso ya está siendo amado. Se podrá objetar aquí que no sólo lo “posible” es amado, sino que también amamos entes reales y efectivos, algo tan real como la mujer que tenemos enfrente. Pero no es en cuanto real que la amamos, sino en cuanto a todo aquello que con ella *puede* pasar. Por esto mismo tampoco es lo “posible” en el sentido de algo que puede ser pensado sin contradicción consigo mismo. Jamás amamos una mera “representación” y la mejor prueba es que cuando amamos algo im-posible, esto no nos deja indiferentes, sino que nos atormenta nuestra propia im-potencia. La claridad de Nietzsche frente al asunto le quita toda su aureola “romántica”. Lo amable es posible en el sentido de *factible* y *realizable*. Sin el preentendimiento de la amado como posible y realizable, el amor o no es amor o es impotencia. Tales dimensiones de lo “posible” como factible y realizable tienen su fondo en la dis-ponibilidad.

Nietzsche es aún más severo en su trazado del asunto. Precisamente el asunto queda orientado de modo que a partir del acontecimiento del amor, esto es, de la voluntad, este acontecimiento aparece ahora como “*el regazo de nacimiento de todo acto*”. La palabra “acto” no quiere decir aquí lo ya hecho, sino que hay que pensarlo en la misma línea de lo factible, esto es, de lo dis-ponible. Sólo ahora podemos entrever de qué modo el “amor” es tras-tornador del mundo, a saber, porque transporta desde el mundo de todo lo que hasta ahora ha sido, de todo lo “pasado” y que ya está listo, hacia el campo abierto de la disponibilidad. La voluntad por ello no es nunca en primer lugar una facultad humana, sino que ella empuja (treiben) al hombre hacia el ámbito de la dis-ponibilidad, y sólo así puede situar al hombre en el dominio fáctico de las facultades. Muchas veces es como este “empuje” (Trieb) que Nietzsche nombra a la voluntad. Esto atiende por tanto a ese rasgo trans-portador y tras-tornador que trans-pone al hombre a la dis-ponibilidad de lo ente. Esto a su vez se nos presenta desde otro ángulo. Es precisamente la voluntad como el “empuje” lo que lleva al hombre al ámbito de la dis-ponibilidad, y precisamente desde su carácter de posibilidad le abre un porvenir. A tal punto esto que justo en el instante de su acontecimiento se expone (acontece) a sí misma mediante un mandato que im-pone este porvenir. Ella dice: “*lo que ahora ha de ser*”, y con ello cierra todo ese “mundo” en donde “es” sólo lo que ya es, pasó y devino “ente”. Incluso desde su esencia poderosamente empujante e impositiva, hace disponible lo pasado como lo acontecido, esto es lo disponible como lo acontecible para el acontecer de su único acontecimiento. A esta complexión unitaria de la voluntad como acontecimiento, esto es, ex-posición en el in-stante que empuja hacia la disponibilidad de lo ente en total y así im-pone lo porvenir y con ello pone a disposición lo acontecido como lo acontecible de su acontecer, lo llamamos la dispositividad. La esencia de la voluntad es la dispositividad. La voluntad dis-pone.

Ahora bien, si preguntamos: ¿de dónde proviene este carácter de posibilidad de la dis-ponibilidad de lo ente en cuanto disponible? Sólo desde la esencia poderosa de la voluntad. La voluntad está atravesada de punta a cabo por el *poder*. Y esto ¿dónde reside a su vez? En que la voluntad (Wille) y sólo ella es posición de sí misma por mor, esto es, por *amorde* sí. De esto nos habla la última frase del pasaje:

**“Así cada tratante ama su acto infinitamente más de lo que merece ser amado, y los mejores actos acontecen en una sobrepujanza de amor, actos que son siempre de menos valía que este amar mismo, aún cuando por su parte el valor de estos actos sea también incalculablemente grande”.**

