

## LA HISTORIA Y LAS HISTORIAS<sup>1</sup>

*Franco Rella*

### 1.

La huella del caracol, la tinta sobre la hoja, el murmullo de la voz. El recorrido de una historia; y es la historia, o mejor las historias las que mantienen la vida levantada sobre la abismal opacidad de la vida desnuda. Narrar una historia significa, como sabía Agustín, recorrer los meandros de la memoria, afrontar barrancas, oscuridad, paradojas, destellos de luz: significa descubrirse “sin término”, una “multitud infinita”. Significa descubrirse como infinito y por ello literalmente indecible. Significa, de hecho, testimoniar lo inexpresable. Pero ¿qué relación tiene mi historia, nuestras historias, con la historia? ¿Qué testimonia la historia? ¿Cómo se enlaza con las historias?

### 2.

Entre el final de 1873 y el comienzo de 1874, en la *Segunda in-tempestiva. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Nietzsche habla de un “sentimiento tormentoso” de quien se siente asaltado frente “a la fiebre histórica”, a la “hipertrofia” de la historia que ha invadido y penetrado su época. Este sentimiento lo lleva a algunas consideraciones sobre las cuales vale la pena detenerse porque, a mi juicio, no toman solamente un problema de carácter filosófico o

---

1. El presente artículo forma parte del libro *Desde el exilio. La creación artística como testimonio* de próxima aparición en Ediciones La Cebra. Las referencias y las notas bibliográficas se adjuntan al final para respetar el modo en que las presenta el autor dentro de la obra.

científico, sino que se presentan casi como anticipaciones proféticas, más allá de su época, del tiempo que hoy todavía estamos viviendo.

O, por lo menos, si la alusión a su carácter profético parece excesiva, digamos más simplemente que iluminan algunos problemas, que yo siento actuales, por los cuales yo también me he atormentado, y sobre los cuales querría detenerme.

Esquemáticamente, querría enunciar estos problemas:

En negativo, Nietzsche subraya:

a) la ansiedad por el pasado que lleva a una suerte de indiferencia, o de igualdad indiferenciada, al confrontar con el pasado mismo. Todo se vuelve “historia” y la exposición de los eventos que nos han precedido se parece a aquellas exposiciones universales que habían comenzado a echar raíces en los últimos años del siglo XIX, emblemas, escribe Flaubert, de la inmensa fealdad que avanza;

b) y que este exceso de historia lleva a saturación las lagunas, las fracturas, los desgarramientos que han surcado el tiempo que está a nuestras espaldas, y que se prolongan en nuestro tiempo. En este sentido también aquella que Nietzsche llama “la historia crítica” termina por tener una función de pacificación sobre todo lo que ha sucedido.

En positivo, al contrario, Nietzsche afirma que una correcta actitud con el pasado debe conducir:

a) a dirigir el aguijón del saber contra sí mismo. Adorno dirá que debe empujar “al pensamiento a pensar contra sí mismo”, desbaratando por ello las categorías dentro de las cuales habitualmente cerramos nuestra relación con el mundo pasado y con el mundo presente;

b) a la conciencia de que un saber que dirige el aguijón contra sí mismo debe encontrar otras formas en que moverse y comunicar. Estas formas son para Nietzsche las obras de arte. La historia como la crítica de un conjunto de historias.

### 3.

Volvamos por un momento al texto de Nietzsche, a la situación en la cual se ha generado, y a algunas implicaciones consiguientes.

La *Segunda intempestiva* se abre en el signo de Leopardi, el inmenso poeta-pensador que ha expresado a lo largo de toda su obra una crítica radical contra el progreso, precisamente mientras que se estaba definiendo el alma misma del proyecto iluminista, es decir, el historicismo.

