

Sobre los usos de la vida y la historia en Friedrich Nietzsche y Walter Benjamin

Malena Taboada¹

Rodrigo DiazEsterio²

Resumen

El pasado como una pesada proyección sobre las potencias de la vida, a la vez que material primigenio para la institución de una determinada “historia”, es algo que tanto Friedrich Nietzsche como Walter Benjamín consideran áreas problemáticas a interrogar en sus respectivas obras. Donde la influencia del primero se puede rastrear en el segundo, siguiendo una línea que considera este constructo como el instrumento de una específica dominación y enajenación. Así, memoria y olvido se dan como extremos de una misma reflexión, a la vez que se presentan como espacios de tensión y replicas entre ambos autores que se expresan principalmente, no sin polémicas, en las “Tesis sobre el concepto del historia” en Benjamín, así como en “De la utilidad y de los inconvenientes de la historia para la vida”, y tangencialmente en “La genealogía de la moral” de Nietzsche. De este modo, la pretensión de la memoria total, como parte del proyecto historicista en su pretendida neutralidad, se presenta como un problema a la hora de exponer los usos del pasado, el olvido emerge como posibilidad para la vida, para su realización libre de constreñimientos, o como una instancia de destrucción de aquello fundado.

¹ IIGG-UBA male_taboada@hotmail.com

² UBA rodrigodiazest@gmail.com

Sobre los usos de la vida y la historia en Friedrich Nietzsche y Walter Benjamin

1. Introducción

El pasado como una pesada proyección sobre las potencias de la vida, a la vez que material primigenio para la institución de una determinada “historia”, es algo que tanto Friedrich Nietzsche como Walter Benjamín consideran áreas problemáticas a interrogar en sus respectivas obras. Donde la influencia del primero se puede rastrear en el segundo, siguiendo una línea que considera este constructo como el instrumento de una específica dominación y enajenación. Así, memoria y olvido se dan como extremos de una misma reflexión, a la vez que se presentan como espacios de tensión y replicas entre ambos autores que se expresan principalmente, no sin polémicas, en las “Tesis sobre el concepto del historia” del año 1940 y el "Origen del drama barroco Alemán", su famoso y fallida tesis de habilitación publicada en el 1920, por parte de Benjamín, así como en “De la utilidad y de los inconvenientes de la historia para la vida”, y tangencialmente en “La genealogía de la moral” de Nietzsche. De este modo, la pretensión de la memoria total, como parte del proyecto historicista en su pretendida neutralidad, se presenta como un problema a la hora de exponer los usos del pasado, el olvido emerge como posibilidad para la vida, para su realización libre de constreñimientos, o como una instancia de destrucción de aquello fundado. Siguiendo lo expuesto anteriormente, el presente trabajo comenzará por definir el proyecto historicista/positivista para dar cuenta de la discusión en la ambos autores se sitúan. Dicho proyecto se expresa de manera acabada en las obras de Ranke y Humboldt, a partir de las cuales se expondrán en forma sucinta las ideas generales del historicismo. Al mismo tiempo, se abordaran las críticas de Nietzsche y Benjamin para encontrar los puntos en común y las divergencias, que se terminarán de expresar en los distintos abordajes de los conceptos de vida, potencia y olvido. El espacio derivado de este cruce, expone el problema de los usos del pasado como factor que incide sobre la vida: así, el olvido y destrucción son puntos fundamentales para esto avanzar sobre ese campo.

2. La Historia como proyecto

El historicismo alemán, en primer término, es un intento de retraducir el espíritu positivista que domina la época, según el cual el principal objetivo será la adaptación del método de las