Aquí se congrega lo esencial. La palabra que nos guía ahora es “sobre-pujanza” (Über-schwange). Esta palabra está pensada desde la misma consonancia que “poder” y “fuerza”, pero ahora en la medida en que oída desde la voluntad y el amor ella dice lo esencial del poder. “Poder” es siempre sobre-pujanza en donde este “sobre” (über) es el mismo que el “trans” dicho antes en el tras-torno y el tras-porte. Griegamente entendido, este “sobre” es el  $\square\square\square\square$  que hay en el giro  $\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square$ , “meta-física”, esto es, un por sobre que atraviesa de punta a punta, de parte a parte, todo aquello que, precisamente por quedar atravesado así, se orienta hacia lo que lo supera y queda en seguida de ello. Precisamente el poder único de la voluntad consiste en que atraviesa y supera. Lo superado, en cambio, son justamente los “actos” que emergen desde ella misma, pues todo “acto”, en rigor, todo disponible, es sólo posible desde el fondo poderoso de la voluntad que busca en cada uno sólo *el acrecentamiento e incremento de sí misma*. Sólo por mor de sí como voluntad poderosa, ella hace cada vez que sea posible eso de lo que puede seguir disponiendo para ella. A esta “movilidad” propia de la “voluntad” como dispositividad, en tanto en cada acontecimiento es ella misma la que por mor de sí “retorna” a sí en todo aquello que desde ella es posible, es lo que en sentido propio llama Nietzsche “devenir”, y que sólo más tarde llegó a nombrar como “eterno retorno de lo idéntico”, esto es, la *mismidad* del acontecer de la voluntad en su retorno a sí *misma* desde sí *misma* por mor de sí *misma*.

Y justo por eso a pesar de que los actos sean de un valor “incalculable”, esto es, todo lo acontecido desde ella, son siempre de menos valía que esta voluntad misma. La palabra “valor” aquí no nos puede distraer y tenemos que pensarla en la misma dirección. Preguntemos por lo pronto ¿porqué un acto puede ser de incalculable valía? ¿Por qué esta valía disminuye a la luz del “valor” de la voluntad? Porque valor quiere decir aquí: aquello que hace que algo sea posible, lo posibilitador. Pero justo por esto, justo porque lo que hace posible es por antonomasia la voluntad misma, por eso también sus “actos y obras” son “valiosos”, esto es, en su dis-ponibilidad y como dis-ponibles mantienen a la voluntad siempre queriendo más y por eso constantemente disponiendo y posibilitando. Pero por esto mismo es que los “valores” que la voluntad produce para su acrecentamiento e incremento, tienen que ser constantemente superados por esta voluntad misma. En este sentido son siempre “menos”. De este modo la voluntad no es sólo algo valioso o un “valor”, sino siempre lo *pre-valecente* y lo valorador por antonomasia (lo que establece todo valor en su validez). Por ello, sólo desde la compleción unitaria de la voluntad como dispositividad, se vuelve necesario tanto determinar su “acontecer” como el “devenir” de un “eterno retorno de lo idéntico”, así como el pensamiento que pone cada vez a lo ente desde “valores”. En cualquier otro suelo esto pierde su arraigo.

Por tanto, pensado desde la estructura misma de la voluntad ella es posibilitadora, esto es, disponedora, en la medida en que es sobre-pujante, pero sólo tal, en tanto es posición de sí misma por mor de sí. La clave está justamente en que la voluntad, y no la conciencia, no la autoconciencia o la representación, es el *fondo*. La pregunta por el

fondo reza habitualmente ¿por qué?, en alemán “worum?”. Precisamente la voluntad (Wille) es el fondo, el por qué, en tanto por mor de: worum-Wille. En este giro se concentra el secreto de la “voluntad” y con ello de la vida. Precisamente la voluntad como el “por mor de”, la Wille como worum-Wille, es el paso decisivo y extremo en el destino del ser como “sub-jetividad”.