El proyecto iluminista se funda sobre la idea de la progresiva

perfectibilidad del género humano. El conjunto de los saberes científicos, tecnológicos, filosóficos y políticos, habría debido llevar a una superación del mal. La mía es una esquematización; en efecto, como ha mostrado Baczko, también Job habita entre los iluministas: en ellos también está la percepción de la fatalidad del mal. Y, de todos modos, es cierto, como han dicho Adorno, Sofsky y Baumann, entre otros, que Auschwitz, la piedra del obstáculo, que parecía que debía hundir este proyecto, ha podido tener lugar no a pesar sino justamente en virtud del progreso técnico-científico implícito en aquel proyecto. La ideología de la perfectibilidad de la raza humana, puesta en marcha por el nazismo, es ciertamente una perversión de la ideología de la perfectibilidad del género humano, pero es una perversión que mantiene con aquello que ella descarrila y pervierte, una inquietante proximidad.

Hoy, con las biotecnologías y con las guerras profilácticas, el proyecto iluminista se ha retomado con un vigor extraordinario. Pero si miramos a nuestras espaldas vemos que se han movido críticamente contra este proyecto, además de Leopardi y Nietzsche, Schopenhauer, Baudelaire, Flaubert, Dostoievsky, Wittgenstein, Kafka, Freud, Beckett.

Resolver esta crítica —como han hecho filósofos como Lukács o Paolo Rossi, historiadores como Delio Cantimori y una densa legión de epistemólogos— hablando de irracionalismo no resuelve nada. Tal vez deberíamos más bien aprender, como ha sugerido Nietzsche, a practicar un saber que dirija el agujón contra sí mismo.

#### 4.

Pero demos ahora un paso hacia adelante.

Valéry había observado que el tiempo de lo moderno tiene tal rapidez que no nos es concedido confrontarnos con aquello que nos golpea sino que estamos forzados a conformarnos con la memoria de aquello que nos ha golpeado, como si entre nosotros y nuestro presente cayera constantemente la sombra del pasado.

Pensemos en cualquier situación de la vida cotidiana: una fiesta, un nacimiento, una excursión, una celebración cualquiera. Veremos alrededor de nosotros muchedumbres de personas que no miran lo que sucede, sino que lo capturan con fotos o filmadoras para verlo después reproducido. Pensemos en la tecnología moderna de los teléfonos celulares. Se fotografía lo que sucede frente a nuestros ojos y en lugar de contar lo sucedido se envía en tiempo real una fotografía del evento. Es una modalidad muy similar a la narrada por K. Bigelow

en la película *Strange days*, en la que la imposibilidad de contar la propia experiencia obliga a comunicarla a través de una suerte de casquete electrónico puesto sobre el cráneo que transmite directamente lo que se ha sentido. Parecería entonces que el evento puede ser vivido sólo como memoria, como pasado, como historia.

Entonces, ¿tenía razón Nietzsche al suponer que la historia puede ser un perjuicio para la vida?

5.

En los *Cuatro cuartetos*, Eliot dice que el hombre no puede soportar demasiada realidad. Dice también que el orden en el que organizamos —por decir así *post festum*— los eventos, para poder vivir y contar, es una falsificación de ellos. Pero dice sobretodo, en la apertura del poema, que el pasado y el futuro terminan por confluír en una suerte de tiempo único, en el siempre-presente —el presente del pasado y el presente del futuro— y que este tiempo es irredimible. El eón del presente, habrían dicho los pensadores de la *gnosis*, sobre el cual sopla el hálito de la muerte.

6.

Joseph K. en *El proceso* de Kafka es sometido al juicio por el cual terminará sacrificado. De su culpa, de su pasado, de su memoria no sabemos nada. K. llega a la aldea del *Castillo*, gira en torno a casas, hosterías, callejones y meandros. No sabemos nada de su pasado, no sabemos de dónde viene, qué ha dejado a sus espaldas. Proust lleva a cabo uno de los más vertiginosos recorridos de la memoria, para concluir que de ella, cuando logramos componerla en una obra, podemos tener sólo un cuadro lagunoso, hecho de luces y de sombras, de presencias y de omisiones. Vladimir y Estragón en *Esperando a Godot* de Beckett se encuentran esperando precisamente a Godot, el siempre viniente pero jamás venido. El pasado vuelve a ellos en jirones que no tienen sentido ni para uno ni para el otro, tanto es así que ellos no saben ni siquiera si el lugar en el que esperan es el mismo lugar en el que han esperado ayer.