ciencias naturales a las ciencias del hombre. La historia en tanto piezas, en tanto material, en tanto objeto de estudio, tiene como necesidad la construcción de una comprensión (Verstehen), que consiste en la reconstrucción de la pieza histórica: los motivos de los actores deben ser reproducidos de la forma más fiel posible, la historia será la cadena de causas y efectos que darán cuenta de la linealidad que precede al presente. En este sentido, la historia proyectada por el positivismo da cuenta de un proceso propio de finales del siglo XVIII, que se enmarca en un esfuerzo por articular las distintas disciplinas con la delimitación de los nuevos campos de conocimiento estructurados a partir de las demandas de una ciencia que pretende legitimidad. La cuestión del progreso será por lo tanto un elemento fundamental que resulta prácticamente indisociable del proyecto científicista, reverberando ineludiblemente en lo que se caracterizará como una ciencia histórica cuyo objeto serán los hechos acumulados linealmente dentro de este espacio/tiempo vacío. Según la definición de Benedetto Croce “historicismo, en el uso científico de la palabra, es la afirmación de que la vida y la realidad son Historia y nada más que Historia” (Croce, 1942: 71). Este esfuerzo de la escuela historicista por generar un relato objetivo de legitimidad científica se suscribe en los pasos dados por la filología en Alemania, de la cual la Historia (con mayúscula, en tanto producto objetivo) habrá de ser deudora, en su intento de obtener el status de ciencia y de consolidar las instituciones del Estado Nación y los lazos comunes. Como señala Fueter, “la historia de las instituciones y de la civilización de los diferentes pueblos era susceptible de una distinción tan marcada como la historia de las lenguas” (Fueter, 1953: 96), siendo este modelo del estudio filológico el modelo.

Frederic Von Humboldt y su discípulo Wilhem Ranke son los exponentes ideales del historicismo alemán. Estos inauguran la forma de abordaje que se dedica a la pieza en tanto basamento de un conocimiento empírico, como señala Ranke en la Historia de los pueblos latinos y germánicos de 1494 a 1514, los postulados fundamentales serán "el cómo fue realmente" que pasa a constituir "lo único que realmente importa", esta se constituye en una oposición al sentido idealista de la historia hegeliana. Narración e interpretación de la pieza (como medio de extraer el secreto íntimo alojado en esta) son los dos caminos de este proyecto, narración como parte de una teleología de la materia, que constituye la. Sin embargo, no es sólo el empirismo el rasgo fundamental de este nuevo tipo de ciencia histórica. El segundo momento de la escuela historicista, que se da a partir de la segunda mitad del siglo XIX consiste en la aceptación de la imposibilidad de la implicación sin más de los métodos y principios de las ciencias naturales a las ciencias del hombre. El problema

principal a resolver es el de mantener el principio de causalidad buscando para esto un nuevo fundamento sin desechar los métodos racionales y la posibilidad de la producción del conocimiento objetivo. Este movimiento será llevado a cabo por el subjetivismo neokantiano. Este establece medios para la creación de material hábil de ser moldeado para entrar en un guion, así como la pieza a ser conocida en profundidad. Por otro lado, dicha materia se expone como instancia objetiva a la cual se aproximará de manera empírica. El regreso a Kant se inscribe al mismo tiempo en la oposición a una filosofía de la historia marcada por el pensamiento hegeliano, en un impulso que busca pasar de la historia general a la particular, de la historia universal a la historia de los pueblos, de una ciencia del espíritu a una ciencia objetiva y empírica.

3. Los caminos convergentes de la Crítica a la Historia

Nietzsche alberga en su obra una porción que atiende problemas de la historia y la filosofía, y la influencia de estas en la vida, porciones que se destacan en su crítica a la Historia. Así como el historicismo se enmarca en lo que hemos caracterizado como un intento de esgrimir a la historia como una ciencia, así también la crítica de Nietzsche será indisoluble de la crítica que este realiza a las ciencias. Una parte importante de dicha crítica estará ligada a la noción de utilidad, que será objetada de manera contundente por Nietzsche. La idea de utilidad, al mismo tiempo, no se comprende, si no se piensa desde un enfoque que, a la manera delineada por el historicismo, tienda a la igualación y por lo tanto, negando las diferencias constituya un espacio vacío, la vez que homogéneo. De allí, la crítica a la homogeneidad que ambos autores, tanto Nietzsche como Benjamin, realizarán al historicismo alemán y al idealismo de carácter Hegeliano. La igualación realizada por dicha corriente bloquea lo que para Nietzsche constituye un punto fundamental, esto es, el “principio de la reproducción de lo diverso” (Deleuze, 1991: 1998). Lo que se niega entonces, a partir de la negación de lo diverso, de la imposición de un tiempo único, igual, regido por las leyes de la causalidad, es la posibilidad de su afirmación, de una vida afirmativa que pasa a atarse, violencia mediante, a la representación en lugar de abrazar el devenir, el azar en su plena necesidad. En Walter Benjamin, por otro lado, vemos desarrollos que se centran en las características de una historia que, basada en un material vuelto inteligible por medio de la violencia, de la fuerza que interpreta en un sentido de marcha de la historia, encuentra espacios en común con la crítica de Nietzsche en tanto entiende que dicha fuerza socava la