Entretanto, nos ha quedado pendiente la pregunta por el sentido en que se avisa desde aquí de la expresión “la vida del hombre”. Provisionalmente hemos dicho: esto no quiere decir la vida como propiedad del hombre, sino la pertenencia del hombre a la “vida”. Pero en tanto la “vida” es entendida en lo unitario y esencial como “voluntad”, esto es, como dispositividad sobre-pujante, la pertenencia del hombre a esta “vida” se juega en dos planos. Primero, desarraigadamente, como en la ciencia, como ese dominio que necesariamente se margina de la unidad fundamental de la vida. Pero arraigadamente como “arte”, esto es, como todo comportamiento que está determinado desde la “fuerza plástica”. Escuchemos nuevamente lo que de esto nos decía Nietzsche:

***“Hablo de aquella fuerza de crecer desde sí mismo de un modo único, de reconfigurar e incorporar lo pasado y extraño, sanar las heridas, remplazar lo perdido, reconstruir desde sí mismo las formas arruinadas”***

Antes dejamos caer con toda intensidad eso primero con lo cual Nietzsche abre su determinación de esta “fuerza”, a saber, “crecer desde sí mismo”. En ello escuchamos el último eco de aquella determinación griega inicial del ser como □□□□, el surgir y brotar desde sí mismo. Pero justamente aquí llevado al campo totalmente ajeno para la experiencia griega que nombra Nietzsche como voluntad. Más bien en este “crecer desde sí mismo” Nietzsche entiende el constante in-cremento y a-crecentamiento de la voluntad misma en su sobre-pujanza, ya no más un rasgo esencial y decisivo del ser mismo de lo ente presente. Sólo por ello en seguida de esta determinación introduce otras muy distintas, que pertenecen más bien a una experiencia “artística y creadora”. No porque en ello piense la esencial esencia del “arte” desde su pertenencia y enfrentamiento inicial con la □□□□, sino que a la inversa, desde la fundación del ser de todo lo ente en la voluntad por mor de sí y de su poder sobrepotente, la “naturaleza”, todo lo viviente y en suma la vida misma es pensado como “poder artístico”. Sólo por esto el hombre no es ya más un au-sente, sino que desde el asentamiento de la vida como voluntad, el hombre entra en el centro de todo lo ente como el viviente en sentido destacado, como aquel ente que está expuesto al acontecimiento único y fundamental de la vida y responder a ella en la figura plena del “artista”, esto es, del tratante. Sólo como volente el hombre es tratante, y sólo como tratante él llega a ser el viviente.

Sólo a partir de esto vemos de qué modo la “historia” debe estar determinada de antemano por lo a-histórico. Esto no quiere decir sólo lo contrario a la historia, lo que niega la historia, sino que como el acontecimiento trasponente de la voluntad como fondo, es por una parte el ocultamiento de todo ese dominio en el que el hombre sólo está referido a lo que ya es y ha devenido y, con ello, el ocultamiento de la referencia con respecto a sí mismo como algo “que jamás llegará a cumplirse”, hacia el dominio sobrepoderoso de la dispositividad de la voluntad que pone a disposición todo como disponible para ella. Por ello no es sólo olvido, sino a la vez *develación y recuerdo*. “Recuerdo” de aquel acontecimiento único de la voluntad única que impera y dispone de

