

“La fiesta del pensamiento”
Realización: Cristóbal Holzapfel
Programa No. 323 para la Radio de la Universidad de Chile
Ciclo: Filosofía de la historia 6
Capítulo: De cómo escribimos la historia según Nietzsche
Audición: martes 18 de junio de 2002 a las 8,30 AM hrs.

Hoy comenzaremos a desarrollar el tema “De cómo escribimos la historia según Nietzsche”, y ello lo haremos sobre la base de su escrito *De lo conveniente e inconveniente de la historiografía para la vida* de 1874, que es parte de su obra *Contemplaciones intempestivas*.

Nietzsche parte aquí por recordar las siguientes palabras de Goethe: “A propósito, me resulta odioso todo aquello que sólo me enseña, sin que acreciente mi actividad o la vivifique inmediatamente” (p.245).¹

Por de pronto reconoce Nietzsche que estas palabras sirven de orientación para desarrollar la cuestión de lo conveniente o inconveniente de los estudios historiográficos para la vida, ya que como dice ese enunciado y título de este escrito, se trata de que esos estudios nos sirvan para la vida, en cierto modo, nos ayuden a vivir mejor.

Y si esta inquietud está planteada en estos términos, esto tiene su justificación en que muy frecuentemente aquellos estudios no tienen tal propósito, sino que suelen estar animados por una erudición que se solaza consigo misma. Escuchemos cómo lo dice Nietzsche:

“Ciertamente necesitamos la historiografía, pero la necesitamos de otro modo que el habitual ocioso la necesita en el jardín del saber, aunque éste mire aristocráticamente hacia abajo nuestras toscas y poco agraciadas necesidades. Esto quiere decir que necesitamos de la historiografía para la vida y para la acción, no para el cómodo retraimiento de la vida y de la acción o para el embellecimiento de la vida que se apetece a sí misma y de la cobarde y mala acción. Sólo en tanto la historiografía le sirva a la vida, queremos nosotros servirle /.../” (ib.).

P 1

Podemos advertir como en lo anterior usamos dos palabras: ‘historia’ e ‘historiografía’. En lo que hemos leído de Nietzsche él mismo usa el término ‘Historie’, que hemos traducido aquí por ‘historiografía’, en tanto se refiere a los estudios y la interpretación de la historia. El término alemán para la historia propiamente tal, la historia de los hechos, es ‘Geschichte’, y en general se cumple que Nietzsche se atiene a esta distinción.

No obstante ello, resulta claro que solemos usar ‘historia’ para referirnos indistintamente a los hechos o a la interpretación de éstos, y esto amerita nuestra atención, por cuanto normalmente encontramos en distintos ámbitos una nítida separación entre los hechos, los fenómenos, las cosas y el estudio, la explicación o la interpretación que se hace de ellos: así en las ciencias, por ejemplo, si decimos ‘bio-logía’, ‘socio-logía’ o ‘psico-logía’ la alusión al ‘logos’ que hay en cada uno de estos términos hace referencia a que se trata de un

¹ Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (De lo conveniente e inconveniente de la historiografía para la vida)*, en: *Unzeitgemässe Betrachtungen (Contemplaciones intempestivas)*, en: *Sämtliche Werke (Obras completas)*, vol. 1, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, München, 1988.

plano del lenguaje, de la explicación de los fenómenos concernientes a la vida, a la sociedad o a nuestra psiquis.

Entonces, podemos preguntarnos: cómo así no se cumple lo mismo con la 'historia', ya que si la distinguimos de lo que hemos llamado más arriba 'historiografía', lo cierto es que la recurrencia a este término es relativamente artificial y en general de escaso uso. De hecho, las facultades y departamentos en los que se estudia la historia se llaman también "Facultad o Departamento de Historia" y no de "Historiografía", y lo mismo se observa en distintos idiomas europeos. La verdad es que el término que citábamos más arriba y que usa Nietzsche para salvar esta situación – 'Historie' – prácticamente nadie lo usa.

P 1

Esto nos deja un poco atónitos y no sabemos a qué se debe. Mas, igualmente propongo aquí un intento de explicación, cual es el siguiente: la historia está en una tal cercanía con lo que podemos llamar el "continuum", el flujo en sí mismo indiferenciado del acontecer humano en el mundo, que por ello mismo se resistirá siempre al análisis que se quiere hacer de ese continuum a través de discontinuidades que lo interrumpen en su libre curso, como conceptos, categorías, explicaciones, interpretaciones, teorías, sistematizaciones. Tal vez podemos hasta cierto punto señalar que el asesinato del Conde de Wallenstein, el general de los inicios de la Guerra de los Treinta Años en el siglo XVII, o que César cruzó el Rubicón constituyen hechos que sucedieron por tales y cuales motivos. Es más, podemos también hasta cierto punto explicar sucesos tan complejos como la Independencia de los países americanos, o el cisma del cristianismo que se produce especialmente con Lutero, y que se vincula de distinta forma con Melanchton, Münzer, Zwingli y Calvino, y que a su vez tiene un anticipo en Huss, mas nuestras explicaciones serán siempre insuficientes. Con Heidegger podemos decir que ellas lo son porque la historia humana es nada más que parte de la historia del ser, esto es, de algo que ante todo nos trasciende, y esto significa que de ello no podemos dar cuenta.

En otras palabras, que el término 'historia' lo usemos indistintamente para referirnos a los hechos como a la interpretación de ellos se debe a que la historia es ese continuum en el que estamos insertos, que nos inunda y nos envuelve y que no podemos traducir en una legalidad.

Dicho al revés: si pudiéramos traducir el acontecer histórico en una legalidad, lo más probable es que casi de inmediato se establecería y oficializaría el término 'historiografía', u otro, para distinguir este plano del discurso de los hechos a los que se refiere.

P 3

Mas, cabe agregar aquí que igualmente cuando hablamos de sociología o de psicología tampoco encontramos que estas ciencias, relativamente recientes en la historia, contengan una legalidad sobre los fenómenos que se investigan en ellas, y sin embargo, en ellas se considera la una clara distinción terminológica entre el discurso y los fenómenos a que éste se refiere. A esto hay que responder que en efecto ello es así, y por ello la diferencia radicaría únicamente en una cuestión de grado. Pero, si bien sopesamos esto, al parecer hay en ello algo más que una cuestión de grado, y es que exclusivamente la historia (me refiero a la historiografía) es ante todo el relato, la narración y que tiene que ser precisamente lo más próxima al acaecer mismo. Sin embargo, es manifiesto que la historiografía no debe limitarse a la mera crónica o una suerte

de catastro de los hechos. Ello a lo más constituye una base, precisamente una base de datos, para el historiador. De este modo pues de lo que se trata en la historiografía es de un intento de aprehensión racional del acontecer que procure en la medida de lo posible dar razones de ese acontecer. Mas, sucede que el historiador se puede dejar llevar excesivamente por este afán racionalizador y traducir lo histórico en esquematizaciones, al fin y al cabo, vacías y estériles.

P 4

Volviendo a Nietzsche, esto es lo que a él ante todo le preocupa, que en definitiva se traduce en el vínculo entre historiografía y vida, que la primera nos sirva para la segunda.

En el Prólogo de su escrito *De lo conveniente e inconveniente de la historiografía para la vida* él parte por constatar cierto estado febril relativo a los estudios históricos como propio de su época, y con arreglo a esta constatación tiene su escrito el carácter de una “contemplación intempestiva”, esto es, extemporánea, fuera de tiempo, de lo que se espera para un tiempo determinado. Tengamos presente que el mencionado escrito es parte de las *Contemplaciones intempestivas*. La palabra ‘intempestiva’ es traducción de la palabra alemana ‘unzeitgemäss’, que también podríamos traducir con otra palabra que ya mencionamos: ‘extemporáneo’. Estableciendo un nexo entre ambas, podríamos decir que lo extemporáneo suele tener el carácter de lo intempestivo, a saber, de lo que por estar fuera de su tiempo, y, en cierto modo, fuera de lugar, irrumpe como algo nuevo e insólito que trastorna las creencias y convicciones, los parámetros establecidos hasta ese momento.

Y el otro aspecto de lo intempestivo que tendría su escrito y que Nietzsche destaca es su condición de sentirse él un pupilo (Zögling) de antiguos tiempos, por de pronto de los griegos y de ser él además un filólogo clásico, y ello precisamente por provenir de experiencias tan extemporáneas. Leamos a este respecto las últimas palabras de su Prólogo:

“porque yo no sabría qué sentido podría tener la filología clásica en nuestro tiempo, a no ser que uno intempestivo – esto es, contra el tiempo y, junto con ello, para actuar en el tiempo y ojalá a favor de un tiempo venidero -” (p. 247).

P 5

Dentro del Ciclo “Filosofía de la historia” continuamos el próximo martes a las 8 y media de la mañana con el tema “De cómo escribimos la historia según Nietzsche”.

“La fiesta del pensamiento”
Realización: Cristóbal Holzapfel
Programa No. 324 para la Radio de la Universidad de Chile
Ciclo: Filosofía de la historia 7
Capítulo: De cómo escribimos la historia según Nietzsche
Audición: martes 25 de junio de 2002 a las 8,30 AM hrs.

Dentro de nuestro actual tema “De cómo escribimos la historia según Nietzsche” destacábamos como a nuestro pensador le interesa por sobre todo el vínculo que la historia tendría con la vida. Por eso el título del escrito en el que nos basamos “De lo conveniente e inconveniente de la historiografía para la vida”.

Con el fin de allegarnos a lo propiamente histórico, llama la atención que una primera aproximación a ello sea el dolor. A ello se llega a partir de una toma de conciencia del pasar que va relegando todo justamente a un pasado. En contraste con ello, nos dice Nietzsche, el ganado que pasta en el potrero es puro presente, sin noción del ayer, del hoy o del mañana, y es propiamente un animal del instante como también del olvido inmediato de cuanto va sucediendo. El animal se esfuma en la niebla y en la noche, y en todo momento es como es, un ente completo. Y así vemos con admiración a los animales estar sumergidos en el instante, y los vemos casi con envidia, como el niño que juega. En este sentido, el animal, como el niño, es a-histórico.

El ser humano, en cambio, recuerda y en cuanto emprende va siempre arrastrando la cadena de sus recuerdos. El pasado lo oprime y dificulta su camino como una carga invisible y oscura. El ser del hombre es un “imperfecto que nunca alcanza la perfección”, en palabras de Nietzsche. Y agrega que la muerte le hace finalmente apercibirse de que su existencia es “una cosa, que vive de negarse, consumirse y contradecirse a sí misma”.

P 1

Si la cadena del pasar que arrastramos con nuestros recuerdos está inevitablemente asociada con el dolor, así el olvido con la felicidad que es posible a partir de un descargarnos del peso que llevamos encima. Y es por este motivo que a su vez si esa cadena de recuerdos nos hace ser históricos, el olvido nos hace ser a-históricos. Nietzsche:

“Pensemos en el ejemplo extremo de aquel hombre que no poseyera la capacidad de olvidar, que estuviera condenado a ver permanentemente un devenir: uno tal no cree más en su propio ser, no cree más en sí mismo, ve todo escurrir apartándose en puntos móviles, perdiéndose en esta corriente del devenir: él, como el discípulo de Heráclito, no se atreverá finalmente a levantar un dedo. A todo actuar le pertenece el olvido: como a la vida de todo lo orgánico no solamente le pertenece la luz, sino también la oscuridad” (p. 250).

HAN

Esto guarda relación con ciertos sujetos, pero también culturas y pueblos, que por disponer de una fuerte capacidad de olvido, y, al mismo tiempo, de la “capacidad plástica” de moldear los sucesos, de “transformar los pasado y extraño”, de “curar heridas”, de “reemplazar lo perdido”. Éstas serían las naturalezas que mejor se instalan en la historia, pero, nótese bien, ello es debido a su capacidad del olvido a-histórica, y, ni más ni menos que ellas son las que llevan el rumbo del mundo.

Por la contraparte, hay otros sujetos que tienden a quedarse enredados en cada cosa, que son incapaces de olvidar nada. Refiriéndose a esa capacidad de olvido, dice Nietzsche:

“Hay hombres que poseen tan poco esa capacidad que se desangran irremediabilmente por una única vivencia, por un único dolor, frecuentemente incluso por una única y tierna injusticia, como por una muy pequeña llaga; del otro lado, hay aquellos que les afectan tan poco los accidentes de la vida, que son más salvajes y atroces e incluso los hechos de su propia maldad que en medio de ello o muy poco después alcanzan un estado de bienestar y una suerte de conciencia serena” (p. 251).

P 2

En razón de las anteriores consideraciones concluye Nietzsche en lo siguiente:

“lo a-histórico y lo histórico es necesario de igual modo para la salud de un sujeto, de un pueblo y de una cultura” (p. 252).

Dimensionemos bien lo que ya comienza a insinuarse en el planteamiento nietzscheano, cual es la siguiente paradoja: que en lo a-histórico, en esa capacidad de olvido, asociada a una capacidad plástica de moldear lo pasado, se anuncia lo que sería lo propiamente histórico. Nietzsche:

“/.../estimaremos la capacidad de sentir, hasta cierto grado a-históricamente, como la más importante y originaria, en tanto en ella está el fundamento sobre el cual recién puede levantarse algo recto, sano y grande, algo verdaderamente humano” (p. 252).

Nietzsche representa este sentir y actuar a-histórico y, en cierto modo, a ciegas respecto de lo pasado como una “nube vaporosa”, y ocurre que la acción que emana de esa nube es la que marca el diapasón de la historia. El siguiente pasaje es clarificador al respecto:

“Es cierto: recién gracias a que el hombre pensando, volviendo a pensar, comparando, distinguiendo, concluyendo, delimita aquel elemento a-histórico, recién gracias a que al interior de aquella nube vaporosa que encierra, surge un brillo de luz claro y refulgente, esto es, recién gracias a la capacidad de utilizar lo pasado para la vida y hacer nuevamente historia de lo ocurrido, se hace el hombre hombre: pero en una sobredimensión de historiografía nunca habría comenzado ni se habría atrevido a comenzar. ¿Dónde se encuentran acciones, que el hombre pueda realizar, sin haberse introducido antes en aquella capa de vapor de lo a-histórico?” (p. 252-253).