potencia del presente sobre la historia. De esta manera, la creación serializada deviene de lo así llamado “documentos de la historia”, que produce piezas, documentos, legajos que funcionan como insumos: “Documentos de barbarie”, siguiendo a de Walter Benjamín

“La superioridad con que la historia cultural suele presentar sus contenidos es una apariencia que deviene de una falsa consciencia. El materialista histórico adopta una actitud bien reservada frente a dicha historia cultural. Para justificar esta actitud, basta solamente con echar un vistazo al pasado: todo el arte y la ciencia que el materialista histórico perciba tiene sin duda una procedencia que él por cierto no puede contemplar sin horror. Pues todo eso debe su existencia no tan sólo al esfuerzo de aquellos grandes genios que lo han ido creando, sino también —en mayor o menor grado— a la esclavitud anónima de sus contemporáneos. No hay ningún documento de cultura que no sea al tiempo documento de barbarie.” (Benjamin, 1982: 101)

La historia en esta versión dominante, como hemos dicho, da cuenta de un tiempo homogéneo, vacío, y en este sentido, habilita justamente la conformación de un sistema que construye un partenón de "piezas caras", una forma histórica que se arma como una acumulación, cuyo sentido de continuidad da cuenta de una supuesta objetividad en la exposición.

¿Cuál es, entonces, la necesidad de la historia para la vida? Tal vez las huellas de Nietzsche se hacen visibles en Benjamín al momento de ligar la cuestión del presente como instancia de captura de aquello en peligro, el pensamiento de Nietzsche muestra su eco a la hora de abordar los escritos de Benjamin. Atendiendo al texto nietzscheano podemos afirmar que lo que se objeta es lo que produce sobre la vida una presión que pretende hacer de esta una ciencia, intentando hacer inteligible el caos que la conforma, violentando la historia en lo que ésta tiene de más íntimo. La cultura actual, dice Nietzsche, lejos de ser algo vivo, constituye un saber sobre la cultura. El hombre moderno se convirtió así en una suerte de enciclopedia ambulante cuyo lomo dice: “manual de formación interior para bárbaros exteriores” (Nietzsche, 2006: 42)

Si la historia es un producto de la violencia y de la intuición de formas de lecturas, de moldes para la fragua, orientados a la producción de objetos, el materialista, en el decir de Walter Benjamin, debe invocar un pensamiento destructor. El historicismo, en su movimiento

violento, en su impulso acumulador, se define por su empatía profunda, con aquello que definimos como el gesto de dar la espalda a su propio tiempo. Y siguiendo el consejo de Fustel de Coulanges que Benjamin cita: "Si queréis revivir una época, olvidad todo lo que sabéis que ha pasado después de ella". Este gesto tiene una acepción, que tal como expone Benjamín se puede entender como el historiador que "le vuelve la espalda a su propio tiempo, y su mirada de vidente se enciende en las cimas de generaciones humanas anteriores que desaparecen cada vez más profundamente en el pretérito." (Benjamin, 1997: 66) De lo que se trata aquí es de una destrucción de una presentificación falsa. Como vemos Benjamín se bate a duelo con el historicismo (como suma aditiva de casos) y el progresismo (entendido como el idealismo trascendental), el centro del movimiento reside en que "El materialista histórico va extrayendo la época de la cósica 'continuidad histórica', como saca a la vida de la 'época' y a la obra de la 'obra de una vida'." (Benjamin, 1982: 91)