todo en todo. En este sentido también la historia es necesaria y disponible, en tanto ella como arte pone a disposición, en el horizonte de la voluntad poderosa que impera como sobreponder, ya no lo “pasado”, sino lo acontecido como lo contantemente acontecible del acontecer del único acontecimiento: la voluntad como fondo. De este modo la historia situada en este horizonte está contantemente guiada por aquello que no se articula desde el tiempo como algo pasado, presente o futuro, sino que en tanto en ella radica la disponibilidad de todo, es más bien el tiempo el que se articula desde ella y queda precisamente determinado como el “cuando justo para”, a saber, para recordarla y descubrirla en aquello de lo acontecido en lo cual ella sigue imperando, y olvidar todo aquello en lo que ella ya no “vive”. En este sentido Nietzsche le exige aún más a la historia que el estar cada vez en el reconocimiento expreso de lo a-histórico que la sitúa. Precisamente en esta fundación de la historia en la “vida”, la historia sobrepasa los límites de un mero conocer hechos y datos. Teniendo a la vista el acontecimiento único de fondo como voluntad, la historia queda transportada, sobre-pasada hacia lo *supra*-histórico. En palabras de Nietzsche:

**“.....llamo «suprahistórico» a las fuerzas que apartan la mirada de lo que está en proceso de devenir y la dirigen a lo que da a la existencia el carácter de lo eterno y de idéntico significado”(p.191)**

Sólo mirando hacia esto “eterno” es que Nietzsche ha podido ofrecer una meditación acerca de los “estudios históricos actuales” como una consideración *intempestiva*, porque ve con claridad hasta que punto el fondo del asunto en todo aquello que llamamos “historia”, se juega algo más que sólo los “hechos y pasiones” de la humanidad en un vaivén infinito. En todo ello se juega en el fondo el fondo mismo desde el cual se decide todo, lo que es en su ser y lo que no es en lo que no es, aquello que sólo más tarde llegó a poner propiamente en palabra como *voluntad de poder*. Mirando hacia esta “eternidad” de la voluntad, la historia ya no cierra lo acontecido en lo “pasado”, sino que le abre la entrada desde lo acontecido a ese “ente realísimo” del porvenir que Nietzsche ya no llamará “hombre” o “gran hombre” o incluso “genio”. En tales determinaciones sólo se oye el anuncio en lo acontecido de lo que, conforme a la peculiar posición de este pensador en la *Meta*-física, se llega a nombrar, o mejor, a *profetizar* como el *super*-hombre.

## §7. Retrospección provisional de lo andado

A continuación hemos de arrojar una mirada que sumariamente recoja la totalidad de los pasos dados. Esto no cierra el camino, sino que esboza desde ya otras sendas (pro-visionalmente) que no obstante ya aquí no podrán ser seguidas.

Nos movía la pregunta en sí misma doble: ¿de qué modo hemos de entender la vida unitaria y esencialmente como para que ella sea el para-qué de la historia? A partir del vislumbre del sentido de la vida como ser-vida, esto es, como vivir, pusimos de relieve provisionalmente el sentido en que este escrito habla de la vida como el para-qué de la historia: la vida es el *fin fundamental* y el *fondo principal* de la historia. En este sentido la historia pertenece siempre a la vida, bien sea arraigando en ella, es decir “útilmente”, o

desarraigadamente, esto es, “perjudicialmente”.

Esto nos llevó a la pregunta por el sentido unitario y esencial de lo que llamamos vida, como para ser ella no sólo el fondo de una determinada capacidad humana, sino del ser-hombre mismo. Esto por lo menos hace cuestionable el seductor giro “la vida del hombre”.

En la lectura del primer y segundo párrafo encontramos una primera determinación esencial de la “vida”. Desde la comparación que establece Nietzsche entre el animal y el hombre, ella aparece como *poder a-histórico*. En tanto a-histórica, la vida está determinada por el “olvido”. En este olvido oímos por lo pronto el eco aquella determinación inicialmente griega del ser de lo ente como *presencia y surgimiento cada vez en el presente íntegramente al descubierto*. En este sentido el animal, y no el hombre, es el presente, el viviente. Y, sin embargo, Nietzsche a lo largo del escrito sigue hablando del hombre y en primer lugar de él como *el* viviente. ¿Por qué esto? Porque a pesar del ineludible eco de la determinación griega del ser como presencia y presenciación, Nietzsche piensa lo unitario y fundamental de la vida desde otra dimensión. Nietzsche hace el paso más extremo y decisivo en el proyecto de la modernidad (subjetividad: fundatividad).