P 3

El pensador alemán pone un ejemplo de esto, hablándonos de la pasión, ya sea la de alguien que tiene una pasión por una mujer, por un pensamiento, y por lo agrega más adelante, por una acción, y ésta es una pasión que lo tumba y lo arrastra, y que trastorna todo su mundo. Este hombre es en esa situación ciego para lo que hay detrás y sordo para lo que hay al lado, como si se tratara de un “ruido opaco y sin significación”. Tan atrapado está en su obsesión que únicamente lo que la ocasiona se le presenta colorido, sonoro, brillante y le mantiene ocupados todos sus sentidos. A su vez, todos los juicios de valor que hasta ese momento han regido sobre él son modificados y desvalorizados y se pregunta cómo así hasta el momento él ha sido como el desquiciado de opiniones extrañas. Incluso agrega, refiriéndose a este estado pasional de ser atrapado por algo lo siguiente:

“Es el estado más injusto del mundo, estrecho, desagradecido respecto de lo pasado, ciego respecto de peligros, sordo respecto de advertencias, un pequeño remolino viviente en un mar muerto de noche y olvido: y a pesar de ello es este estado – a-histórico, contra-histórico a todo su través – la cuna de nacimiento no solamente de una acción injusta, sino más bien de cada acción justa; y ningún artista logrará su cuadro, ningún general su victoria, ningún pueblo su libertad, sin haber antes querido un estado a-histórico. Como el que actúa, según la expresión de Goethe, carece siempre de conciencia, así también él carece de saber, él olvida la mayoría de las cosas para hacer lo uno, él es injusto con respecto a lo que queda a sus espaldas y conoce sólo un derecho, el derecho de aquello que debe ser realizado ahora” (p. 254).

Y finalmente se vincula esto con el amor, que es como ese “amor a lo lejano”, como que en relación no a lo cercano, sino a lo lejano deberíamos jugárnosla. En este caso se trata de un amor a la propia acción. Escuchemos:

“Así el que actúa ama infinitamente más su acción que lo que ella merece ser amada; y las mejores acciones ocurren en aquella sobreabundancia del amor, que en cada caso ellas no son merecedoras de este amor, y aunque su valor pueda ser en otra ocasión inconmensurablemente grande” (p. 254).

P 4

Podemos reconocer en lo que hoy hemos analizado una profunda intuición de Nietzsche, cual es que lo histórico, lo que marca el diapasón de la historia proviene de lo a-histórico, a saber de ciertas acciones motivadas por una pasión a espaldas del pasado y de la tradición. Ello es importante desde el momento que significa que lo histórico no puede abarcarlo absolutamente todo, no dejando nada fuera, y ello no en el sentido de que habría acciones, diríamos cotidianas, rutinarias e insignificantes que no tienen ninguna incidencia en la historia, sino de que precisamente lo que consideramos como lo propiamente histórico, marcado por grandes acciones, ello mismo provendría de lo a-histórico.

Mas, nos podemos preguntar acerca de cuáles acciones exactamente caen dentro de esta explicación: probablemente una Marie Curie al descubrir la radioactividad esté en el momento mismo atrapada en la pasión de ese descubrimiento en gestación, y en ello de espaldas a la tradición, mas ¿acaso también Lutero clavando sus demandas en la catedral de Wittemberg?

P 5

Dentro del Ciclo “Filosofía de la historia” continuamos el próximo martes a las 8 y media de la mañana con el tema “De cómo escribimos la historia según Nietzsche”.

“La fiesta del pensamiento”
Realización: Cristóbal Holzapfel
Programa No. 325 para la Radio de la Universidad de Chile
Ciclo: Filosofía de la historia 8
Capítulo: De cómo escribimos la historia según Nietzsche
Audición: martes 2 de julio de 2002 a las 8,30 AM hrs.

Examinando el escrito de Nietzsche “De lo conveniente e inconveniente de la historiografía para la vida”, y en concordancia con este título, hemos observado como Nietzsche justifica los estudios historiográficos en la medida en que sirven para la vida. En este contexto debe entenderse el siguiente planteamiento del pensador:

“La historia pensada como historia y convertida en soberana, sería como una conclusión-de-la-vida y una rendición de cuentas para la humanidad. La formación histórica es sólo algo sanador y prometedor-de-futuro cuando más bien es lo que sigue a una corriente vital nueva y fuerte, por ejemplo, a una cultura en gestación, esto es, sólo entonces cuando está dominada y dirigida por una fuerza superior y no que ella misma domine y guíe” (p. 257).

Veíamos a su vez como una de las intuiciones fuertes de Nietzsche es como lo histórico, que tiene que ver con la retención del pasar, tiene su origen en lo a-histórico, en el sentido de una fuerza opuesta, de espaldas al pasado, apasionada por una obra de arte, por una victoria, o por un pensamiento.

Mas, al final planteábamos una legítima duda al respecto, en el sentido de que probablemente una Marie Curie ha estado de espaldas a la tradición y apasionada bajo la obsesión de la energía que emana de determinados materiales, para así llegar a descubrir que el radio es activo, a lo que, junto con su marido Pierre llamaron “radioactividad”. Pero, preguntábamos si acaso podríamos también decir de un Martín Lutero que al clavar sus 95 demandas, principalmente en torno a las indulgencias papales en las puertas de la catedral de Wittemberg estaría en ese mismísimo acto de espaldas a una tradición, y probablemente a una tradición milenaria, a la historia completa de la Iglesia. Es probable que no.

P 1

Entonces ¿cómo justificar el planteamiento de Nietzsche, si acaso tiene efectivamente una justificación? La cuestión es si acaso no sucede justamente en la historia la acción deliberadamente histórica, de la cual sus actores están perfectamente conscientes de que su gesta tendrá trascendencia histórica. Y, cabe agregar que desde luego esto cabe sostenerlo de aquellos protagonistas que ya han ingresado en la historia, que ya saben que los historiadores de su momento ya escriben su historia, y esto es lo que ocurriría con tantos emperadores, papas, reyes y generales.

Las anteriores consideraciones nos llevan a apartarnos del planteamiento algo extremo de Nietzsche, vale decir, no se cumpliría que lo histórico proviene así simplemente de lo a-histórico. Si nos detenemos a desmenuzar esto, cabe decir que, al parecer, ello se cumple en parte, por de pronto en todas aquellas ocupaciones que indirectamente inciden en la historia, como lo que tiene que ver con un Newton con su descubrimiento de la gravitación universal o un Leonardo y su Gioconda, e incluso también en el caso de una Juana de Arco y su tragedia, mas en el terreno político propiamente tal, en lo que tiene que ver con la configuración de las estructuras

de poder y cómo éstas se van modificando, adoptando nuevas constelaciones, al parecer lo que un Nietzsche entiende por “a-histórico”, como precediendo a lo histórico, no tiene lugar. Probablemente un César está perfectamente consciente de la trascendencia histórica de cruzar el Rubicón, acercándose con ello ya definitivamente a Roma, enfrentando de este modo en particular al Senado que está en su contra. Y lo mismo un Napoleón con su huida de la isla de Elba, su desembarco en el continente y su retoma del poder en París.

P 2

Ahora bien, a un pensador, y sobre todo a un pensador de la envergadura de Nietzsche, no se le puede contradecir con algo en definitiva bastante obvio. Esto quiere decir que el planteamiento de Nietzsche de que lo histórico, apegado al pasado y la tradición, proviene de lo a-histórico, de espaldas a la tradición, seguramente tiene una justificación incluso para aquellos protagonistas que deliberadamente saben de la trascendencia histórica de sus actos. Y esto tiene que ver con el concepto de fuerza de Nietzsche, ya que en definitiva se trata de una fuerza a-histórica capaz de determinar lo que será la historia. Pues bien, una fuerza es tal sobre todo por su proyección futura, vale decir, por los efectos que ella produce, y si bien, pueden haber causas (pasadas) que la provocan, sin embargo, la fuerza es tal por su capacidad de hacer y de orientar el futuro.

Esto quiere decir nada menos que lo siguiente: que lo que le preocupa a un César al cruzar el Rubicón o a un Lutero al clavar sus demandas no es lo que hay hacia atrás, una suerte de causas que han suscitado estos actos, sino las proyecciones actuales y futuras que habrán de tener. Y como ellos saben de esas proyecciones, esto los hace ser agentes deliberadamente históricos, que saben de antemano de su puesto en la historia, sin restarles este saber un ápice a la trascendencia efectivamente histórica de su proceder y accionar.

Y aunque se trate de un Napoleón que más encima intenta emular o aun superar la hazaña de Alejandro Magno, en el momento mismo de la batalla de Austerlitz él está tan imbuido de la trascendencia de lo que allí se está librando que le importa por sobre todo en vistas de sus proyecciones actuales y futuras.

Si bien nos fijamos en lo dicho hasta aquí, ello nos arroja dos posibilidades de concebir lo histórico: por una parte una historia en la cual es el pasado el que marca el rumbo del futuro, y otra en la que es la proyección futura la que nos lleva no solamente a moldear el presente y sus necesidades apremiantes, sino incluso moldear lo que fue, el pasado, y los que hasta ahora eran venerados como héroes y que probablemente ya no lo serán más y caerán como los monumentos de las plazas y serán arrastrados fuera de la ciudad. Como dice Walter Benjamín, el presente puede convertir en enemigos del pasado los que alguna vez se presentaron como amigos.

P 3

Sobre la base de esta preocupación en torno a la relación entre historia y vida, que, ya veíamos, tiene que ver a su vez con la distinción entre lo histórico y lo a-histórico, como que esto último se liga con la vida, y la cuestión es entonces como lo a-histórico debe insuflar la historia.

A partir de este vínculo entre vida e historia Nietzsche propone además una clasificación asaz esclarecedora: la historiografía monumentalista, la anticuaria y la crítica (cfr. p. 258). Y en este mismo orden él describe cada uno de estos estilos de hacer la historiografía en los siguientes términos:

“De una triple manera le pertenece la historiografía a los vivos: ella le pertenece como el que actúa y anhela /estilo monumentalista/; como el que guarda y venera /estilo anticuario/; como el que sufre y necesita de la liberación /estilo crítico/” (ib.).

Como adelanto a lo que seguiremos desarrollando en nuestras próximas reuniones, podemos decir que en el estilo monumentalista nos inspiramos en los grandes acontecimientos y hazañas; en el anticuario estamos sobre todo apegados a la conservación de la venerable tradición; y en el estilo crítico hacemos pasar por el cedazo lo acontecido para proyectarnos sobre todo al futuro.

Respecto del estilo monumentalista leemos lo siguiente:

“Que los grandes momentos en la lucha de los sujetos configuran una cadena, que en ello se ata un carácter elevado de la humanidad a través de milenios, que para mí lo más elevado de un tal momento ha tiempo ocurrido todavía se mantiene vivo, claro y grande – éste es el pensamiento fundamental en la fe en la humanidad, que se expresa en la exigencia de una historiografía monumentalista” (p. 259).

P 4

En lo que sigue parece que Nietzsche tuviera presente no solamente la historiografía, sino la propia historia y sobre ello aplica su clasificación entre lo monumental, anticuario y crítico. Pero, más que nada lo que se destaca en el siguiente pasaje es de cómo lo grande no está simplemente ahí, sino que llega a ser grande a través de un arduo proceso y lucha:

“Justamente empero que en esta exigencia de que lo grande sea eterno se enciende la más terrible lucha. Porque todo lo otro que todavía vive grita no. Lo monumental no debe surgir – ésta es la contra-profecía –” (p. 259).

Y se trata de que el común de los mortales está simplemente empeñado en vivir a como de lugar, en sobrevivir, mientras que los hombres que se inscriben en la historia monumentalista miran hacia abajo con desdén a todos los que se afanan nada más que en poseer las cosas de este mundo.

“A través de los cerebros de unos animales asustados y de corta vida, que siempre aparecen para satisfacer las mismas necesidades y que con esfuerzo se defienden por un tiempo de la descomposición. Porque ellos quieren solamente una cosa: vivir a todo precio. ¡Quién entre ellos podría suponer aquella difícil carrera-de-antorcha de la historia monumental, sólo a través de la cual perdura lo grande!” (p. 259).

P 5

Dentro del Ciclo “Filosofía de la historia” continuamos el próximo martes a las 8 y media de la mañana con el tema “De cómo escribimos la historia según Nietzsche”.

“La fiesta del pensamiento”
Realización: Cristóbal Holzapfel
Programa No. 326 para la Radio de la Universidad de Chile
Ciclo: Filosofía de la historia 9
Capítulo: De cómo escribimos la historia según Nietzsche
Audición: martes 9 de julio de 2002 a las 8,30 AM hrs.

Dentro del tema que desarrollamos actualmente “De cómo escribimos la historia según Nietzsche” nuestro pensador plantea tres modos de enfocar esto:

“De una triple manera le pertenece la historiografía a los vivos: ella le pertenece como el que actúa y anhela /estilo monumentalista/; como el que guarda y venera /estilo anticuario/; como el que sufre y necesita de la liberación /estilo crítico/” (p. 258).

En lo que ya hemos analizado al respecto hemos procurado establecer una distinción entre lo que Nietzsche llama ‘Historie’ y ello lo hemos entendido como ‘historiografía’, y ‘Gechichte’, la ‘historia’ propiamente tal. Pero el texto de Nietzsche “De lo conveniente e inconveniente de la historiografía para la vida” nos va enseñando que no hay en esto una separación rigurosa: me refiero a la separación entre historia e historiografía.

En el título recién citado “De lo conveniente e inconveniente de la historiografía para la vida” probablemente debemos traducir el término ‘Historie’ como ‘historiografía’, pero ya cuando atendemos a la clasificación entre aquellos modos de lo monumentalista, lo anticuario y lo crítico, advertimos que Nietzsche no se está limitando a estilos de escribir la historia, sino que incluye a la historia misma, la historia de los hechos.

Podríamos decir que se trata de un servicio a la vida tanto en lo relativo al modo como vivimos la historia, como a la historiografía, el relato e interpretación que hacemos de aquello.