La fuerte oposición nietzscheana al utilitarismo encuentra entonces una traducción en la crítica al progresismo esgrimida por Benjamin, como crítica a una lectura de la historia, y por lo tanto, de la vida, que se obtura a través de la servidumbre que esta pasa a prestarle a intereses que están por fuera de ella. "Querer no es de ninguna manera desear, sino someterse a su mando propio, es la resolución de mandarse a sí mismo, que por ella misma es de ello la ejecución" (Pirard, 2002, pág. 105). En el caso de Benjamin, una historia arrodillada frente a los intereses del progreso niega la posibilidad de resarcimiento, "la restitución mesiánica del estado originario de armonía divina" (Löwy, 2012: 109). La preocupación de Benjamin reside en el hecho de que "toda la sociedad moderna, dominada por la mercancía y su intercambio, está sometida a la repetición, al siempre lo mismo (Immergleichn) difractada de novedad y moda: en el reino mercantil, la humanidad hace el papel de condenada" (Benjamin, Baudelaire, 1993: 162). El eterno retorno de lo mismo, opuesto al eterno retorno nietzscheano cuya característica es el retorno de la diferencia, es en ambos autores el peligro que se esconde detrás del historicismo. Por esta razón, el rol del olvido pasará a cumplir en ambos autores una función fundamental.

4. Sobre los conceptos de potencia y vida

En Nietzsche y Benjamin se encuentran presentes ambos conceptos que se inscriben en una reflexión de larga data en el campo cultural alemán, ésta versa sobre la ligazón entre filología e historia, los procesos y pasos que la primera presta a la segunda en su largo camino para lo

obtención de un estatus científico a lo largo del siglo XIX. Así la antigüedad hace pie en la vida, en la cotidianidad, en el presente, en el ahora como fracción de tiempo; todas estas diferentes palabras para intentar definir el rol de una antigüedad en el proceso de la vida, el pasado como aquello que está inscripto en nuestro ahora, no mera imitación del pasado, tal vez podría decirse encarnación de este en el presente de sus formas de forma específicas los estudios correspondientes a la "Nachleben der Antike" (pervivencia de la antigüedad) se convirtió en un paradigma para las ciencias de la cultura y la filología, se marcan por su ambivalencia en el rol del pasado, de la antigüedad, es decir si esta vive o se hace vivir en un presente, en el nuestro. El verbo "Nachleben" tiene acepciones pervivencia e imitación en el alemana, es esta ambivalencia la que muestra su centralidad en las reflexiones de del siglo XIX y principios del siglo XX.

Vida y potencia son dos elementos casi inseparables en los trabajos de Friedrich Nietzsche, quien a través su extensa utilización del lenguaje poético logra generar un corpus cuya característica está dada por su inagotabilidad, sistema de referencias mutuas y multiplicidad de sentidos (Pirard, 2002, pág. 114). En relación con lo trabajado anteriormente, la vida se caracteriza por ser un poder que busca potenciarse, es decir que el ser, lejos de ser un ente, es un devenir, y la afirmación de dicho devenir será la afirmación del ser, de la vida: querer es el ser primordial, eterno e infundado. Por esta razón, la vida solo precisa obedecerse a sí misma. En este sentido, la vida es la afirmación de la superación constante en cuanto obediencia a sí misma, y será despotenciada cuando sea sometida a otro, cuando busque una superación ilusoria, por ello, el historicismo y el utilitarismo representan peligros para la misma. Aun así, como señala Pirard, "la voluntad de poder es lo esencial, por eso está presente tanto en sus formas pletóricas, como en sus formas fracasadas" (2002: 107). La voluntad de poder, la afirmación de la vida, es creadora, es aquella que está unida a la eternidad y al eterno retorno, es aquella en la cual aparecen unidos azar y necesidad. Esta idea de afirmación suprema es la que concilia al hombre con el mundo, y es, asimismo, en la vida misma donde esta debe ser afirmada y redimida, y no en una instancia trascendente. Nietzsche utiliza la figura de la tirada de dados para dar cuenta de la afirmación del ser del devenir al cual se opone la lógica finalista y causal. Como afirma Deleuze, "Los dados lanzados una vez son la afirmación del azar, la combinación que forman al caer es la afirmación de la necesidad" (Deleuze, 2002: 38). El azar y la multiplicidad son lo mismo en tanto el primero afirma el conjunto de fragmentos en una combinación necesaria. Este momento de plena afirmación del azar y la multiplicidad, de la vida en su inocencia absoluta, es su momento de potenciación. Por el