Al interior del destino moderno del ser como posición fundante, Nietzsche piensa el cumplimiento de la subjetividad ya no más como “ciencia” sino como “arte”. En consonancia con la determinación de la vida desde el “poder” como “*poder a-histórico*” habla de una “fuerza plástica”, esto es, la posición de un horizonte en el cual se decide de antemano la posibilidad del ser o no ser de lo ente, en sentido estricto, de su *dis-ponibilidad-para*. Desde esta perspectiva Nietzsche entiende del modo más extremo y más propio el concepto moderno de “objetividad”.

La lectura del primer pasaje del párrafo quinto nos reveló mediante una imagen el carácter “a-histórico” de este poder. Tal imagen es la “atmós-sfera”. Ella nos muestra por una lado que la vida es el acontecimiento de sí misma como la posición de todo horizonte de disponibilidad en tanto acontece *por mor* de sí misma y por otro como “ocultamiento” de todo ese dominio en donde no prima ella como esta unidad fundamental. La pregunta apuntó entonces a este carácter “esférico” de la vida, a su acontecimiento como *por mor* de sí. En la respuesta a esto se jugaba a la vez la delimitación del giro “la vida del hombre” y del fondo desde el cual aparece este como el viviente en sentido destacado. Se preguntaba entonces por el “fondo” de su unidad *fundamental*, por lo *unitario* de su “unidad”.

El pasaje siguiente de este mismo párrafo nos enseñó que precisamente la vida como voluntad es unitaria y fundamental, y que por eso el hombre en cuanto el volente es el viviente, y por ahí el “tratante”. Nietzsche no habla aquí directamente de la voluntad, pero si pone un “ejemplo”, esto es, pone al vista algo que en lo más próximo y cercano se pone en juego esto. Tal ejemplo es la “pasión del amor”. En tanto “pasión” es el acontecimiento de fondo, la ex-posición en el in-stante del fondo mismo que se im-pone. Como “amor” es la trans-posición al campo abierto de la disponibilidad-para que cierra la totalidad de lo ente como lo que ya es y no puede ser de otro modo. Desde aquí la voluntad no es pensada más como una “facultad humana”, sino como el empuje esencial que lleva al hombre hacia “su” ser hombre, esto es, hacia la *sobre-pujanza* (el sobre

poderío) de la voluntad que se pone a sí misma por mor de sí. En este “por mor” habla de un modo asombroso y esencial la posición del fondo, del “por qué”, como voluntad: *worum-Wille*. En este sentido, el crecer desde sí, lo que entre los griegos fue experimentado tempranamente como “naturaleza”, no es pensado ya más como lo constitutivo de la presencia de lo presente, y así de la “vida”, sino que lo “vital” y “natural” es determinado como rasgo esencial de la voluntad en tanto a-crecentamiento e in-cremento cada vez y sólo de sí misma en todo aquello que hace posible la voluntad pero que es cada vez sobrepasado por ella y para ella. La unidad fundamental de la vida como voluntad nos apareció entonces como la complejión unitaria de la *dis-positividad*. “La vida del hombre” entonces quiere decir: el hombre en su querer esta cada vez transpuesto y expuesto a la disponibilidad de lo ente en total en el acontecimiento de la dis-positividad como tal, y sólo por eso puede llegar ser *el* viviente. A ella corresponde el hombre del modo más extremo y cumplido en la figura del “artista”. Al “arte” en el sentido lato y esencial responde un determinado modo de la posibilidad del hombre de quedar remitido a lo acontecido, de la historia por tanto, modo que desde la dis-positividad precisamente Nietzsche busca poner de relieve como “útil” y desde su “utilidad”, esto es, desde su disponibilidad.