P 1

Es así como en el estilo monumentalista nos orientamos según lo grande que nos inspira y nos empuja: aquí no interesa el quedarse pegado en las necesidades y su satisfacción, sino que actuar, probablemente creando a partir de ello nuevas necesidades. En concordancia con ello, leemos:

“Cuando el hombre corriente toma este espacio de tiempo de una manera tan sombríamente seria y deseable, han sabido aquellos en su camino a la inmortalidad y a la historia monumental llevar esto a una risa olímpica o al menos a un sarcasmo sublime; frecuentemente entraron a su tumba con ironía – ¡porque qué es lo que había que enterrar de ellos! -. Tan sólo lo que los había oprimido como escoria, inmundicia, vanidad, animalidad y aquello que ahora pasa al olvido, después de que ya hacía tiempo había sido entregado al menosprecio. Pero una cosa vivirá, el monograma de su más propia esencia, una obra, una acción, una rara iluminación, una creación: vivirá porque ninguna posteridad podría carecer de ello. En esta forma, la más esclarecida, la fama es algo más que el bocado más exquisito de nuestro amor propio, como Schopenhauer lo ha llamado; es la fe en nuestra co-pertenencia y en la continuidad de lo grande de todos los tiempos, es una protesta contra la mudanza de las generaciones y la transitoriedad” (p. 260).

P 2

Es cierto que esta monumentalidad nos puede llevar al malentendido tan habitual de identificarla unilateralmente con todo lo que tiene nombre y nombradía, y ello de acuerdo a las estimaciones siempre limitadas de cada época. De ello suele resultar una historiografía en la que tan sólo se hace un relato de príncipes, arzobispos y generales. En este sentido lo monumental está en dependencia de lo que se aquilata como lo grande.

Heidegger, interpretando a Nietzsche, hace alusión al sentido de lo grande en los siguientes términos:

"Lo grande tiene grandeza porque - y en tanto que - siempre tiene sobre sí algo más. Este poder-tener-sobre-sí algo más grande es el misterio de lo grande. Lo pequeño no puede tal cosa, aunque se tenga adecuadamente en cuenta, del modo más directo y cómodo, la amplísima distancia que lo separa de lo grande. Pero lo pequeño se quiere a sí mismo, es decir, precisamente ser pequeño y su misterio no es un misterio, sino un truco y molesta astucia que empequeñece y sospecha de todo lo que no es igual a ella y, de ese modo, lo hace igual a sí".²

Éstas son, a mi juicio, unas palabras extraordinariamente esclarecedoras que nos permiten reparar en lo qué queremos verdaderamente decir cuando decimos que algo es grande, y esto en el sentido de que se caracteriza por un inconformismo consustancial: lo grande anhela lo más grande aún.

Si nos detenemos un momento a considerar esto, nos damos cuenta de que normalmente es al revés, y sucede entonces que nos confundimos en la percepción de lo que llamamos grande, porque lo vemos como aquello a lo que ya nada le falta, y que por lo tanto ya tan sólo le basta con estar ahí detenido, sin necesidad de un ulterior crecimiento.

Pues bien, eso sería lo pequeño, en buenas cuentas, lo que parece grande y nos lleva a engañarnos, pero que en el fondo es pequeño, porque cree que con lo que ya es, es suficiente.

Y agreguemos aquí que esta concepción de lo grande calza perfectamente con lo que Nietzsche habrá de definir como voluntad de poder, ya que esta voluntad, que nos determina esencialmente es siempre "voluntad de un plus", "voluntad de un más".

P 3

Pero, el punto más relevante que destaca Nietzsche aquí del sentido de la historia monumental, la historia en la que sale a la luz lo grande, es su carácter ejemplar y altamente motivador. Escuchemos:

"¿De qué modo le sirve a los presentes la contemplación monumentalista del pasado, la ocupación con lo clásico y extraño de otrora? Él colige de aquello que lo grande, que alguna vez estuvo allí, en todo caso una vez fue p o s i b l e y es por eso que otra vez sería también posible; él sigue entonces con más ánimo su camino, porque ahora queda fuera de lugar la

² Heidegger, Hölderlins *Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, Edit. Vittorio Klostermann, Frankfurt en el Maino, "Germanien", p. 146. Edic. cast.: Traducción al castellano, notas, y estudio preliminar del Himno "Germania" de Friedrich Hölderlin, Tesis para optar al Grado de Magister en Filosofía, Mención Metafísica de Carolina Merino R., Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, Stgo. 1996, p. 134.

duda que lo ataca en horas de debilidad, si acaso él no querrá lo imposible” (p. 260).

Y aquí da Nietzsche con una idea de enorme relevancia, y que es la siguiente: como en la relación causa-efecto éste último suele sobredimensionarse. Probablemente en la naturaleza no encontremos nada de este tipo, pero sí en el orden humano, y por cierto en la historia. En el campo psicológico, probablemente lo que le ocurre a la histérica (que, sabido es, corresponde a una enfermedad que puede afectar a la mujer), guarda relación con esto, vale decir, que suscitándose una causa relativamente nimia respecto de algo, supongamos que alguien no haya prestado suficiente atención a lo que ella está exhibiendo, puede tal vez romper en llanto.

En el campo económico a veces mínimos anuncios de una posible alteración del orden pueden ocasionar gigantescas fluctuaciones en la bolsa de valores.

P 4

Y en la historia está claro que sucede lo mismo, mas es particularmente algo que atañe a la historia monumental. Ello se debe a la sujeción que hay en ella con la constitución de un hecho en un ejemplo, que se constituye entonces en un acontecimiento o una hazaña que será recordada permanentemente. En cierto modo, por lo mismo, la historia monumental vive de esta sobredimensión del efecto, o como también lo formula Nietzsche: de la constitución de un “ejemplo en sí”. Teniendo en cuenta estos ejemplos de carácter icónico para que futuras generaciones los emulen, dice Nietzsche de la historia monumental:

“/.../ siempre ella disminuirá la diferencia de los motivos y ocasiones para proponer los efectos a costa de las causas de manera monumental, esto es, ejemplar y dignos de emulación: de tal modo que podríamos llamar a los efectos, cuando los vemos con independencia de las causas, sin ninguna exageración, como una colección de “efectos en sí”, como acontecimientos que tendrán efecto en todos los tiempos. Lo que se celebra en fiestas populares, en conmemoraciones religiosas o bélicas, es propiamente un tal “efecto en sí”: éste es el que no deja dormir a los avaros, el que les cuelga como un amuleto a los emprendedores /.../” (p. 262).

Y ya como un anticipo de lo que sería el sentido crítico de la historiografía (y hasta cierto punto de la historia misma), nos recuerda aquí Nietzsche, distanciándose con ello de la historia monumentalista, que nunca los acontecimientos se repiten, que no se cumple lo que proponen los pitagóricos: que, de acuerdo a iguales constelaciones estelares en la tierra acaecería también lo mismo; por el contrario, no sucede que César sea asesinado varias veces, ni que Colón descubra América en distintas ocasiones (cfr. P. 261).

P 5

Dentro del Ciclo “Filosofía de la historia” continuamos el próximo martes a las 8 y media de la mañana con el tema “De cómo escribimos la historia según Nietzsche”.

“La fiesta del pensamiento”
Realización: Cristóbal Holzapfel
Programa No. 327 para la Radio de la Universidad de Chile
Ciclo: Filosofía de la historia 10
Capítulo: De cómo escribimos la historia según Nietzsche
Audición: martes 16 de julio de 2002 a las 8,30 AM hrs.

Dentro de sus análisis de un estilo de hacer la historiografía, cual es el monumentalista, Nietzsche propone un concepto muy sugerente: el “efecto en sí”. Por medio de éste alude a ciertos efectos y consecuencias que se dan en la historia que se magnifican hasta tal punto que se independizan de las causas que los produjeron. Vistas las cosas de este modo, cabe decir que la historia está repleta de estos “efectos en sí”, mas en particular, la historia monumentalista. Tomando un ejemplo casi al azar, pensemos en aquella guerra entre Honduras y El Salvador que se desata a partir de la controversia suscitada por un partido de football.

Al tratar sobre esta historia monumentalista, Nietzsche tiene en cuenta por sobre todo lo que se constituye del pasado en algo ejemplar, así por ejemplo, distintos hechos heroicos. Atendiendo a ello, cabe reconocer que la historia vive de este tipo de referencias tomadas del pasado y que el hombre, al parecer, las necesita. Pero, al mismo tiempo sucede que este estilo de hacer la historiografía trae como consecuencia una construcción imaginaria que hacemos de ella. Escuchemos a Nietzsche reflexionar acerca de esto:

“Mientras esté el alma de la escritura histórica en los grandes impulsos que alguien poderoso extrae de ella, mientras se describa el pasado como digno de imitación, como imitable y como posible una segunda vez, está en todo caso en el peligro, de desplazar algo, de resignificarlo como bello y de haberlo alimentado con una libre imaginación; es más, hay tiempos en los que no se puede distinguir entre un pasado monumentalista y una ficción mítica: porque de un mundo se pueden extraer los mismos impulsos que del otro” (p. 262).

P 1

Como junto con la historia monumentalista hay otros estilos, como el anticuario y el crítico, Nietzsche se preocupa de destacar que no hay que limitarse a ninguno de ellos, y por ello corresponde asumir a todos en su conjunto. Nietzsche:

“Si rige entonces la contemplación monumentalista del pasado sobre los otros tipos de contemplación, quiero decir, sobre la anticuaria y la crítica, así sufre daños el propio pasado: grandes partes de él son olvidadas, menospreciadas, y se disipan como una marea gris e ininterrumpida, y sólo algunos facta adornados se destacan como islas: sobre raras personas, que recién se hacen visibles, se ofrece a la vista algo no natural y milagroso, como la cintura áurea que los discípulos de Pitágoras pretendían ver en su maestro” (p. 262).

Y la cuestión es no solamente algo que concierne a construcciones imaginarias de acontecimientos o de personas del pasado que muchas veces utilizan los estadistas, grupos o partidos políticos para justificar ciertas decisiones, y por cierto también para recibir apoyo por ellas, sino que no faltan los fanáticos que emprenden acciones criminales inspirados en esos “efectos en sí”. Escuchemos:

“La contemplación monumentalista confunde con analogías: ella atrae con similitudes seductoras a los valientes a la osadía, a los entusiastas al fanatismo, y piénsese en esta historia en la manos y cabezas de egoístas diestros y de unos malévolos febriles, así se destruyen reinos, se matan príncipes, se promueven guerras y revoluciones y el número de los “efectos en sí”, esto es, los efectos sin causas suficientes se multiplican de nuevo”

P 2

Mas, lo que prima en el análisis nietzscheano de los distintos estilos – monumentalista, anticuario y crítico – es, como hemos ya destacado, que sean útiles para la vida, y el asunto es que efectivamente, dentro de su ámbito estricto, cada uno puede serlo. De este modo, de lo que se trata es de la justificación de cada uno de ellos, aunque podamos advertir la inclinación del filósofo hacia el estilo crítico. Dice Nietzsche:

“Cada uno de los tres tipos de historiografía, que hay, está en su derecho solamente en un terreno y bajo un clima: en cualquier otro crece como mala hierba aniquiladora. Cuando el hombre que quiere hacer lo grande, necesita de lo pasado, así él lo domina por medio de la historia monumentalista; el que, por el contrario, quiere permanecer en lo acostumbrado y en lo venerado desde antiguo, así cultiva lo pasado como un historiador anticuario; y sólo aquél al que le oprime el pecho una necesidad presente y a cualquier precio quiere desembarazarse de la carga, le es menester una crítica, enjuiciadora y condenadora historiográfica. Del trasplante irreflexivo de los brotes proviene algo de lo malo: el crítico sin necesidad, el anticuario sin piedad, el conoedor de lo grande sin él ser capaz de lo grande son unos cuantos brotes lanzados a la mala hierba, desarraigados del suelo maternal y por ello brotes degenerados” (p. 264-265).

P 1

Como nos damos cuenta, resalta aquí también el principal criterio en el que se apoya Nietzsche en su análisis de los estilos historiográficos, cual es el de servir a la vida. Y respecto de ello, hay además una tácita jerarquía que aquí se plantea, la cual no sería de un estilo historiográfico sobre los otros, sino más radicalmente del hacer la historia, y más precisamente, de quienes hacen la historia sobre los historiadores.

Veamos a continuación como Heidegger reflexiona sobre el mismo punto en una de sus obras sobre el poeta Hölderlin. Esto ya de por sí es decidir, porque se trata de la historia, pero la historia vinculada con un poeta que la gesta. Esto significa que no estamos hablando aquí de lo que ha tenido un privilegio injustificado en la historiografía, como que la historia la harían casi exclusivamente los personajes que ya hemos nombrado: príncipes, arzobispos y generales. Leemos en *El Himno de Hölderlin “Conmemoración”*:

“La historia se abre únicamente a la historia. Sólo el poeta mismo, fundador de la historia, deja entrever lo que la poesía es y quizás debe ser. Sólo el pensador fundador de la historia trae a la palabra a los pensadores sidos. Sólo los constructores en la construcción de la historia enseñan los pasadizos. La historiografía, que cojea detrás, ella y la vanidad que hacen que se levante una erudición gigantesca, a lo más nos conducen hasta el punto de confundir el sentido para la historia”.³

³ Heidegger, *Hölderlins Hymne “Andenken”*, en: *Gesamtausgabe*, vol. 52, Edit. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982, p. 3-4.

Esta consideración solemos olvidarla: que en verdad se requiere un talento tan distinto para hacer la historia que para escribirla, y que además si no hay lo primero, lo segundo no tiene sentido. En otras palabras, son los actores de la historia los que le dan tema y trabajo al historiador.