La hipertrofia de la memoria que caracteriza nuestra época parece entonces haber borrado la memoria. ¿Es todavía posible confrontarse con el propio pasado, con el pasado colectivo? ¿Es posible actuarlo?

7.

Freud tiene frente a la memoria individual la misma actitud que Proust. En *Construcciones en el análisis* de 1937, Freud habla de la recuperación del pasado individual como de una excavación arqueológica. Pero mientras en la excavación, a un cierto punto, tenemos una idea del complejo que descubriremos y reconstruiremos, en el análisis del pasado individual podemos proponer no reconstrucciones sino sólo construcciones hipotéticas en las que “la única certeza es la inseguridad”. En un texto contemporáneo, *Análisis terminable y análisis interminable*, Freud extiende esta misma incerteza a las construcciones que constituyen la memoria colectiva.

Freud y Proust están sintomáticamente ambos presentes en la apertura del ensayo de Walter Benjamin *Algunos temas en Baudelaire*. Ambos testimonian cómo en la edad en que se multiplican experiencias nunca vividas antes de entonces, como en la guerra y en la civilidad metropolitana, el hombre se encuentra cada vez más pobre de experiencia comunicable. La experiencia en vez de comunicarse en una narración parece hundirse muda en el pasado. Sólo si lográramos detenerla en el borde del pasado podría reanimar del pasado mismo otras experiencias, que podrían enlazarse a ella en una constelación cargada de significado. La mujer que amamos, como dice Benjamin en la segunda de las *Tesis sobre el concepto de historia*, parece no haber tenido hermanas.

Así todo se desliza en el pasado sin hacerse historia. Así el ángel de la historia de la tesis novena, arrastrado hacia el futuro al que da la espalda desde la tempestad del progreso, ve este mismo pasado como un cúmulo de ruinas que se eleva terrible e incontenible frente a nuestros ojos hacia el cielo, sin poder hacer nada para recomponerlo.

8.

El problema está precisamente aquí. No se puede recomponer el pasado despedazado en un orden. Esto sería todavía una vez más el orden de los vencedores. El problema no es recomponer el pasado, sino *redimirlo*. Tal redención según Benjamin sólo es posible en el instante, en el ahora, en el que un fragmento de aquello que vivimos se entrama con un fragmento del pasado, y en la tensión que se abre entre ellos, en su diferencia, emana el sentido del ahora y del entonces. El momento se carga así de tiempo hasta estallar y *deviene historia*. Benjamin llama a este momento el ahora de la cognoscibilidad. Pero nosotros sabemos que precisamente del momento no es posible hacer historia.

9.

Historia como discontinuidad. Desde Nietzsche, que por primera vez ha pensado tal discontinuidad, hasta hoy, se han pensado muchas estrategias para capturar el sentido de la discontinuidad y de la momentaneidad. Precisamente, desde las genealogías de Nietzsche, hasta las arqueologías de Foucault, hasta las micro-historias. Pero ¿es verdaderamente pensable que cargando un detalle o, como dice Ginzburg, una brecha, de toda la historia del mundo, sea posible hacer historia de aquello que no es historizable? ¿O no hay en algunas de estas propuestas una tentativa latente, tácita y callada, de deslizarse desde la historia a las historias, o mejor aún, nietzscheanamente, a las obras de arte, a la literatura, sin, por lo demás, afrontar sus riesgos? Porque pasar de la historia a las historias, de la narración histórica a las narraciones, significa de hecho entrar en el mundo de los posibles abandonando tanto el terreno de los hechos como el terreno de las hipótesis en tanto que instrumentos operativos.

10.

Sin embargo lo histórico tiene necesidad de historias.