A través de nuestra pregunta guía nos hemos topado con rasgos esenciales de aquello que hemos nombrado “descubrir histórico”, sobre todo ahí donde Nietzsche nos advierte del peligro y, con ello, de la necesidad de apartar la pretensión científica de la historia. Ya se nos ha vuelto claro por qué de esta advertencia. Nietzsche no va tanto contra la pretensión de exactitud y rectitud que debiese tener una “historia científica”. Nietzsche ve la desmesura de esta pretensión justo en aquello que toda “rectitud” supone: que la totalidad de lo ente yace ahí ya lista y puesta de tal modo que es imposible que sea de otro modo que así como ya es. En este sentido hay que entender el “devenir” como la totalidad de lo ya devenido en la multiplicidad infinita de su ser-ya. Es justo esto lo que le da a toda ciencia la “inestabilidad” de su acometer. Pero precisamente ahí donde se trata de lo acontecido, esto es, de aquello en donde se juega cada vez la pertenencia y arraigo del hombre a la vida, tal pretensión se vuelve no sólo sin norte, sino peligrosa. Peligrosa en la medida en que disuelve en una infinidad de hechos aquello que debe ser resguardado en su carácter de uno y único: el acontecimiento instantáneo imponente y disponedor de la voluntad como fondo. Lo acontecido no es la historia de los “hechos”, sino el acontecer creciente de la posición de la voluntad, en las más variadas figuras, según los más diversos “valores”. En todo esto es ella la que impera cada vez a tal punto que sólo desde ahí se decide cada vez que ha de ser lo ya acontecido.

De este modo Nietzsche lleva a pensar en otra posibilidad de historia. Justamente a partir de la posición de Nietzsche en la modernidad, él lleva el estudio histórico al extremo de lo “artístico”. Con esto se opera en Nietzsche una transformación completa, pues no sólo no hace de la historia algo menos rigurosa, sino que la entrega al extremo rigor de situarse previamente en el horizonte de la voluntad como el acontecimiento único en todo lo acontecido. Pero en tanto en la voluntad habla el destino moderno del ser como lo que pone constantemente a lo ente en la disponibilidad para, lo acontecido ya no es más lo “pasado”, sino que el pensamiento de Nietzsche osa trastrocarlo en lo “acontecible”, esto es, en aquello disponible para y según el acontecer único de la voluntad que se acrecienta cada vez por mor de sí misma. Lo acontecido es sólo lo acontecido en la

medida en que puesto a la luz sirva a la voluntad en su creciente sobrepujanza. Lo acontecido es puesto a disposición por la historia como lo acontecible en tanto en ello la voluntad pueda seguir incrementándose en la dispositividad de la disponibilidad de todo lo ente para ella. Sólo en este respecto lo acontecido es algo querible, y de este modo, tenido presente.

Todo esto vuelve mucho más meditable el asunto de la “historia”, y lleva a presentir en que tal vez en ello se guarda el secreto de aquello que en lo porvenir le otorga al pensar su propio asunto. Entre tanto podría habérsenos mostrado como cuestionable por qué justo entonces donde el pensar de Nietzsche, a pesar de todo su esfuerzo por llevar el asunto de la “historia” a un plano mucho más originario, no llega nunca al rango de pregunta esencial la cuestión del *tiempo como tiempo*, sino que a partir del asentamiento de la “vida” en la voluntad como dispositividad, es “usado” como “el cuando justo-para” y con ello puesto como el “medidor” de lo ente en su ser y no ser, y con ello rearticulado y rebajado a la tempestividad (pasado-presente-futuro) frente a la cual precisamente la “vida” es lo in-tempestivo. En nuestro camino de aprendizaje tal vez debamos aprender a pensar que Nietzsche constituye en su propia altura no sólo el paso más extremo con respecto a la “modernidad”, sino que incluso con respecto a aquella tradición iniciada en los griegos, la cual no obstante en su temprano inicio debió reconocer que:

μόνοῦ γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται,  
ἀγένητα ποιεῖν ἄσσα ἄν πεπραγμένα<sup>26</sup>

***“Precisamente de esto único también el dios ha quedado sustraído: traer a presencia como no surgido lo que ya ha sido consumado”***



---

## Resumen

La totalidad del acometido intenta un acercamiento a la cuestión por la “historia”, asumido esto como un asunto auténticamente filosófico. La visión de esta cuestión como un asunto decisivo para la filosofía, guía los pasos a través del pensamiento de ese pensador en el cual la cuestión misma llega a una transformación radical en su planteamiento y con ello indica hacia una región inaudita y originaria. Los pasos de este intento son un aprendizaje, de este modo, la lectura atenta de la segunda “Consideración Intempestiva” de F.Nietzsche: *De la utilidad y desventaja de la historia para la vida*.

“Historia”, *Historie*, quiere decir: aquella posibilidad arraigada en el ser-hombre de asumir lo ya acontecido. El punto decisivo estriba en que desde la perspectiva de Nietzsche tal posibilidad no puede ser ya más determinada desde el conocer o como una ciencia. En ello radica un peligro sumo. Pero a la vez que esto, Nietzsche abre el campo para otra determinación de esta posibilidad. Sólo medido desde la *vida*, la historia se presenta en su *utilidad y desventaja*. Esto quiere decir a la vez: la vida es *la unidad fundamental* en la historia, en cuyo fondo la historia queda arraigada o permanece desarraigada y se torna peligrosa, no sólo para la vida sino que aún para la historia misma. En este sentido la vida es con respecto a la historia *su fin fundamental y su fondo principal*. La pregunta guía en el intento reza por tanto: ¿de qué modo es la vida esencial y unitariamente como para ser el fondo de la historia? La lectura de la primera sección, sobre todo de sus cinco primeros párrafos nos ofrece una respuesta a esto desde una perspectiva múltiple.

La respuesta provisional a esta pregunta reza: la vida de la que aquí se trata es la

*vida del hombre*. Empero, la lectura de los primeros tres párrafos vuelve tanto más obscura esta expresión. Pues ya al comienzo del escrito, según su propósito fundamental, aparece la vida caracterizada como poder a-histórico. Esto quiere decir a la vez: la vida está determinada fundamentalmente por el “olvido”. Sólo que el “olvido” al que hace mención aquí Nietzsche se refiere positivamente al modo de vivir del *animal*, y por ello la vida aparece caracterizada, en consonancia con la determinación griega del ser de lo ente, como *la presencia y el surgir en el presente plena e íntegramente cada vez al descubierto*. En este sentido el hombre queda determinado desde el “fondo de su existir” como el *au-sente*, como aquel ente cuyo ser consiste en un “imperfecto que jamás llegará a cumplirse”.

La lectura del cuarto párrafo introduce en aquella dimensión desde la cual Nietzsche determina la vida. Nietzsche piensa la “vida” desde el destino moderno del ser como *sub-jetividad* (fundatividad). En este sentido el hombre pertenece a la vida de modo destacado en la poder del *arte*, en tanto “arte” es la posición del horizonte en el cual algo ente es cada vez como ente lo *dis-ponible*. En este sentido la historia en su posibilidad más alta es arte como el poner a disposición lo acontecido para la vida, y de este modo se vuelve “servicial” a la vida.

La primera sección del quinto párrafo nos muestra la determinación del “olvido” y de lo “a-histórico” de la vida como *“atmósfera”*. Por un lado esto quiere decir el acontecimiento unitario de la vida como aquello por mor de sí mismo, por otro como el ocultamiento poderoso que pone en suspenso la necesaria dispersión de la ciencia en su conocimiento de lo siempre ya devenido y listo.