P 4

El segundo estilo historiográfico que analiza Nietzsche, como ya hemos anunciado, es el anticuario. En él la preocupación fundamental es la conservación de la venerable tradición, lo que lo aproxima al conservadurismo, incluso en términos de una actitud existencial. Sin duda alguna, aquí abundan los historiadores que han encontrado en este estilo su playa, en la que se pueden tender y estirar para siempre. Escuchemos al así llamado “filósofo del martillo”:

“La historiografía le pertenece, en segundo lugar, al que resguarda y venera, a aquél que mira hacia atrás con lealtad y amor de dónde él viene, en qué circunstancias él ha llegado a ser; por medio de esta piedad lleva consigo al mismo tiempo el agradecimiento por su existencia. En la medida en que cuida con mano delicada lo que desde antiguo pervive, quiere conservar las condiciones, bajo las cuales ha surgido, para aquellos que vendrán después de él – y, de este modo, él le sirve a la vida” (p. 265).

Este estilo anticuario hace recordar el dicho de que “todo tiempo pasado fue mejor”, ¿pero serán así las cosas o este dicho, es nada más que eso, un decir, un parecer, un opinar, que, al fin y al cabo, es arbitrario? Indudablemente algo de eso hay. Pero, más de fondo, diría que se trata de una idealización, y por lo tanto es más que probable que, justo al revés, el tiempo pasado no ha sido mejor, o lo ha sido en algunos aspectos y en otros no, y el asunto se traduce entonces en el balance que hacemos de ello en términos de pro y contra.

Mas, relativamente a esto hay otro punto que destacar y que es el que se refiere a lo que sería una inevitable idealización del pasado, y que habría que precisar, tiene un carácter activo en el sentido de una construcción ideal. En efecto, al parecer los hombres y las sociedades requieren de esta construcción, para lo cual cuentan con la tarea de los historiadores. Probablemente esa construcción parte por una proyección de sentido que se arroja sobre el océano del acontecer histórico, procurando explicarlo y, hasta cierto punto, justificarlo.

Atendiendo a los alcances del estilo anticuario, así como los hemos comenzado a analizar aquí, podemos decir que Nietzsche pone, respecto de ello, el dedo en la llaga, ya que la historiografía, tiende a ser concebida de este modo.

P 5

Dentro del Ciclo “Filosofía de la historia” continuamos el próximo martes a las 8 y media de la mañana con el tema “De cómo escribimos la historia según Nietzsche”.

“La fiesta del pensamiento”
Realización: Cristóbal Holzapfel
Programa No. 328 para la Radio de la Universidad de Chile
Ciclo: Filosofía de la historia 11
Capítulo: De cómo escribimos la historia según Nietzsche
Audición: martes 23 de julio de 2002 a las 8,30 AM hrs.

Estamos analizando el estilo de escribir la historia que Nietzsche describe como “anticuario”; en él se trata de la conservación de la venerable tradición. Aquí el historiador enfrenta la historia encontrando en ella el paradigma y la clave para el presente y el futuro. Por ello relacionábamos este estilo anticuario con el dicho de que *todo tiempo pasado fue mejor*.

El estilo anticuario llega incluso a transformar todo lo pequeño, lo limitado, lo podrido y obsoleto en algo digno e intocable. En este sentido este estilo es tan distinto y opuesto al estilo monumentalista, en el que se elevan ciertos acontecimientos del pasado a la condición de algo ejemplar y paradigmático para que oriente a todas las actuales y futuras generaciones. En este último pues no hay un quedarse ni solazarse en el pasado. De él quedan únicamente algunos acontecimientos, ciertos momentos fundacionales, ciertos héroes respecto de los cuales normalmente se hace una gigantesca construcción ficticia para que nos orienten; lo demás se olvida. Refiriéndose a este historiador anticuario, dice Nietzsche:

“La historia de su ciudad pasa a ser la historia de sí mismo; él entiende la muralla, la puerta de la ciudad con torreón, la ordenanza municipal, la fiesta popular como un diario de vida desdibujado de su juventud y se encuentra reflejado a sí mismo en todo esto, su fuerza, su aplicación, su placer, su juicio, su estulticia y su insustancialidad. Aquí se puede vivir, se dice a sí mismo, aquí se habrá de dejar vivir, porque somos persistentes y nada nos quiebra de la noche a la mañana. Así mira él con este “nosotros” más allá de la vida individual pasajera y sorprendente y se siente a sí mismo como el espíritu de la casa, de la especie y de la ciudad” (p. 265).

P 1

El estilo anticuario promueve pues la convicción de que en lo propio está lo bueno, y aun lo mejor, que no es necesario salir a buscar fuera, en otras latitudes, en otros países. Ese espíritu aventurero y cosmopolita es demasiado arriesgado y se corre además el peligro del extravío, al apartarse de su propio origen, de lo oriundo y autóctono. En relación con otras culturas todo se vuelve relativo y arbitrario; por lo mismo, lo sólido, lo seguro y la verdad estarían en lo propio.

Y, como observamos una vez más, al hablar aquí Nietzsche de estilos de escribir la historia (Historie), sus pensamientos nos llevan a advertir de que al parecer hay una referencia no solamente a la escritura de la historia, a la historiografía, sino a la historia misma, a la materia de esa historiografía, a las personas concretas y su actitud de cara a los hechos y circunstancias de su entorno. No se trata pues únicamente de que los historiadores puedan ser anticuarios o monumentalistas, sino las personas mismas.

Teniendo en cuenta lo contrapuesto al cosmopolitismo, dice Nietzsche:

“La sensación contraria, el bienestar del árbol con sus raíces, la felicidad de saberse no del todo arbitrario y casual, sino de haber crecido desde un pasado como heredero, como brote y fruto, y por ello estar disculpado por su

existencia, e incluso, justificado – esto es lo que ahora se describe con amor como el sentido historiográfico auténtico” (p. 266-267).

P 2

Además el estilo anticuario es, como ningún otro, proclive a quedarse en un mero saber del pasado. Esto se debe a que está tan sumergido en él y en una actitud de admiración que lo que importa aquí no es la innovación, sino saber lo más acabadamente posible acerca del pasado con el fin de contribuir a seguir reproduciéndolo en el presente. Nos damos cuenta así como, de acuerdo a lo que recién leíamos, la historiografía, tal como se la practica, tiende a ceñirse especialmente al estilo anticuario.

El ejemplo del árbol es en este contexto nuevamente ilustrador, puesto que precisamente él no puede saber lo suficiente de sus raíces, porque no las ve, y, sin embargo, él sí las puede sentir. Y la cuestión decisiva está en que en verdad lo que importa no es tanto saber precisamente acerca de estas raíces, sino de colegir lo fuertes que deben ser ellas, al contemplar la fuerza de las ramas, como por último, al contemplar el resto de los árboles en el bosque, así como podemos contemplar nuestros propios logros y los logros de mis conciudadanos, como para advertir lo fuertes que deben ser las raíces históricas de mi pueblo, de mi nación. Escuchemos como lo dice nuestro autor:

“El árbol siente más sus raíces que lo que él las pudiera ver: este sentimiento empero mide su grandeza en atención a la grandeza y la fuerza de sus ramas visibles. Puede que el árbol se equivoque en ello; pero, ¿cómo va a estar en un error relativamente a todo el bosque en su derredor!, del cual él solamente sabe y siente lo que a él mismo lo oprime o lo ayuda – y nada más que esto” (p. 267).

P 3

Y este saber prolífico del estilo anticuario viene a ser más encima estrecho. Nietzsche:

“El estilo anticuario de un hombre, de una comunidad ciudadana, de todo un pueblo tiene siempre un campo visual muy limitado; de la mayor parte de las cosas no se toma nota, y lo que poco que se ve, se ve muy de cerca y aislado; él no lo puede medir y por eso toma todo como igualmente importante y cada cosa individual como muy importante” (p. 267). HAN

El problema que esta cuasi supresión de toda jerarquía reviste es el de la desconsideración de un suficiente reconocimiento y aprecio de lo nuevo, y por lo tanto, el de una negativa frente a ello. En este sentido, continúa el pensador diciendo:

“Aquí está siempre el peligro al acecho de que finalmente se toma como igualmente digno de aprecio todo lo viejo y pasado, que alcanza a entrar en el campo visual, y todo lo que enfrenta a esto viejo sin respeto, a saber, lo nuevo y en desarrollo, es rechazado y atacado” (p. 267).

Y volviendo a la metáfora del árbol, que simboliza aquí la historia, concluye nuestro pensador sosteniendo que:

“Cuando el sentido de un pueblo se anquilosa de tal manera, cuando la historiografía le sirve así a la vida pasada que entierra la continuidad de la vida y precisamente de la vida elevada, cuando el sentido historiográfico no conserva más la vida, sino que la momifica: así muere el árbol de manera no natural desde la copa hacia la raíz – y finalmente sucumbe hasta la raíz misma –. La historiografía anticuaría degenera en el momento mismo en el que ya no anima y entusiasma el presente” (p. 268).

P 4

Y, entiéndase bien, esto ocurre cuando lo que prima es un coleccionismo y un amontonamiento de datos de todo lo pasado sin tregua. El estilo anticuario se maneja únicamente en términos de conservar, y como veíamos recién, de momificar la vida y no de generarla.

A su vez, hay que destacar que lo que tiene muy especialmente en cuenta Nietzsche en estas páginas es el modo apropiado de instalarse el hombre en la historia y de escribir la historia, la historiografía. Y como historia e historiografía deben estar a favor de la vida y de su crecimiento, el pensador centra su atención en el actor histórico, el que actúa y hace la historia.

En este sentido, si al anticuario lo caracteriza la piedad con todo lo ocurrido, que lo lleva incluso a dignificarlo, aunque en ello haya mucha podredumbre, en contraposición con ello, el actor histórico, tal como lo observa e imagina Nietzsche, se caracteriza por una falta de piedad, lo que nos lleva a recordar aquel dicho en nuestra lengua de que *para hacer tortillas hay que romper los huevos*. Nietzsche cita algo parecido, que es de Goethe, en este escrito de 1874 que examinamos aquí *De lo conveniente e inconveniente de la historiografía para la vida*: que el que actúa carece siempre de conciencia.

P 5

Dentro del Ciclo "Filosofía de la historia" continuamos el próximo sábado a la una y media de la tarde, programa que se retransmite el domingo a las cinco de la tarde, con el tema "De cómo escribimos la historia según Nietzsche".

“La fiesta del pensamiento”

Realización: Cristóbal Holzapfel

Programa No. 329 para la Radio de la 12

Capítulo: De cómo escribimos la historia según Nietzsche

Audición: sábado 3 de agosto a las 13,30 hrs. **Universidad de Chile**

Ciclo: Filosofía de la historia

y domingo 4 de agosto de 2002 a las 17 hrs.

En su escrito *De lo conveniente e inconveniente de los estudios históricos para la vida* Nietzsche distingue entre tres estilos de llevar a cabo estos estudios, de hacer historiografía:

1.El estilo monumentalista, en el que nos orientamos por los grandes hechos y acontecimientos, haciendo relativamente a ello una gran construcción, no desprovista de ficción, la cual a su vez frecuentemente es utilizada y acomodada para intereses particulares de las regencias y gobiernos de turno.

2.El estilo anticuario que se propone como misión conservar, y Nietzsche agrega, momificar el pasado, al mismo tiempo que todo lo desviado, todo el desvarío, lo errado, lo sucio, lo podrido que pueda haber habido en él, suele transmutarlo y dignificarlo. Y este estilo tiende además a ser minimalista debido a cierta obsesión en dar cuenta de los mínimos detalles, razón por la cual se pierde aquí la jerarquía a tal punto que todo parece igualmente importante. El mencionado minimalismo se puede vincular asimismo con cierto aislacionismo que caracteriza al estilo anticuario, en cuanto a que suele tratarse en él de la historia de mi ciudad, de mi barrio o hasta del club o de mi colegio que aparece como un todo autosuficiente, como si ahí estuviera la verdad y todo posible sentido de la existencia tuviera que hacerse realidad allí, porque, al fin y al cabo, ya lo han hecho las generaciones pasadas, y la justificación de mi hacer tendría que consistir únicamente en intentar emular lo ya realizado y alcanzado.

3.Y ahora comenzamos a desarrollar lo concerniente al tercer estilo, llamado por Nietzsche ‘crítico’. Dice él respecto de éste y del hombre que se rige por él:

“Él debe tener la fuerza y aplicarla cada cierto tiempo de romper con un pasado y disolverlo para poder vivir: esto lo alcanza a través de traerlo al estrado, de inquirirlo minuciosamente, y finalmente condenarlo; cada tiempo pasado vale pues como para condenarlo – porque así se dan las cosas con el ser humano: siempre han sido fuertes en él la violencia y la debilidad. No es la justicia la que se aposenta aquí en el tribunal; y menos todavía es la gracia la que anuncia el fallo: sino la vida sola, aquella fuerza oscura, impulsora, insaciable que se apetece a sí misma” (p. 269).

P 1

Como vemos, aparece aquí la vida una vez más como lo decisivo: al fin y al cabo se trata de lo conveniente o inconveniente de la historiografía *para la vida*. Y si la vida es la suprema instancia, el supremo tribunal que falla, este fallo no tiene nada que ver con la justicia. Su sentencia puede ser implacable e inclemente. Y si acaso este fallo tiene que ver con la justicia, se trataría de la justicia, la más originaria de todas, a saber, la que se expresa en las siguientes palabras (que, al parecer, son de Schopenhauer), aquí citadas: “Todo lo que surge vale para que sucumba. Por ello, sería mejor que no hubiera surgido”. A propósito de esto, Nietzsche cita esto mismo en un escrito de alrededor de la

misma época que el de la historia que aquí examinamos; me refiero a *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1870-1873), donde atribuye esta intuición a Anaximandro (de que *todo lo que surge vale para que sucumba*, por haber sostenido el filósofo de la escuela de Mileto de que *todo lo que llega a ser habrá de dejar de ser*. Y algo similar encontramos en Platón, esto es, de que *todo lo grande ha de caer*. Se trata en ello de una intuición del temprano Nietzsche, en conexión con estos pensadores, de una injusticia radical que hay en todo lo que llega a ser tendrá que dejar de ser, por el solo hecho de estar ahí, por el solo hecho de ser (lo que también lo acerca a Heráclito, el pensador que, en definitiva, se mostrará como aquél con el cual Nietzsche tiene la más profunda *afinidad electiva*).