Auschwitz no sólo es un evento histórico, sino un evento que signa la historia en un antes y un después, hasta en relación con el antisemitismo, que debe ponerse, dice Imre Kertész, entre comillas, porque ahora “no es más aquello, sino otra cosa (aunque no se sabe qué)”. Así hoy “entre antisemitismo y antisemitismo es necesario tomar en consideración el hecho de Auschwitz. En la historia del antisemitismo, Auschwitz signa un momento crucial, como, por ejemplo, la teoría de los cuantos en la física. Lo que quiero decir es que así como un físico que no haya oído hablar de la teoría de los cuantos no es un físico, un antisemita que no toma en cuenta Auschwitz no puede ser, por así decir, un verdadero antisemita, creíble, serio”. De hecho, agrega Kertész, no hay una respuesta antisemita a Auschwitz. Pero ¿quién ha dado una respuesta a Auschwitz?

Del complejo de fenómenos y sucesos que se ponen bajo el nombre de Auschwitz no podemos decir realmente nada. Saul Friedlander afirma que de ello no es posible ni siquiera una comprensión empática. Dan Diner, en *Probing the limits of representation*, afirma que ello “trasciende las estructuras tradicionales de la comprensión histórica”. Todavía Friedlander afirma que nuestras categorías conceptuales se demuestran insuficientes, y que nuestro propio lenguaje se vuelve, frente a este evento, problemático.

Lo mismo, como ya hemos visto, afirma el narrador Kertész. Hannah Arendt, dice, ha analizado de modo vasto y profundo las raíces y el estímulo antisemita en la Europa del Iluminismo para encontrar orígenes y explicaciones para la solución final. Pero no ha podido explicar aquello que en Auschwitz, en lo cotidiano de Auschwitz, hunde toda explicación histórica o científica. También aquí el antisemitismo juega apenas su rol. ¿Qué puede decir Arendt, qué pueden decir los antisemitas frente a hombres que hacen sufrir a otros hombres, que los masacran? ¿frente a los almaceneros que clasifican objetos en el horizonte oleoso del humo que sale de las chimeneas de los hornos? El deterioro del mundo, que aquí tiene lugar, concluye Kertész, “tiene un origen más profundo que el que puede alcanzarse con la historia o con la ciencia...”.

11.

Nietzsche había hablado de un saber que dirige el agujijón contra sí mismo. Adorno frente a Auschwitz declara que el pensamiento debe pensar contra sí mismo para no volverse cómplice del horror.

¿Qué significa un pensamiento que piensa contra sí mismo?

Aquí tocamos otro punto rozado por Nietzsche. El pensamiento que piensa contra sí mismo y contra las categorías que lo han constituido es el pensamiento que se expresa no en la historia sino en las historias, en las narraciones. Estas, que afrontan incluso a costa, como ya decía Aristóteles, del *alogon*, del absurdo, pueden hablar de lo inhumano como ninguna narración histórica o científica puede hacerlo.

Sidra DeKoven Ezrahi, en *Probing the limits of representation*, habla justamente, como ya Adorno había hecho con Beckett, de la posibilidad de afrontar lo indecible a través de la poesía de Celan, de la narración de Kaniuk, de la pintura de Kiefer.

Es todavía Benjamin quien, en un ensayo de 1922 sobre *Las afinidades electivas* de Goethe, afirma que lo indecible, aquello que no encuentra expresión, es el centro de verdad en torno al cual gira toda verdadera obra de arte, que por eso mismo rompe la falsa totalidad, que es heredera del caos, y se da como fragmento, como un torso del mundo verdadero.

12.

¿Debemos concluir que no existe posibilidad de hacer historia, y que sólo el arte, la poesía y la narración llegan allí donde se quiere ir? ¿Que el historiador debe hacerse escritor y artista, y contar histo-

rias, como Scherezade que, como dice Kierkegaard, salvaba su vida contando historias?

Pienso más bien que hacer historia es siempre confrontarse con las historias, las varias y múltiples historias que cuentan el mundo. Las historias que se depositan en los documentos y en los monumentos, en los testimonios, en las formas y en las figuras en las que el hombre se ha entregado a la memoria.