contrario, "abolir el azar cogiéndolo en las pinzas de la causalidad y de la finalidad en lugar de afirmar el azar, confiar en la repetición de las tiradas; en lugar de afirmar la necesidad, confiar en una finalidad: he aquí todas las operaciones del mal jugador" (Deleuze, 2002: 39). Los fragmentos del azar podrán intentar imponerse unos sobre otros, pero sólo la afirmación de todo el azar de un golpe da como resultado lo fatal y necesario, sólo el eterno retorno del ser del devenir, lo uno de lo múltiple surgido necesariamente de todo el azar afirma y potencia (Deleuze, 2002: 42).

El punto desarrollado anteriormente en Nietzsche tiene un eco en Walter Benjamin, ello en relación al momento de la destrucción de un orden (como restitución de la potencia de aquello negado y dejado por fuera del continuum de una historia). Nos interesa hacer foco en la cuestión del tiempo ahora, de la irrupción del todo en contraposición de la selección operada por el pensamiento y la filosofía de un idealismo, definido por el autor como progresismo. El tiempo mesiánico desarma el tiempo homogéneo, al verse penetrado por los fragmentos del pasado que, en relación al presente, anuncian la posibilidad de salvación de aquello caído y silenciado. El tiempo es entonces, abierto y aleatorio, la figura del salto del tigre es utilizada por el autor como ejemplo de aquello en peligro de una caída total en el olvido, sólo la afirmación de dichas características, astillas que irrumpen, fragmentos hará posible el tiempo mesiánico. Todo tiempo supeditado a la causalidad introduce el olvido y oblitera el día del juicio que pretende la presencia del todo. Este tiempo abierto de restitución expresa la suprema afirmación de la vida que, como señala Benjamin en *El drama barroco alemán*, ha sido destituida a partir de un determinado momento histórico. Por esta razón, los conceptos de vida y potencia se definen como reverso del poder y su productividad.

Una cita de Franz Kafka puede servir para abordar el concepto de la vida en forma más precisa: "Somos pecadores no solo por haber probado del árbol de la ciencia, sino también por no haber probado aún del árbol de la vida" (Kafka, 1983: 29). En Benjamin, la forma de todo lenguaje es la forma de la traducción (1998), aquí, lo que se agrega en la traducción de un lenguaje imperfecto a uno cercano a la perfección (a lo divino), implica el elemento de la transformación, lo que se agrega es el conocimiento, se recoge el lenguaje mudo y se lleva a uno vocal. Este lenguaje de las cosas solo puede pasar al lenguaje del conocimiento mundano por medio de la traducción. En el conocimiento vemos por qué Benjamin plantea la distancia entre lo profano y lo divino, entre el conocimiento del creador con respecto a la cosa, y el conocimiento profano en tanto refiere a algo exterior con respecto a la cosa en sí. Es aquí

donde la pérdida de esta característica del conocimiento mundano exterior sobre la cosa, se constituye como un movimiento irrestricto de unilateralidad sobre esta, como un imperativo cargado de violencia del conocimiento humano. En su ensayo *Para una crítica de la violencia*, Benjamin inscribe el concepto vida dentro del movimiento descrito de violencia unilateral del conocimiento humano. Así el despliegue del conocimiento humano tiene como correlato la formación y articulación de un derecho, que es concomitante a la violencia ejercida sobre la vida creatural, produciendo así la “vida desnuda” en el desarrollo de la historia. La violencia no es algo anterior al derecho, ni un efecto de este, sino aquello que recíprocamente articula, moldea, desde su institución arbitraria, en tanto que fuerza, a su mantención y conservación como poder. Entonces la vida pasa a ser aquello condicionado, determinación constante, porque si no es creación, si no es vida como palabra divina, es mera determinación, pieza de usos e intercambio. En este caso, la vida es negada el ejercicio libre de su existencia.