Y estas conexiones las destacamos aquí porque en torno a este pensamiento gira la concepción que tiene Nietzsche del sentido crítico de la historiografía, porque precisamente para ella no hay nada del pasado que se justifique y por eso es que puede hacer *tabula rasa* con él, comenzando con todo de nuevo; de ello se trata justamente en ese planteamiento de una condena y una ejecución del pasado. Veamos en qué se traduce esto. Nietzsche:

“Entretanto empero reclama la propia vida, que necesita del olvido, la aniquilación provisional de ese olvido; entonces debe quedar en claro cuán injusta es, por ejemplo, la existencia de cada cosa, de un privilegio, de una casta, de una dinastía, cuánto merece esta cosa la decadencia. Entonces se contempla críticamente su pasado, se atacan sus raíces con el cuchillo, entonces se avanza cruelmente más allá de cualquier piedad. Es un proceso siempre peligroso, esto es, peligroso para la vida misma; y hombres y tiempos que sirven a la vida de esta manera que juzgan y aniquilan un pasado, son siempre hombres y tiempos peligrosos y en peligro” (p. 269-270).

P 2

Y continúa Nietzsche en el mismo tenor:

“Porque somos en definitiva los resultados de generaciones anteriores, somos también los resultados de sus extravíos, pasiones y errores; no es posible zafarse completamente de esta cadena” (p. 270).

Desde luego, si ahora hacemos una comparación entre los tres estilos desarrollados – el monumentalista, el anticuario y el crítico -, el que es verdaderamente revolucionario es el último, y es a éste al que se advierte que Nietzsche especialmente adhiere. El estilo crítico es el más esencialmente futurista, ya que su juicio implacable del pasado nos permite abrirnos al futuro.

Diríamos, en atención al posterior desarrollo del pensamiento nietzscheano, que éste sería el estilo acorde a Zaratustra que anuncia el superhombre, y junto con ello, una nueva historia.

Y, llevando las cosas más lejos aun, éste sería a su vez el estilo para el hombre que ha cometido la mayor de las hazañas históricas, cual es el haber asesinado él mismo a Dios (lo que tiene que ver con la sentencia de que “Dios ha muerto”). Leemos en el pasaje del loco que anuncia la muerte de Dios del aforismo 125 de *La ciencia feliz* (*Die fröhliche Wissenschaft*):

“¡Dios está muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos asesinado! ¿Acaso nos consolamos nosotros, los asesinos de los asesinos? Lo más sagrado y poderoso, que hasta ahora poseía el mundo, se ha desangrado, bajo nuestro cuchillo - ¿quién borraré esta sangre de nosotros? -. ¿Con qué agua podemos lavarnos? ¿Qué penitencias, qué juegos sagrados hemos de

inventar? ¿No es esta hazaña demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que convertirnos nosotros mismos en dioses para ser dignos de ellos? Nunca hubo una hazaña más grande – y todo el que nazca después de nosotros pertenece, debido a esta hazaña, a una historia más elevada que toda historia habida hasta ahora” (afor. 125, tr.m.).

P 3

Desde luego, cabe aducir, como ya hemos dicho en reiteradas ocasiones, que Nietzsche no está hablando en el escrito que interpretamos de las *Contemplaciones intempestivas*, únicamente de la historiografía, sino de los que hacen la historia.

En el caso del pasaje del loco, se trata de que son estos actores históricos (diríamos del *teatro del mundo*) los que han asesinado a Dios, y esta hazaña, que sería demasiado grande para nosotros, supone el comienzo de una nueva historia, una más elevada que toda historia anterior.

Éste, podríamos decir, sí que es un Juicio a la Historia, en cuanto a que es como que la historia comparece aquí ante Nietzsche, y su veredicto es que Dios no ha permitido que el hombre crezca y por eso tuvo que llegar la hora de su terrible asesinato. La nueva historia, que se iniciaría a partir de ello tiene como acto fundacional la hazaña del asesinato de Dios.

Como ya adelantábamos, éste sería el estilo crítico llevado a su extremo, por cuanto aquí se juzga de raíz todo el pasado de la humanidad.

Podemos vincular esto con el tema de la filosofía del juego que desarrollábamos en el anterior Ciclo de nuestro Programa “La fiesta del pensamiento”, y en particular con lo que atañe a los juegos de vértigo.

En efecto, atendiendo a la relación íntima entre juego y vida, como que estamos determinados por lo lúdico en nuestra existencia cotidiana e histórica, la cuestión es que si, de acuerdo al estilo crítico, el hombre pone en entredicho el pasado y la tradición, y, por lo tanto, el suelo en el que nos apoyamos, podemos descubrir en ello el ejercicio de un juego de vértigo, que consiste justamente en poner hasta la vida misma en juego.

En otras palabras, si en el plano histórico el revolucionario es tal vez un buen ejemplo del ejercicio de un estilo crítico histórico, el genuino revolucionario es el que es capaz de poner todo en juego, incluso hasta su propia vida, en aras de un nuevo porvenir.

P 4

Dentro del Ciclo “Filosofía de la historia” continuamos el próximo sábado a la una y media de la tarde, programa que se retransmite el domingo a las cinco de la tarde, con el tema “De cómo escribimos la historia según Nietzsche”.

“La fiesta del pensamiento”
Realización: Cristóbal Holzapfel
Programa No. 330 para la Radio de la Universidad de Chile
Ciclo: Filosofía de la historia 13
Capítulo : De cómo escribimos la historia según Nietzsche
Audición: sábado 10 de agosto a las 13,30 hrs.
y domingo 11 de agosto de 2002 a las 17 hrs.

Podríamos decir que a Nietzsche le preocupa particularmente que la historiografía no se sobreponga a la historia, en otras palabras, que el exceso de estudios historiográficos tiende a ahogar el quehacer histórico concreto del hombre. Las siguientes palabras nos hablan de esto. Entrando en el número '5' de su escrito *De lo conveniente e inconveniente de la historiografía para la vida*, leemos:

“Como quinta cosa, me parece una sobresaturación del tiempo en historiografía dañino y peligroso para la vida /.../,
y continúa más adelante:

“por medio de este exceso una época cae en la fantasía que ella posee la más rara virtud, la justicia, en un grado más alto que toda otra época; por medio de este exceso los instintos del pueblo se alteran y cada individuo es impedido no menos que el todo en su maduración; por medio de este exceso se implanta aquella creencia perniciosa en la edad de la humanidad, la creencia de ser un tardío y epígono” (p. 279).

Nietzsche tiene en cuenta aquí la mentalidad del hombre moderno que tiende a examinar y escudriñar en todo, lo que tiene que ver a su vez con su inveterado cosmopolitismo, pero que acaba anulándolo en su actuar en la historia.

P 1

Escuchemos como desarrolla esto nuestro pensador:

“El hombre moderno padece de una personalidad debilitada. Como el romano de la época imperial se volvió poco romano con el globo terráqueo a su servicio, porque se perdió en el flujo de los que ingresaban en el Imperio y se degeneró en su carnaval de dioses, costumbres y artes, así le tiene que ocurrir al hombre moderno que se deja aleccionar continuamente por la fiesta de una exposición mundial a través de sus artistas históricos; se ha convertido en un espectador paseante y gozador y se ha puesto en una situación tal que ni siquiera grandes guerras ni grandes revoluciones logran por un momento cambiar algo. Todavía no acaba la guerra y ya es un papel impreso cien mil veces, y ya se lo ofrece como el más nuevo elemento excitante para los paladares fatigados de los que apetecen la historiografía. Casi parece imposible que se produzca un tono fuerte y completo y aunque sea agarrando de veras las cuerdas; al pronto deja de sonar otra vez, y al siguiente momento suena historiográficamente de manera tierna, desvanecido y pusilánime. Expresado moralmente: no os resulta conservar más lo sublime, vuestras acciones son golpes repentinos, no más truenos rugientes. Realizad lo más grande y extraordinario; tendrá que irse, a pesar de ello, sin voz y sin ruido al orco. Porque huye el arte cuando vosotros cubrís vuestras acciones inmediatamente con un techo de carpa histórico” (p. 280). HAN

Estas palabras, como el pensamiento íntegro de Nietzsche, tienen un indesmentible carácter de vaticinio. El pensador se adelanta a su época y en

este caso nos habla de una nueva situación, en la que cabe contrastar una historia débil, con correspondientes débiles actores y ejecutores de la historia, y una historiografía, sino fuerte, al menos abundante, más aún, sobreabundante. Y lo que Nietzsche detecta certeramente en esto es como los estudios historiográficos acaban por ahogar la historia y sus grandes gestas y acontecimientos.

Este pensamiento lo podemos ver a su vez como un anticipo de nuestro mundo mediático, del poder omnímodo de los medios de comunicación, en cuanto a que si ya en la época de Nietzsche sucedería que la historia cuenta casi tan sólo para el relato, y casi en el momento mismo en que ocurren los hechos (es también la época en que la prensa diaria, no mensual ni semanal, ya está hace rato está vastamente extendida), hoy por hoy tenemos la impresión de que todo lo que sucede, sucede para los *media*, y sino, simplemente no sucede. Y no se trata únicamente de los famosos, que, sin duda tienen la sensación de que cada paso que dan durante el día y hasta cuando duermen es algo de índole mediática, porque es más que probable que esté siendo registrado por alguna cámara o algún reportero. En algún sentido se trata de todos nosotros. Por ejemplo, es lo que sucede con las catástrofes naturales, y a veces tan sólo cuando llueve un poco más de la cuenta. Entonces se da que hasta la lluvia, los anegados y los damnificados pasan a ser actores de la televisión, y la lluvia y el temporal lo ven los telespectadores en sus pantallas.

Pues bien, esto sería lo que está vaticinando Nietzsche: un hombre incapaz de hacer propiamente historia.

P 2

Teniendo en cuenta el cosmopolitismo y el historicismo reinante, entendiendo por este último algo ligado a una desproporcionada exacerbación de la historiografía, Nietzsche hace aquí un descarnado análisis del hombre de su época, del hombre moderno, y lo caracteriza irónicamente como el “hombre-universal”, y a los hombres en plural como “abstractos concretos”, “eunucos” y, por último “neutros”, esto es, no propiamente hombres, a no ser, agrega, para el que “examina sus riñones”, en otras palabras algo que es hombre tan sólo desde un punto de vista biológico.

Y cuando Nietzsche habla de *hombre* hay que pensar por de pronto en el niño, así como se plasmará esto particularmente en su obra posterior, el *Zarathustra*, en donde aparece como la más elevada metamorfosis del espíritu, cuando llegamos a ser niños, siendo recién entonces capaces de decirle “sí” a la vida, al mundo y a nosotros.

En nuestro texto sobre los estudios historiográficos, que ahora examinamos, Nietzsche recuerda a Schiller a propósito de los medio-hombres de su tiempo, y dice:

“/.../ él no ve algo que el niño ve, él no escucha algo que el niño escucha; y este algo es precisamente lo más importante; porque él no entiende esto su entendimiento es más infantil que el infante y más simple que lo simple – a pesar de los abundantes ingeniosos pliegues y del ejercicio virtuoso de sus dedos, que despliegan lo plegado -” (p. 280).

P 3

Sucede además que para Nietzsche la vida está siempre *ahí fuera*, y esto es también importante para su concepción de la historia, como que se trata de que el hombre “haga historia” precisamente ahí fuera. Mas, el

predominio de los estudios historiográficos sobre la historia de la acción, de los hechos, de los acontecimientos, va asociado con el proceso de internalización del hombre, y que caracteriza singularmente su evolución. El hombre ha *creado*, por decirlo así, desde algún momento en adelante, una cavidad dentro de sí, una interioridad, lo que tiene que ver con la gestación de su alma, de su yo, de su conciencia, y finalmente de su constitución como sujeto autónomo.

En Nietzsche, esto aparece en su *Genealogía de la moral* como que el hombre ha dejado de descargar sus instintos hacia fuera, y comienza a volverlos contra sí mismo, y en razón de ello, él está pensando sobre todo en el cuestionamiento que comienza a hacer el hombre de sí, lo que da lugar a la generación de la culpabilidad y de la mala conciencia.

Desde la filosofía del siglo XX esto se puede ver desde distintos ángulos. Por ejemplo, siguiendo a Paul Ricoeur, se trata de la ética como un proceso de internalización del mal y del bien, y junto con ello, de la generación del sentido de culpabilidad y de responsabilidad. En efecto, el mal o el bien ya no serían algo meramente externo, fasto o nefasto, que sobreviene sobre nosotros y completamente indiferente a lo que hayamos hecho o dejado de hacer, sino que bien o mal únicamente los habría a partir de esta internalización, porque tras ellos hay un responsable o un culpable.

En una línea paralela, el filósofo antropólogo Arnold Gehlen plantea en un obra principal *El hombre* que a éste lo caracteriza una internalización de la exterioridad, entendiendo por esto que el hombre ha tenido que generar dentro de sí una cavidad tal que sea capaz de alojar al universo entero.

P 4

Escuchemos a Nietzsche cavilar acerca de lo que acarrea este proceso de internalización:

“Así se vuelve el individuo vacilante e inseguro y no se permite más creer en sí mismo; él se hunde en sí mismo, en lo interior, y esto quiere decir aquí: en el farrago amontonado de lo aprendido, que no tiene efectos sobre el exterior, que traerá consigo aprendizaje, mas no vida. Si vemos alguna vez lo exterior, así notaremos que el aborto de los instintos a través de la historiografía ha convertido a los hombres casi en puras abstracciones: nadie se atreve más con su persona, sino que se enmascara como hombre cultivado, como letrado, como poeta, como político” (p. 280).

P 4

Dentro del Ciclo “Filosofía de la historia” continuamos el próximo sábado a la una y media de la tarde, programa que se retransmite el domingo a las cinco de la tarde, con el tema “De cómo escribimos la historia según Nietzsche”.

“La fiesta del pensamiento”
Realización: Cristóbal Holzapfel
Programa No. 331 para la Radio de la Universidad de Chile
Ciclo: Filosofía de la historia 14
Capítulo : De cómo escribimos la historia según Nietzsche
Audición: sábado 17 de agosto a las 13,30 hrs.
y domingo 18 de agosto de 2002 a las 17 hrs.