La lectura de la segunda sección de el quinto párrafo nos muestra lo unitario y fundante de la unidad fundamental de la vida como *“voluntad”* mediante el ejemplo de la *“pasión del amor”*. El acontecimiento unitario de la vida como “voluntad” quiere decir: la posición del fondo como aquello por mor de sí mismo que hace posible todo ente en su ser o no ser como lo disponible para. A este acontecimiento unitario de la vida como voluntad lo llamamos *dis-positividad*, con lo cual el pensamiento de Nietzsche llega al extremo no sólo de la modernidad, sino en suma de toda aquella tradición iniciada con los griegos, la así llamada “Metafísica”. Esto determina decisivamente en aquello desde cuyo fondo se alza en el porvenir la cuestión por la “historia” como un auténtico asunto filosófico.

# Bibliografía

## Bibliografía principal

- F. NIETZSCHE: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bände*, Band 12. Editado por G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter|Deutsche Taschenbuch Verlag, Berlin, 1980.
- F. NIETZSCHE: *Unzeitgemäße Betrachtungen*, Band 71, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1930.
- F. NIETZSCHE: *Götzen Dämmerung- Ecce Homo*. Band 77, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1964.
- F. NIETZSCHE: *El Nacimiento de la Tragedia*, Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, quinta reimpresión, 2003.
- F. NIETZSCHE: *El Crepúsculo de los Idolos*, Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 1994.

## Bibliografía secundaria

---

- ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de M. Araujo y J. Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.
- ARISTÓTELES: *Poética*. Versión de Juan García Bacca, Universidad Autónoma de México, Ciudad Universitaria-México, 2000.
- J. BURCKHARDT: *Reflexiones sobre Historia Universal*. Versión de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1943.
- E. CARRASCO: *Para leer el Zarathustra de Nietzsche*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2002.
- M.B. CRAGNIOLINI: *Nietzsche, camino y demora*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003.
- R. DESCARTES: *Meditaciones Metafísicas*, traducción de Jorge Acosta. Editorial Panamericana, Colombia, 1994.
- M. FOUCAULT: *Microfísica del Poder*. Traducción de J. Varela y F. Alvarez-Uría. Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1979.
- M. HEIDEGGER: *Holzwege*, Bd. 5 GA, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978.
- M. HEIDEGGER: *Der Satz vom Grund*, Band 10 GA, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.
- M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, Band 65 GA, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.
- M. HEIDEGGER: *Bessinnung*, Band 66 GA, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.
- M. HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, Band 67 GA, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999.
- M. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, Max Niemayer Verlag, Tübingen, 1993.
- M. HEIDEGGER: *Nietzsche*, Neske Verlag, Pfullingen, 1959.
- M. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, Neske Verlag, Pfullingen, 1954.
- F. HÖLDERLIN: *Werke und Briefe*, editado por F. Beißner y J. Schmidt, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1969.
- HOMER: *Ilias*, edición bilingüe alemán-griego, traducción de J.H. Voss y reelaborada por H. Rupé. Der Tempel Verlag, Darmstadt, 1960.
- E. JÜNGER: *Acercamientos*, traducción E. Ocañas, Tusquets editores. Barcelona, 2000.
- PLATON, *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*, traducción al alemán de Friedrich Schleiermacher, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, editado por Gunther Eigler, 1974.

## Diccionarios

DUDEN, *Deutsches Universal Wörterbuch*, Bibliografisches Institut, Mannheim, 2003.

LANGENSCHIEDTS, *Leteinisch-Deutsch*, Berlin-München, 1983.

J. COROMINAS, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos editorial, Madrid, 2000.

LIDDELL & SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1997.

J.B. HOFMANN, *Etimologisches Wörterbuch des Griechischen*, Verlag von R. Oldenbourg, München, 1950.

A. MEILLET et J. VENDRYES, *Traité de Grammaire Comparée des Langues Classiques*, Librairie Ancienne Honoré Champion, Paris, 1927.