El trabajo que realiza el autor en *El drama barroco alemán (2012)* para dar cuenta del movimiento de disminución de la potencia de la vida se retrata como uno histórico, da cuenta de cómo la creciente desposesión de la vida se estructura como algo concomitante a la modernidad y su marcha, esto es, la secularización de las distintas esferas de la vida (proceso de disputa entre mundo sagrado y mundo de la ley). Dicho movimiento finaliza en la emergencia del soberano y del Estado en dicha clave de reducción de la potencia de la vida, separando a la criatura viviente de la existencia humana, es decir que la existencia plena de la criatura se diferencia entonces de la existencia humana en tanto esta última es producto de una pérdida, es la vida del “hombre total”, una mera cáscara de existencia tal como lo define el crítico berlinés. En este sentido, el siglo XVII aparece como clave, y la construcción de soberanía como instituyente de un principio total en manos del soberano imprimen su carácter en tanto la "vida" se reduce a lograr objetivos específicos, tales como la estabilización de un mundo sin trascendente. La pregunta de Benjamín es aquella que pregunta por el orden posible de ser fundado en este mundo desacralizado, la respuesta es la institución de un derecho atemporal y unívoco.

La lengua nos indica [...] que la memoria no es un instrumento para conocer el pasado, sino sólo su medio. La memoria es el medio de lo vivido, como la tierra viene a ser el medio de las viejas ciudades sepultadas, y quien quiera acercarse a lo que es su pasado tiene que comportarse como un hombre que excava. Y, sobre todo, no ha de

tener reparo en volver una y otra vez al mismo asunto, en irlo revolviendo y esparciendo como se revuelve y se esparce la tierra. Los 'contenidos' no son sino esas capas que tan sólo tras una investigación cuidadosa entregan todo aquello por lo que nos vale la pena excavar: imágenes que, separadas de su [...] contexto, son joyas en los sobrios aposentos del conocimiento posterior, como quebrados torsos en la galería del coleccionista (Benjamin, 2012. p. 350).

El soberano, representante de la historia en su sentido causal o idealista, debe establecer la necesidad de la mano de hierro, ejecutora de la ley. Este proceso hace posible el principio mismo de la sociedad, que requiere para su desarrollo una vida reducida.

5. El pasado sobre la vida (usos del pasado)

Para pensar el lugar que ocupa el pasado en ambos autores nos remitiremos principalmente a La Genealogía de la Moral y las Intempestivas en el caso de Nietzsche, y en el caso de Benjamin a las Tesis sobre el concepto de historia y (...). Si bien las obras de ambos autores son eclécticas, hemos elegido dichos textos para buscar algunos contrapuntos entre los mismos y trabajar en lo que parece ser una de los textos más pantanosos a la hora de realizar un diálogo. Volvemos entonces a la cita con la cual comenzamos este trabajo, Benjamin, en su tesis XII, retoma las Intempestivas de Nietzsche donde lo utiliza como su aliado para combatir el historicismo: "Necesitamos la historia pero no como la necesita el ocioso hastiado en el jardín del saber" (Löwy, 2012: 126). Este sentido del pasado ha sido tratado anteriormente, y remite a la condena del paradigma del progreso que tiñe a la historia de negro. Ahora bien, para dar cuenta del uso del pasado como potencia, en el caso de Nietzsche se da en tanto afirmación del azar y supresión de la causalidad, pero en sí mismo, el pasado en tanto memoria puede también ser fuertemente opresora. Como él mismo señala: "el sentido histórico hace pasivos y retrospectivos a sus servidores, y los que están atacados por la fiebre histórica se vuelven activos tan solo en momentos de olvido, cuando ese sentido histórico tiene una pausa; y tan pronto como una acción está realizada, es disecada de forma que el análisis reflexivo se pone a seccionar la operación y a impedir, con la reflexión analítica, que tenga efectos posteriores y, finalmente, la reduce a pura historia." (Nietzsche, 2006, pág. 70). En este texto, la lectura de Nietzsche con respecto al pasado es la de un elemento opresor, que ata al hombre y lo disminuye. Especialmente, en La Genealogía de la Moral, trata al pasado en tanto recuerdo de la deuda, y en este sentido termina por consolidar