Como a Nietzsche le preocupa la relación de la historia con la vida, él advierte de cómo el exceso de estudios históricos tiende no solamente a opacar la vida, sino la propia historia. De este modo, se genera una cultura más centrada en el saber de los acontecimientos que en el realizarlos. Nietzsche plantea que en esta situación el hombre pierde lo esencial, y parece reducirse únicamente a unas máscaras y un vestuario, tras los cuales no hay nada. Escuchemos:

“Se tocan aquellas máscaras, porque se cree que habría algo serio en ellas, y no únicamente un juego de poses – porque todas ellas afectan seriedad -, así finalmente nos quedamos con tan sólo andrajos y remiendos coloridos en las manos. Por eso no hay que confundirse más, por eso hay que dominarlas: “sacad vuestras chaquetas o sed lo que parecéis”” (p. 280-281).

Y más adelante:

“En todo caso, él /hombre/ tiene que mirar con penetración y gritar su ¡alto! ante cada máscara y extraer la larva de la nuca. ¡Curioso! Habría que creer que la historia animaría a los hombres a ser sinceros – y aunque se trate de ser un loco sincero; ¡y siempre ha habido este efecto, sólo que ahora no! La formación historiográfica y el vestido-universal dominan al mismo tiempo. Mientras que nunca se ha hablado de manera tan altisonante de la “personalidad libre”, no se ven ni siquiera personalidades, y menos todavía libres, sino solamente hombres-universales escondidos tímidamente” (p. 281).

P 1

Podemos advertir como en ello hay un anticipo de la concepción de Martin Heidegger del “uno” o “se”, y que se refiere a que la cotidianidad, en la que nos debatimos, está dominada por un impersonal: el “se” dice lo que “se” dice, uno “se” comporta en tales circunstancias así como “se” acostumbra, etc. Este “se” o “uno” (en alemán, “Man”) viene a ser el principal obstáculo para que el hombre pueda “ser-sí-mismo”. Son propios de él el *aplanamiento* y la *nivelación* de nuestras posibilidades de ser.

Pues bien, el pensamiento de este *hombre-universal*, como de un *hombre-abstracto*, o incluso de un *hombre-neutro*, del que Nietzsche nos habla aquí, hasta tal punto supone una anticipación del “se” heideggeriano que puede darnos la impresión de que Heidegger ha estado tal vez probablemente influido de manera directa por estas ideas de Nietzsche.

Este hombre-universal se ha volcado, por otra parte, hacia su propia interioridad, hacia el saber de los hechos, y, por lo mismo, esto trae consigo un dejar de realizar esos hechos, en otras, palabras, un cese de acontecimientos. Corresponde vincular esto con el pensamiento de Nietzsche de que el hombre, al no poder descargar más sus instintos hacia fuera, porque comienza un autocuestionamiento relativo a sus acciones, se genera de esto modo la culpabilidad y la mala conciencia. Nietzsche:

“El individuo se ha volcado hacia lo interior; afuera no se advierte nada de esto; en lo que se puede dudar si acaso hay causas sin efectos. ¿O sería necesario una especie de eunucos como guardianes del gran harem-mundial histórico? A ellos les queda bien en todo la caso la objetividad pura. ¡Parece casi como si fuera la tarea de vigilar la historia hacer que no salga nada de ella a no ser que historias, pero no un acontecer!.../” (P. 281).

Y esta situación, que queda muy adecuadamente formulada como “causas sin efectos”, o sea, una suerte de inacción, afecta a la misma filosofía. Escuchemos:

“Nadie se atreve a realizar la ley de la filosofía, Nadie vive filosóficamente con aquella lealtad viril que obligaba a un antiguo, doquiera que estuviera, y cualesquiera cosas que hiciera, a conducirse como estoico, si acaso él alguna vez le había jurado lealtad a la escuela estoica. Todo el filosofar moderno es político y policial, limitado a la apariencia del letrado por gobiernos, iglesias, academias, costumbres y cobardías de los hombres: se queda únicamente en el suspirar “si acaso” o en el conocimiento “hubo una vez”” (p. 282).

P 2

En el mismo sentido de reclamar Nietzsche por una falta de vitalidad y de acontecer en la historia, cita a Goethe en los siguientes términos:

“Goethe dice una vez de Shakespeare: “Nadie despreció más el disfraz material que él; él conoce muy bien el disfraz interno del hombre, y en esto se parecen todos. Se dice que él representó a los romanos de manera espléndida; son nada más que ingleses encarnados, pero en todo caso son hombres, hombres desde la raíz, y a ellos les calza muy bien la toga romana” “ (p. 282-283).

Y agrega Nietzsche su propia duda al respecto:

“Ahora pregunto yo, si fuera tan sólo posible presentar como romanos a nuestros actuales literatos, hombres del pueblo, funcionarios, políticos; esto no habrá de resultar, porque no son hombres, sino solamente compendios encarnados, abstractos concretos” (p. 282).

Como hemos visto, Nietzsche caracteriza a su generación como una compuesta de eunucos y de hombres-neutros, lo que se aclara más ampliamente las siguientes palabras:

“Pero como he dicho, éste es una especie de eunucos; para los eunucos una mujer es lo mismo que otra, tan sólo mujer, la mujer en sí, lo que eternamente no podemos acercar – y, de este modo, es indiferente lo que hagáis, si acaso la historia se la conserva hermosamente “objetiva”, a saber por aquellos que nunca pueden ellos mismos hacer historia. Y como lo eternamente-femenino no os levantará jamás, entonces hacedlo bajar hacia vosotros y tomad, como neutros, también la historia como neutra. Mas, para que no se crea que yo seriamente comparo la historia como lo eternamente-femenino, así quiero decir claramente que, al contrario, la tengo por lo eternamente-masculino; sólo que para aquellos que están “formados historiográficamente” de cabo a rabo les parecerá igual si acaso es lo uno o lo otro; no son en verdad ellos mismos ni hombre ni mujer, ni siquiera algo en común, sino solamente neutros, o, dicho más académicamente, tan sólo son los eternos-objetivos” (p. 284).

P 3

En la última cita se advierte que uno de los puntos que le preocupa a Nietzsche es el de una pretendida objetividad en los estudios históricos, lo que para él sería imposible. Ello guarda relación con su concepción del conocimiento y de la realidad, como que lo subjetivo estaría siempre presente como un elemento insoslayable e inextirpable, que relativiza el conocimiento, nuestra percepción de la realidad, y con ello, lo que sea la verdad. Esta concepción la encontramos desarrollada en un escrito de alrededor de la misma que él que actualmente examinamos *De lo conveniente e inconveniente de la historiografía* para la vida; me refiero a *De verdad y mentira en sentido extramoral*, que es parte de sus escritos entre 1870 y 1873. Ahí plantea Nietzsche como el lenguaje, y lo que es posteriormente algo más refinado, como el conocimiento, proviene de una suerte de fantasías y metáforas que nos formamos a partir de los estímulos nerviosos que tenemos de las cosas. Nos hace ver de este modo como lo que yo siento o percibo de alguna forma probablemente no tiene nada que ver con la cosa misma; por ejemplo, si siento táctilmente el frío de un fierro, sin duda que en ese metal no hay nada parecido a “frío”.

En el caso del escrito sobre la historiografía, se trata de mostrarnos que no hay objetividad posible en la ella y, podríamos agregar, que él se preocupa de examinar ciertas condiciones y predeterminaciones subjetivas que influyen sobre el relato histórico, así ciertos estilos del historiador, como los que hemos analizado: el monumentalista, el anticuario y el crítico.

En este sentido, se trata de que el sujeto sea plenamente sí mismo como historiador, mas a él le parece que no es así, y que a esta figura del historiador la caracteriza, al contrario, una “falta de subjetividad”, “Subjektlosigkeit” (cfr. p. 284). Pero en esto no hay una referencia que se limita al historiador, sino que el hombre sin más de su época, y como hemos visto, por ser un “hombre-universal” y un “neutro”, que, a su vez, ha llegado a neutralizar la historia con sus estudios históricos en apariencia objetivos. Ya veremos en su oportunidad que esto tiene que ver con el erigirse el historiador como un juez de la historia.

P 4

Dentro del Ciclo “Filosofía de la historia” continuamos el próximo sábado a la una y media de la tarde, programa que se retransmite el domingo a las cinco de la tarde, con el tema “De cómo escribimos la historia según Nietzsche”.

“La fiesta del pensamiento”
Realización: Cristóbal Holzapfel
Programa No. 332 para la Radio de la Universidad de Chile
Ciclo: Filosofía de la historia 15
Capítulo : De cómo escribimos la historia según Nietzsche
Audición: sábado 24 de agosto a las 13,30 hrs.
y domingo 25 de agosto de 2002 a las 17 hrs.

A Nietzsche le preocupa la cuestión de la verdad y de la justicia en la historia, y lo relevante, por de pronto, al respecto, es como se entrelazan ambas en los estudios históricos, en la historiografía. Y esto es relevante además porque podemos claramente reconocer que las ciencias, y en particular, las ciencias naturales, van derechamente en pos de la verdad pura y simplemente, y entiéndase, por cierto, de las verdades particulares y relativas a los fenómenos que sea el caso. En la historia, en cambio, y más precisamente en la historiografía, el asunto no es únicamente algo concerniente a la búsqueda de la verdad, sino que se trata también de hacer justicia al pasado.

Tenemos pues ante nosotros una cuestión epistemológica (o sea algo relativo al conocimiento y a la ciencia) interesante, y que se traduce en reconocer la especificidad propia de la *episteme*, del tipo de conocimiento, que está en juego en la historiografía. Podemos decir que esta episteme tiene que ver tanto con la verdad, con la objetividad, como también con la justicia. Y ello salta a la vista desde el momento que tenemos en consideración de que, al fin y al cabo, la historia, a la que remite la historiografía, es todo, y se refiere a todo lo que el hombre - los distintos pueblos, culturas y civilizaciones - ha realizado, sus logros, fracasos, sus avances y retrocesos.

Mas, el problema para Nietzsche es que tanto la verdad como la justicia en el relato histórico le parecen imposibles. Sin embargo, esto suele no verse, y entonces sucede que en el campo de la historiografía se enquistan un tipo de historiador que Nietzsche llama “demonio frío del conocimiento”. Y lo cierto es que bien cabe decir que este demonio puede dar cuenta lo más acabada posible de los fenómenos que investiga en el campo científico, y probablemente allí tiene que convertirse en un tal demonio, pero no así al momento de relatar la historia.

P 1

Y el problema es figurarse más encima que se posee la virtud de la justicia, o, corresponde decir mejor, asumir que se es justo, sin hacerse ningún cuestionamiento. Nietzsche reflexiona sobre esto en lo que sigue, citando de manera elogiosa a Sócrates, cosa excepcional en el filósofo del martillo:

“Sócrates estimaba que era una afección, que se aproximaba a la locura, imaginarse la posesión de una virtud y no poseerla: y ciertamente una tal fantasía es más peligrosa que la locura opuesta, que es padecer de una falla, de un vicio. Porque a través de esta última afección todavía es posible llegar a ser mejor; mientras que aquella fantasía hace cotidianamente a una persona o a una época cada vez peores, a saber, en este caso, más injusta” (p. 286).

Aún así, hay que evitar que se generen malentendidos en cuanto a la intención última de Nietzsche de plantear la imposibilidad de la verdad y la justicia en el relato histórico, ya que él tiene el más elevado concepto del justo. Dice:

“Nadie tiene más derecho a nuestra admiración que aquél que posee el impulso y la fuerza de la justicia. Porque en ella se reúnen las virtudes más raras y elevadas como en un mar sin fondo, que recibe y se traga corrientes de todos lados. La mano del justo, plenipotenciario para dictar sentencia, no le tiembla más al sostener la balanza; implacable respecto de sí mismo, pone él peso y contrapeso, su ojo no se turba, cuando los discos de la balanza suben y bajan, y su voz no suena ni dura ni quebrada, cuando él anuncia el fallo” (p. 286).

Pero, en este ideal del hombre justo y del juez no se trata de que este último sea eso que ya hemos llamado por su nombre: un demonio frío del conocimiento, en cuyo caso el juez se haría rodear por una atmósfera fría, majestuosa, terrible y sobrehumana que suscitaría más temor que admiración. No, al contrario Nietzsche ve en este juez que él ha descrito ante todo un hombre que, si bien tiene que ser frío al momento de hacer justicia, sin embargo siente a fondo las causas sobre las que tiene que fallar. Y como se trata para Nietzsche de un imposible, la justicia que supuestamente él representa, ve al mismo tiempo a este juez (que no necesariamente es un juez de profesión) como una figura trágica, y lo termina describiendo así:

“porque él quiere la verdad, pero no como conocimiento frío sin consecuencia, sino como la jueza que manda y castiga, la verdad no como la posesión egoísta de un individuo, sino como la justificación sagrada, como molo limítrofe que permite separarse de posesiones egoístas, la verdad, en una palabra, como juicio del mundo y ciertamente no como botín apresurado de un cazador individual” (p. 286-287).

P 2

En cierto modo, esta caracterización del hombre justo y del juez parece ser un símil de sí mismo que esboza el pensador. En efecto, a él lo podemos ver como este juez del mundo, porque, de hecho, él ha emitido un juicio sobre la historia; su obra íntegra se puede leer en este sentido.

Incluso el justo aparece aquí glorificado como héroe, ya que lo que tiene en cuenta Nietzsche es precisamente su papel decisivo en la historia. Efectivamente podemos reconocer que las grandes transformaciones históricas tienen que ver con una lucha por la justicia. En este sentido, corresponde ver en la justicia especialmente el valor que más incumbe al hombre, secundado tal vez apenas por la paz, y por otra parte, esta última, podría decirse, es solamente posible sobre la base de la justicia, por de pronto de lo que suele entenderse por “paz social”.

Ciertamente que estas formas de concebir los alcances de la justicia y la paz se alejan en 90° del pensamiento de Nietzsche, ya que definitivamente para él la historia la hacen los más fuertes y ellos establecen según su arbitrio lo que sea la justicia; y lo mismo ocurre con la verdad, en la medida en que se trata de que es fruto también de voluntades de poder particulares. Y, aún así, corresponde añadir, igual Nietzsche tiene el más alto concepto del que lucha por la justicia y la verdad. Escuchemos:

“A la verdad le sirven, de verdad, pocos. Porque muy pocos tienen la voluntad pura de ser justos, y entre éstos, los menos tienen la fuerza de poder ser justos. No basta simplemente tener solamente la voluntad para ello; y los más terribles sufrimientos provienen del impulso de justicia sin apoyo en el discernimiento” (p. 287).