su visión negativa con respecto a la memoria. En este punto, el instinto de libertad se vuelve contra sí mismo "reprimido, retirado, encarcelado en lo interior" (Nietzsche, 2007, pág. 98). Esto, en tanto la memoria se estructura, en el inicio de lo social, como memoria de la deuda, y el hombre, atravesado por las relaciones de intercambio de tasación, se convierte en un ser social separado de su potencia creadora. Su conciencia pasa a ser mala conciencia, por ello, Nietzsche afirma: "todos esos privilegios y adornos el hombre: ¡Qué caros se han hecho pagar! ¡Cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las "cosas buenas"!" (Nietzsche, 2007: 66). Este tipo de memoria hace al hombre un "animal tasador en sí" (Nietzsche, 2007: 77), el vínculo social es comprendido por una relación entre compradores y vendedores que mediante la medición generan la culpa que encadenará al hombre, a su potencia afirmativa. Es, al mismo tiempo, esta separación de la potencia, el nacimiento de la "mala conciencia" la que dará lugar al Estado como trascendencia última sobre la cual se coloca toda la violencia del hombre que queda desarmado una vez que su poder ha sido extirpado de manera violenta, es decir, sin contrato que medie. Sin embargo, hay que ser más cuidadosos, ya que este tipo de memoria no es la única que trabaja Nietzsche. Si bien es cierto que el olvido es necesario para la vida, en tanto permite la entrada de lo nuevo, y si bien la memoria puede presentarse muy frecuentemente como memoria de la deuda, esto no implica que el pasado y la memoria actúen siempre como factores de disminución de la potencia de la vida. De hecho, el *Übermensch* no es un sujeto sin memoria sin más, sino que es un hombre en el cual las fuerzas del pasado le son propias y no lo encadenan. Por lo tanto, el pasado e Nietzsche puede presentarse de ambas formas, como fuerza reactiva o como fuerza activa y potenciadora, de allí las diferentes maneras de abordar tanto el olvido como la memoria.

Lo expuesto por Nietzsche está claramente expresado en la Tesis XIV de sobre el concepto de la historia de Benjamin: "La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo repleto de ahora (*Jetztzeit*). Así, para Robespierre, la antigua Roma era un pasado cargado de ahora, que él arrancaba del continuum de la historia. La Revolución francesa se entendía a sí misma como una Roma que retornaba. Citaba a la Roma antigua de la misma manera que la moda cita un traje de otros tiempos. La moda tiene buen olfato para detectar lo actual sea cual sea el recoveco del pasado en el que esa actualidad se mueva. La moda es el salto del tigre al pasado. Sólo que tiene lugar en una arena en la que manda la clase dominante. El mismo salto, realizado bajo el cielo despejado de la historia, pasa a ser dialéctico, la revolución tal y como la entendió Marx." (Benjamin, 2009: 146).