P 3

Se plantea aquí pues, como ya hemos dicho, una sugerente unión entre verdad y justicia. Dicho sea de paso, en el *Poema del ser* de Parménides la diosa *Dike*, de la que nos habla el pensador, significa 'lo recto', lo cual puede ser tanto 'lo justo' como 'lo verdadero'. Pues bien, cuando la justicia y la verdad se separan, y nos encontramos con una suerte de especialista en la verdad, y diríamos más precisamente, en la verdad que atañe a las explicaciones y definiciones de distintos fenómenos, éste viene a ser el campo fértil para que allí germine el "demonio frío del conocimiento". Escuchemos:

"Hay muchas verdades indiferentes; hay problemas sobre los cuales no cuesta ni siquiera una superación y mucho menos un sacrificio. En este ámbito indiferente e inofensivo le resulta al hombre llegar a ser un demonio frío del conocimiento; ¡y a pesar de ello! Cuando incluso, en tiempos propicios, cohortes completas de letrados e investigadores se transforman en semejantes demonios, es lamentablemente posible que una tal época padezca de una falta de justicia más grande y rigurosa, en breve, una falta del núcleo más noble del así llamado impulso a la verdad" (p. 287-288).

Y nótese como incluso la justicia viene a aparecer aquí como *el núcleo más noble del impulso a la verdad*, en lo que también corresponde destacar que se trata aquí de un impulso, un instinto o una voluntad de verdad o de justicia. Esto quiere decir que para Nietzsche no hay simplemente verdad o justicia, sino ellas están determinadas y posibilitadas por eso precisamente: el impulso, el instinto, la voluntad. Al mismo tiempo, lo que está aquí en juego es que habría un cierto tipo de hombre tras ello, y ese tipo de hombre puede contribuir a que una cultura o un pueblo vayan en un proceso de ascenso o de descenso. Por ejemplo, teniendo en cuenta la voluntad de verdad, pero ligada sobre todo a este mentado demonio frío del conocimiento, esta voluntad nos puede hacer sucumbir, y ello tiene que ver a su vez con el complejo problema de que para Nietzsche no hay verdad, sino sólo distintas perspectivas desde las cuales miramos el mundo y todo lo que es.

P 4

Dentro del Ciclo "Filosofía de la historia" continuamos el próximo sábado a la una y media de la tarde, programa que se retransmite el domingo a las cinco de la tarde, con el tema "De cómo escribimos la historia según Nietzsche".

“La fiesta del pensamiento”
Realización: Cristóbal Holzapfel
Programa No. 333 para la Radio de la Universidad de Chile
Ciclo: Filosofía de la historia 16
Capítulo : De cómo escribimos la historia según Nietzsche
Audición: sábado 31 de agosto a las 13,30 hrs.
y domingo 1 de septiembre de 2002 a las 17 hrs.

Siempre hay que tener presente que Nietzsche es un precursor de la hermenéutica, vale decir de lo que atañe a la interpretación y el papel que esta juega no solamente en la lectura de textos, sino en relación al origen del conocimiento y nuestra aprehensión de la “realidad”, o, habría que decir más bien, de lo que justamente a raíz de nuestra interpretación de los hechos que sea el caso, se constituye como “lo real”.

Y al menos dos cosas más, en verdad, decisivas le debemos a Nietzsche al respecto: 1. que el sujeto interviene en la aprehensión del objeto y de lo real (y esto lo lleva más lejos que Kant); y 2. que a su vez el sujeto se constituye como voluntad de poder. Este último punto significa no solamente que la voluntad de poder nos determina, sino que ella a su vez es quien está detrás de nuestra búsqueda de la verdad y de las interpretaciones que hacemos, de las cuales normalmente se imponen unas sobre otras.

Esto tiene que ver con la concepción que tiene nuestro pensador del relato histórico, de la historiografía, y que se expresa ante todo en una desconfianza frente a todo lo que se presenta como “objetividad”. Con su acostumbrada agudeza y su infaltable ironía plantea que ingenuamente se pretende que el historiador logre la mayor objetividad en la medida en que está lo menos involucrado posible en los hechos y acontecimientos que relata. Escuchemos:

“¿Y no debería haber una ilusión tras la más elevada significación de la palabra objetividad? Se entiende entonces por medio de esta palabra un estado en el historiador que ve tan nítidamente un acontecimiento con todas sus motivaciones y consecuencias que ya no tiene ningún efecto sobre su sujeto: se alude con ello a aquel fenómeno estético, aquel desligarse del interés personal, gracias al cual el pintor observa su imagen interna, se quiere decir con ello su estar completamente sumergido en las cosas, en medio de una atmósfera tormentosa, bajo truenos y relámpagos, o en medio de un mar embravecido: mas es una superstición completa que la imagen, que revela las cosas en un tal estado anímico del hombre, pudiera reproducir la esencia empírica de las cosas. ¿O acaso en tales momentos las cosas deberían a través de su propia acción copiarse, reeditarse, reproducirse?” (p. 290).

P 1

Al leer con atención la última cita, nos damos cuenta de que sucede con Nietzsche, como con los grandes pensadores por lo demás, que a la vez que están planteando algo que parece de significativa relevancia, están planteando parejamente otra cosa no menor, y en este caso esto se refiere a una cuestión gnoseológica, vale decir, relativa al conocimiento, a saber, aquella ingenua creencia de que la esencia de las cosas pudiere jamás revelársele al sujeto pasivo, desligado y desinteresado del asunto que se pretende conocer, y por eso agrega lo siguiente:

“Esto sería una mitología, y más encima, una mala; además se olvidaría que cada momento es precisamente el más fuerte y más independiente momento generatriz en la interioridad del artista, un momento de composición de la más elevada forma, cuyos resultados constituyen algo artísticamente verdadero, y no un fresco histórico. En este sentido, pensar la historia objetivamente es la serena tarea del dramático, esto es, la de pensar todo como relacionado, el tejer lo individual en el todo, y por todas partes con la presuposición de que hay que poner una unidad en el plan de las cosas, si acaso ellas no están desde ya insertas en esa unidad. Así teje el hombre el pasado y lo domeña; así se expresa su instinto artístico – no su instinto de verdad, su instinto de justicia -. La objetividad y la justicia no tienen nada en común” (p. 290).

En lo anterior se destaca aquella idea nietzscheana de la “metafísica de los artistas” y su distanciamiento de la metafísica tradicional que la ve muy apegada al afán, para él vano, de un supuesto “conocimiento objetivo”. Y veamos como se identifica aquí al historiador, como que en él lo que habría en verdad es un instinto artístico, aunque tal vez ni él mismo quiera reconocerlo. Por ejemplo, este arte del historiador se manifiesta a la hora de hacer él su propia composición de los hechos, y que muchas veces supone incluso proponer una unidad del acontecer histórico, donde no hay ninguna.

P 2

Lo que subyace a la vez a estas consideraciones es una idea de la historia como un campo de fuerzas, pero al mismo tiempo, como algo impenetrable y en sí mismo incomprensible. Por eso además en la historia, a diferencia de las ciencias naturales, no son posibles las generalidades. Como refuerzo de ello cita el joven filósofo al dramaturgo austriaco de la primera mitad del siglo XIX Grillparzer, quien sostiene lo siguiente:

“qué otra cosa es la historia que el modo como el espíritu del hombre aprehende los acaeceres impenetrables; aquello que sabe Dios si está cohesionado; que reemplaza lo incomprensible por lo comprensible” (p. 290).

Y respecto de lo mismo cita Nietzsche también a Schiller, quien sostiene a propósito de la labor del historiador:

“un fenómeno tras el otro comienza a sustraerse a la ciega casualidad de una libertad sin ley y a alinearlos como un eslabón más en un todo armónico”,

y Nietzsche agrega:

“- el cual está tan sólo en su representación –“ (p. 291).

En el mismo contexto cita por último a Goethe que pone en boca del jardinero de palacio lo siguiente:

“la naturaleza bien se deja forzar, pero no obligar” (p. 291).

P 3

Se trata pues de que el historiador relate la historia a partir de ese *acaecer impenetrable, de una libertad ciega sin ley, de una naturaleza*, como al decir del jardinero de Goethe, *que no se deja obligar*.

Y, podríamos agregar, es el pasado el que sobre todo se presta como para esquematizarlo en abstracciones y generalidades, precisamente porque sobre él tenemos unos cuantos datos que podemos ordenar a nuestro antojo, mas el presente se nos muestra ante todo como lo que nos envuelve, nos avasalla, nos inunda. Pues bien, el modo como Nietzsche concibe la historiografía tiene que ver con este situarse en este presente

inconmensurable, para desde ahí interpretar el pasado. La siguiente afirmación lo dice al modo de sentencia:

“Sólo a partir de la más elevada fuerza del presente podéis interpretar lo pasado” (p. 293-294).

Y continúa más abajo:

“La sentencia del pasado es siempre una sentencia oracular: sólo como constructores del futuro, como sabedores del presente habréis de comprenderlo. Se explica ahora la profundidad y amplitud extraordinaria de Delfos sobre la base de que los sacerdotes délficos eran concedores exactos del pasado; ahora merece saberse que solamente quien construye el futuro tiene un derecho a juzgar el pasado” (p. 294).

P 4

En nuestros análisis en torno a “De cómo escribimos la historia según Nietzsche” hemos visto como despuntan los principales rasgos de su pensamiento; si la historia es un campo de fuerzas en sí mismo impenetrable, que, podríamos decir, es la vida al mismo tiempo, el relato histórico no puede emanciparse de ello.

Ahora bien, el problema es que normalmente la historiografía se emancipa de ese trance histórico inconmensurable, y entonces se cae en generalidades, esquemas, clasificaciones y toda suerte de abstracciones. Y lo que se persigue con ello es una objetividad lo más fría, desapasionada y aséptica posible. Esto es lo que tiene que ver, recordemos, con esa figura de lo neutro, en que en definitiva lo que se intenta es neutralizar el relato histórico, lo que es posible únicamente en la medida en que el propio historiador se experimenta a sí mismo como un “hombre neutro”.

Esto se vincula a su vez con una cuestión de orden epistemológico, en el sentido de un determinado orden de conocimiento propio y distintivo de la historiografía que precisamente no estaría vinculado con la objetividad.

Digamos finalmente que, dentro de los estilos reconocidos por Nietzsche de relatar la historia, únicamente el estilo crítico, que se abre al futuro, situado en la cresta de la ola del presente, para desde allí enjuiciar el pasado, sería el que más se puede hacer uno con la historia y con la vida.

P 5

Dentro del Ciclo “Filosofía de la historia” continuamos el próximo sábado a la una y media de la tarde, programa que se retransmite el domingo a las cinco de la tarde, con el tema “Las preguntas que nos plantea la amenaza del asteroide”.

“La fiesta del pensamiento”
Realización: Cristóbal Holzapfel
Programa No. 334 para la Radio de la Universidad de Chile
Ciclo: Filosofía de la historia 17
Cap.: Las preguntas que nos plantea la amenaza del asteroide
Audición: sábado 31 de agosto a las 13,30 hrs.
y domingo 1 de septiembre de 2002 a las 17 hrs.

Últimamente en el mes de julio de 2002 se ha sostenido desde el mundo de la ciencia de que la especie humana acabaría el 2019 a raíz de un impacto provocado por un asteroide.

Los avances científico-tecnológicos que se pueden anticipar que habrá para tal año no alcanzarían a poder neutralizar o anular este fenómeno, de tal modo que la humanidad tendría que irse adecuando a este fin de mundo que, en principio, parece irremediable.

Esto es inquietante e interesante, para usar en este caso unos eufemismos, y evitar decir que en verdad es horroroso y aterrador.

Supongamos que simplemente así fuera, significaría que de un solo golpe todas las conquistas de la humanidad, el progreso, las grandes obras musicales, escultóricas, pictóricas, arquitectónicas, que toda la ciencia, que todo el pensamiento filosófico, que la creencia en distintas religiones, todo ello quedaría suspendido como en un sin-sentido cabal, dado que todo habrá de acabar en una fecha próxima.

Todo habría sido vano. Esta muralla impasable que se yergue al final deja a todo lo acontecido, a todo lo realizado, conocido, creado, soñado fuera de lugar.

Es peor que a un enfermo terminal que le dicen que morirá en 5 meses, ya que al menos él puede darle un sentido a todo lo que ha hecho porque con eso le ha dado un sustento a sus hijos, o ha dejado una o varias huellas en el mundo: su empresa, sus libros, o lo que fuere. Esto significa que esa muerte anunciada individual está dentro de una continuidad, y tras el que se retira o es retirado vendrán otros o ya están otros allí que reciben su apoyo.

En el caso del fin de mundo esto es diferente, puesto que al acabarse la especie humana completa y no haber ninguna continuidad de otras generaciones venideras, todo se sume en un pasmoso sin-sentido.

P 1

Mas, atengámonos a lo más plausible en caso de que este anuncio de la ciencia esté bien fundamentado. ¿El hombre mismo cambiará en estos pocos años? Me atrevería a sospechar de que si el hombre cambia, se tratará de un cambio relativamente leve, y que en buena medida, todo seguirá el curso habitual. El mercado, el sistema económico no se detendrá. No será del todo extraño que la publicidad utilice como imagen que vende la idea del fin del mundo. Probablemente habrá una nueva moda de vestir que tendrá que ver con lo mismo. Nos podemos imaginar una fuerte tendencia a la ropa negra, los vestidos largos, y otros. Las agencias de turismo ofrecerán viajes y estadías especiales para mejor pasar los últimos momentos, con pagos anticipados por supuesto.

Desde luego habrá además un fortísimo desarrollo de la ingeniería y de la arquitectura con miras a construcciones subterráneas y bunker. Al mismo

tiempo, es presumible que se incrementará la carrera espacial y se procurará dar inicio a una colonización en el planeta Marte.

Del mismo modo se modificará el rumbo de la investigación con vistas a dirigir toda la atención necesaria a la cuestión del fin de mundo.

Estados Unidos estará una vez más a la cabeza no sólo de esa investigación, sino además aparecerá ante el mundo como el único país que podría solucionar el problema, consiguiendo, a través de misiles o bombas atómicas desviar el curso del asteroide. Todo el mundo estará una vez más pendiente del Tío Sam, como quien es el único que nos da todavía una esperanza.

Una vez más también se habrá cumplido que los norteamericanos han hecho primero la película, en este caso incluso dos – “Impacto profundo” y “Armagedón” -. En ambas hay una salvación al menos de una parte de la humanidad. Cabría preguntarse entonces si acaso lo que todavía hace falta es que en Hollywood se haga una película en la que se destruye definitivamente la especie humana, para que ulteriormente, de un modo que no deja de ser enigmático, se haga esto realidad. Tengamos presente que primero se hizo la película sobre el ataque a las Twin Towers.

P 2

Pero no solamente la investigación en ciencias naturales y sociales volcará su interés hacia el problema del asteroide, sino, sin duda alguna, que el arte se hará cargo también de esto.

Las consultas de psicólogos y psiquiatras no darán abasto a la hora de atender muchísimos pacientes afectados por algo que pasará a conocerse como el “síndrome del asteroide”.

Se sumarán a ello además las religiones que procurarán encuadrar sus contenidos doctrinales como para integrar la idea de este posible acabamiento. Distintos grupos evangélicos y aun católicos verán en ello el Juicio Final, que, a fin de cuentas, se manifestará de un modo y manera completamente inesperados.

Y además ciertamente habrá también inmensos grupos humanos que se alejarán de las ciudades y los unirá un común modo y estilo de enfrentar el fin de mundo. Muchos de éstos en vez de asumir una actitud de resignación al respecto, intentarán exorcizar la aniquilación por medio de rituales.

Por cierto además habrá un número significativo de los habitantes del planeta, entre ellos particularmente mucha juventud, estudiantes universitarios, pero también artistas, intelectuales y ecologistas, que verán en el asteroide una bendición. En ello se pondrá de manifiesto el ingente escepticismo y pesimismo respecto del hombre, como que éste no ha sido sino un animal depredador y destructor como ningún otro, lo cual no deja de ser cierto.

En esto se generará una coincidencia con ciertas sectas religiosas que acabarán por divinizar al asteroide. Y si estas últimas verán en él una fuerza divina benéfica, no faltarán otras que verán lo contrario y el triunfo definitivo de Satanás. Se pretenderá que éste es el que habrá terminado por cerrar la última puerta.

P 3

Sucedirá además que los suicidios aumentarán hasta un grado estratosférico, porque tantos que ya se encuentran muy descontentos o en estados depresivos podrán darle libre curso a sus ganas de abandonar este

mundo, adelantándose con ello a lo que por sí se cumplirá no para uno, sino para todos.

Y al hablar del suicidio, rozamos aquí un punto importante, cual es que frente al suicida se esgrimen normalmente argumentos con una fuerte base moral, como por ejemplo: el que uno no está solo en la vida; que hay quienes dependen en múltiples formas, también afectivas de uno; y si acaso esto no se da y uno está total y definitivamente solo, siempre se puede considerar que hay un sentido de responsabilidad para con los demás, por de pronto con los más desposeídos, dado que se les podría eventualmente ayudar.

Pues bien, con el asteroide todos estos argumentos y principios que los sustentan quedan en vilo. Esto significa que el asteroide logra poner en entredicho todo, absolutamente todo, incluso nuestras más profundas y arraigadas convicciones.

Pero, en términos de lo preponderante, el mundo seguirá igual derecho al fin. Sea como fuere, podría decirse al respecto, el enfermo terminal que sabe que probablemente esa misma noche morirá, suele continuar con sus rutinas: pago de cuentas en el banco, el café con algunos amigos, la lectura de los matutinos, la televisión, y demás.

Y al parecer éste es el punto más inquietante: que el mundo seguirá significativamente igual, que no hay ya nada que lo cambie y mucho menos lo haga girar en 90 o en 180°, y nótese, aunque el mundo vaya derecho a la destrucción.

Aquí entramos otra vez en una cuestión particularmente inquietante, y que se refiere a que si ya decíamos más arriba que el asteroide pone en entredicho nuestras más profundas convicciones, entonces ¿por qué tendría que cambiar algo? Si el mundo ha de terminar y ha de terminar para todos, que termine con un ser humano que se comporta de una o de otra forma, no parece plantear una diferencia que verdaderamente se justifique.

Mas, con ello tocamos, por ultimo, un punto que nos obliga a reconsiderar el poder de nuestras convicciones más profundas, ya que no nos parece lo mismo morir matando o abusando en cualquier forma, que morir noblemente. Esto quiere decir que incluso el asteroide, y tal vez él como ningún otro, nos obliga a plantearnos ante la disyuntiva de una muerte noble o innoble.

P 4

Dentro del Ciclo "Filosofía de la historia" continuamos el próximo sábado a la una y media de la tarde, programa que se retransmite el domingo a las cinco de la tarde, con el tema "La historia como tránsito de la incomodidad a la comodidad".

“La fiesta del pensamiento”
Realización: Cristóbal Holzapfel
Programa No. 335 para la Radio de la Universidad de Chile
Ciclo: Filosofía de la historia 18
Cap.: La historia como tránsito de la incomodidad a la comodidad
Audición: sábado 7 de septiembre a las 13,30 hrs.
y domingo 8 de septiembre de 2002 a las 17 hrs.

La historia de la humanidad se puede pensar a partir de la relevancia que le ha llegado a caer a la comodidad. En efecto, si nos centramos en la tendencia que ha habido en la modernidad, en particular desde el siglo XIX en adelante, podemos claramente advertir que ella ha tenido que ver muy singularmente con la comodidad. La máxima expresión de ello es probablemente el “american way of life”, el “modo de vida americano” que tiene que ver con una base material asegurada, con el confort y el bienestar. Aquí no se trata únicamente de la salud, que ciertamente también está incluida dentro de todo lo que significa este modo de vida, sino de cierta sensación placentera que nos acompaña en nuestro diario vivir. Y esta sensación está directamente ligada a la comodidad: que, si viajamos lo hagamos cómodamente en automóvil, en tren o en avión; que, si preparamos comida, esos preparativos con ayuda de la cocina y todos sus implementos, resulte nuevamente algo cómodo; que, si hay que hacer el aseo de la casa, tengamos a mano la aspiradora que realiza de manera expedita esta tarea; que, si tenemos que enfrentar el frío invernal, dispongamos de calefacción central; que, si hay que subir al quinto piso o más arriba aun en un edificio, contemos con el ascensor; etc. Como vemos, la anhelada comodidad se liga además con lo fácil, la facilidad, y por lo mismo con cierta economía y ley del menor esfuerzo.

Nos damos claramente cuenta también de que indudablemente la historia de la técnica va asociada con ello, ya que los adelantos técnicos del último par de siglos hacen posible esa comodidad, ese confort, ese bienestar y esa facilidad que experimentamos en los más distintos quehaceres. En razón de esto mismo, la comodidad y fenómenos afines se asocian directamente con la funcionalidad, la seguridad y cierta forma de perfección.

En otras palabras, que un aparato que nos sirve, por ejemplo, para secarnos el pelo, funcione bien, ello resulta cómodo, y supone el haber dado cumplimiento a un tipo de perfección, que no es del orden de lo sublime o de lo espiritual, sino de un carácter específicamente técnico.

Salta a la vista que la seguridad también está asociada con ello, en el sentido de que cada uno de estos adelantos protegen al hombre de distintos peligros, y no se trata aquí únicamente del pararrayos, sino de la protección de nuestra integridad, al menos corporal, que debe brindarnos el metro, por ejemplo. Pero también la seguridad respecto de la delincuencia que ofrecen los cerrojos, y más todavía, si son eléctricos.

P 1

Mas, si volvemos nuestra mirada hacia épocas remotas, a los griegos, por ejemplo, no los vemos precisamente aspirando a una vida cómoda. En el mundo occidental, al parecer, las primeras expresiones de esto tienen que ver sobre todo con Roma (recordemos los baños termales, al respecto). En cierto modo, la Francia desde Luis XIV en adelante, se puede ver como otro anticipo de cómo se fue gestando el afán y la relevancia de la comodidad. Y finalmente

aterrizamos, como ya decíamos, en el “american way of life” que acaba además por planetarizarse, y visiblemente se hace presente en Tokio, en Hong-Kong, como en Johannesburgo o en Buenos Aires.

Podría decirse que si la comodidad termina por imponerse como la más elevada aspiración, ello de por sí da testimonio de cierto extravío del hombre, de un haber dejado de apostar por la elevación espiritual y mística, y la abnegación, como el desapego que se alía con ese modo de vida. Este último podía suponer incluso la asunción de una fuerte incomodidad consustancial a él: meditar en cierta posición la noche completa, hacer un ayuno de varios días, y otros.

Visto desde otro ángulo, podríamos decir que con la comodidad ha acabado por triunfar una vida fundamentalmente corporal, y más precisamente, al servicio del bienestar corporal, el placer y el goce. Casi podríamos decir que las almas se han botado en huelga respecto del gobierno de los cuerpos.

Independiente de lo polémico que resulta el término ‘alma’, y no hay ningún inconveniente aquí en que lo sustituyamos por el de ‘mente’, cuando los cuerpos ya no están autoritariamente gobernados por las mentes, éstos se van volviendo cada vez más cómodos, pero junto con ello, se reblandecen y debilitan.

Pero, podría argüirse, dentro de este modo de vida americano el hombre está normalmente padeciendo muchas incomodidades que son las que conciernen al trabajo, mas este último está sometido a una relación medio-fines, y únicamente encuentra su justificación allí: trabajo para llevar una vida lo más cómoda posible.

P 2

A su vez, el cuerpo y la naturaleza, y junto con él, la comodidad, están en un plano de horizontalidad, de lo que tiene que ver con un acomodo, mientras que al espíritu y a la vida espiritual le son propias la verticalidad y la elevación.

Es por ello que la comodidad tiene su precio ya que se trata de que ella hay que ganarla y conquistarla a la naturaleza, por lo cual ésta tiene que ser modificada. De la naturaleza hay que extraer las materias primas que permiten la comodidad; pensemos en los cueros curtidos, en el plástico, en la fibra óptica que incrementa las comunicaciones, o en el sílice que ha permitido el desarrollo de la computación.

El precio de la comodidad que hemos alcanzado en nuestros hogares, en nuestros desplazamientos, en nuestras comunicaciones, ha sido la más gigantesca destrucción del entorno jamás imaginada. Para alumbrar nuestras ciudades, cortamos los ríos con las centrales hidroeléctricas; el salmón ya no puede hacer su recorrido vital del desove. Para nuestros desplazamientos la construcción de carreteras de varias pistas de varios miles de kilómetros cortan e interrumpen los territorios de innumerables especies, que quedan reducidas a espacios tan reducidos en los que ya no logran sobrevivir. Los monocultivos en la plantación de especies arbóreas, exclusivamente destinadas a la explotación de la madera, destruyen nuevamente el habitat de tantísimas otras especies.

El precio es y ha sido demasiado alto y si ya es muy tarde para poder subsanar esta situación, cada día se hace más tarde todavía.

Y ciertamente que un mundo de cemento, de rascacielos, de redes de carreteras y redes satelitales, de internet, televisión, cine, de descomunales criaderos de pollos y de millones de cabezas de ganado cuyo único destino es

los infernales mataderos, no es más un mundo habitable y no queremos darnos cuenta que ya estamos de lleno en él.

P 3

Con ello sucede además que la serpiente se muerde la cola, puesto que el sentir un mundo como habitable o inhóspito es un sentir espiritual, y en ese sentir el hombre vuelve sobre sí mismo. Y esta consideración nos pone ante la perspectiva de que un mundo que se vuelve cada vez más inhóspito es también un mundo en el que acabamos incluso de sentirnos incómodos. Ello nos hace tomar cabal conciencia del altísimo precio que ella significa.

La vida espiritual no supone de ninguna manera este precio. El que se sienta a meditar, el que hace música, el que escribe requieren de muy poco y sus cuerpos se habitúan a esa escasez; más aún, esos cuerpos al estar más decididamente gobernados por la mente, suelen ser más fuertes. Es lo que se nos muestra a través de las artes marciales del Oriente que surgen en el contexto de un modo de vivir místico y espiritual.

Si el sentido más originario de la ética está dado por el 'ethos', que significa, entre otros, 'habitar', cabe decir que hemos peligrosamente invertido la escala valórica, que llamaría de la "justa jerarquía", en que los valores espirituales, como lo sagrado, el bien, la verdad y la belleza están al tope, por una en la que nos encontraríamos actualmente, en la que a los valores de la utilidad, funcionalidad, eficacia, seguridad, comodidad se supeditan todos los otros. De este modo, junto con habernos alejado de aquel ethos, nos hemos alejado de un mundo más habitable.

En relación con la comodidad ya hemos puesto en una misma línea lo fácil, y de alguna manera la dupla entre lo fácil y lo difícil, y si tradicionalmente se ha cumplido que valoramos lo difícil por sobre lo fácil, por ejemplo, el oro es poseedor de un máximo valor precisamente porque es difícil de encontrar, no solamente por lo inaccesible de sus yacimientos, sino porque es escaso. Y lo mismo podemos decir de los más distintos ámbitos: valoramos más lo difícil que lo fácil tanto respecto de un intrincado problema científico, como respecto de una mujer.

Pues bien, al tener hoy como máxima aspiración la sola comodidad lo fácil se ha ido imponiendo sobre lo difícil, por mucho que las incomodidades para ganar la comodidad sean el camino empedrado.

P 4

Dentro del Ciclo "Filosofía de la historia" continuamos el próximo sábado a la una y media de la tarde, programa que se retransmite el domingo a las cinco de la tarde, con el tema "De cómo piensa Jaspers *la situación espiritual de nuestro tiempo*".