Este salto es la relación que la rememoración o “Eingedenken” (Benjamin, 2009: 152) que Benjamin presenta en la tesis B, establece una relación entre el presente y el pasado, que no es en absoluto algo ineludible o necesario. Mediante esta se instituye una ligazón entre dos momentos del tiempo que, sin ella, no emergería y que, a decir verdad, no existe fuera de esta; los dos instantes que une la rememoración no tienen una relación causal ni relación de analogía; la actividad entre ellos no viene dada, se elige, o más bien se crea libremente. Es por medio de esta instancia, en la cual la composición de “[...] constelaciones, esos momento arrancados a la continuidad histórica vacía, [...] [que son] concentrado de la totalidad histórica [...]” (Löwy, 2012: 152), por el cual presente rescata el en continuidad con la tradición de los oprimidos. Lo que guía en este caso la relación con el pasado, es la voluntad de salvarlo, de arrancarlo del olvido. Y a la inversa, también el deseo de unir el presente a una tradición, de hacer revivir en él las esperanzas abortadas de las generaciones pasadas. Ya que como plantea Benjamin “Al igual que a cada generación anterior a la nuestra, nos fue otorgada una débil fuerza mesiánica, de la cual el pasado exige sus derechos. No hay que desatender con facilidad esta exigencia.” (Benjamin, 2009: 132), es este momento de un “ahora” pendiente por estallar, el pasado, ese es el centro de su exigencia para con el presente.

Conclusión

Los conceptos de vida y potencia son ambos esenciales a los trabajos desarrollados por Friedrich Nietzsche y Walter Benjamin. Asimismo, estos conllevan inevitablemente a una reflexión con respecto al pasado y sus usos. Pasado y vida se vuelven así en ambos elementos que, a través de distintos rodeos, según cada uno, deben estar necesariamente unidos para potenciar la existencia. Entonces la exigencia de un tiempo no homogéneo, de la afirmación completa de lo sido, en ambos pensadores pone a la luz la necesidad de repensar el tiempo, la historia y la memoria en sus formas productivas de construcción de lo cotidianidad política de los hombres. La intersección de sus trabajos permite repensar los puntos en común y las divergencias que enriquecen, por lo tanto, el pensamiento con respecto a estos conceptos, las maneras de afirmar el devenir y el rol de un pasado, de una historia, así la productividad e incidencia sobre la vida es nodo fundamental a considerar, su apreciación de la destrucción de lo instituido como “memoria” así a su vez el elemento que los une, en una cadena de apreciación de la vida instituida como social, como algo esclavizado, sometido, es en eso

negado, sus astillas donde reside la potencia de una “vida” digna de ser vivida, donde la multiplicidad de las astillas no sean traducidas en una sola lengua o historia universal, si no que en su propia particularidad. Así en Benjamin como Nietzsche estamos frente una ligazón deferente con respecto al pasado, no existe en tanto para esto un pasado como mero “material”, en este no se encontrara aquellos principios de causalidad, en la forma de adentrarnos a este, de estar atentos a este estaremos frente escucha atenta de sus demandas, y sus potencias de este a con el presente. Es en suma el olvido y destrucción de instituciones de la vida y la historia, como el hilo conductor entre ambos autores.

Bibliografía

- Benjamin, W. (1982). “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs”, en *Discursos interrumpidos*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1993). *Baudelaire*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1997). Sobre el concepto de la historia. In i. y. Traducción, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia* (pp. 55-86). Santiago de Chile: Arcis/LOM.
- Benjamin, W. (1998). “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter (2009). “Sobre el concepto de historia” en *Estética y Política*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Benjamin, W. (2012). *Origen del Trauerspiel Alemán*. Buenos Aires. Editorial Gorla.
- Benjamin, Walter (2012) *Imágenes que piensan en Obras completas*, libro IV, volumen I. Madrid: Abada.
- Croce, B. (1942). *La Historia como hazaña de la libertad*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Madrid: Editoria Nacional Madrid.
- Fueter, E. (1953). *Historia de la historiografía moderna*. Buenos Aires: Nova.
- Nietzsche, F. (2006). De la Utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida. In F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas 1873-1876* (pp. 18-94). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2007). *La Genealogía de la Moral*. Buenos Aires: Gradifco.
- Kafka, Franz. (1983) *Consideraciones acerca del pecado el dolor la esperanza y el camino verdadero*. Barcelona: Laia.

Löwy, M. (2012). *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Pirard, E. C. (2002). *Para leer Así Habló Zaratustra de F. Nietzsche*. Santiago: Editorial Universitaria.