Hacer historia es tal vez construir una trama de historias. Algunas de éstas son pronunciadas en modo tan débil que rozan la afasia. Y justamente de éstas es necesario tener más cuidado, para que su voz pueda desplegarse de nuevo, sostenida en otras voces.

Por ello hacer historia es tal vez tejer una trama de historias. Pero para hacer esto, lo histórico, en primer lugar, debe hacerse guardián y custodio de las historias. Hacerse custodio de las historias significa proteger aquello que en ellas es contado, pero sobre todo hacerse cargo de aquello que ellas testimonian en sus intersticios, el espacio de un rumor que contiene miles de voces, y entre estas voces también la voz del silencio. Sobre el borde de este silencio se abre otro interrogante. Benjamin ha escrito que toda historia tiende a su final: su verdadera meta es la muerte. Tal vez lo hemos sospechado cuando comenzamos a leer historias, cuando comenzamos a escribir o contar nuestra historia. Si esto es verdadero, aquí surge una sospecha terrible. Si la historia es el enlace de todas las historias, ella contiene todas las muertes que están incluidas en ella, y su fin sería entonces el final. La sangre que de ella gotea sería la visibilidad de la muerte que está incluida en ella. Los actuales actores de las guerras profilácticas no serían entonces quienes nos defienden del final, sino actores de un inmenso y terrible sacrificio. El ansia que los guía y los impulsa sería, en efecto, no sólo un ansia de muerte y de implosión, sino también la tentativa de alcanzar la muerte de la muerte: la muerte de nuestra muerte, aquella que custodiamos celosamente dentro de nuestra historia.

*Traducción: Paula Fleisner*

REFERENCIAS Y NOTAS

(Las notas se refieren al parágrafo y son generalmente dadas en el orden en el que aparecen en el texto).

1.

Agustín, *Confessioni* Libro X, en *Confessioni* vol. IV a cargo de M. Cristiani, M. Simonetti, A. Solignac, trad. it. de G. Chiarini, Milano, Valla-Mondadori, 1996. [Trad. cast.: *Confesiones*, trad. de P. Rodríguez de Santidrián, Madrid, Alianza, 1996]: “Qui ergo sum, Deus meus? Quae natura sum? Varia multimoda vita et immensa vehemenet” (XVI, 26): “¿Quién soy, entonces, Dios mío? ¿Cuál es mi naturaleza? Una vida multiforme e inconteniblemente inmensa.”

2.

F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali. II. Sull'utilità e il danno della storia per la vita* en *Opere*, a cargo de G. Colli y M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964 y stes., vol. III, Tomo I. [Trad. cast.: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*, trad. de G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999]. Dado el rápido recorrido por el ensayo de Nietzsche no doy indicaciones de página.

T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. de C. A. Donolo, Torino, Einaudi, 1970, p. 329. [Trad. cast.: *Dialéctica negativa*, trad. de J. M. Ripalda, Madrid, Taurus, 1975].

3.

B. Baczko, *Job, mon ami. Promesse de bonheur et fatalité du mal*, Paris, Gallimard, 1997.

Sobre Adorno, Sofky y Baumann con respecto a las relaciones entre proyecto iluminista y Auschwitz, cfr. F. Rella, *Figure del male*, Milano, Feltrinelli, 2002.

La *querelle* contra el irracionalismo y la “destrucción de la razón” es un capítulo de la historia de la cultura europea y en particular italiana, y todavía más particularmente de la editorial Einaudi durante los años cincuenta y principios de los sesenta del siglo pasado.

4.

P. Valéry, *Cahiers*, a cargo de J. Robinson, Paris, Gallimard, 1973-1974, vol. I, pp. 1234-1235, 1254, 1270-1271, 1284 y finalmente 1289: “Le es imposible

producir aquello que él recibe, no puede más que reproducirlo [...] Ser sorprendido es reproducir sin haber producido [...] ver después de haber vuelto a ver. *La reproducción es anterior a la producción.*”

5.

T. S. Eliot, *Four Quartets*, London, Farber&Farber, 2001: “...Human kind/ cannot bear very much reality” (I, 1, 44-45). [Trad. cast.: *Cuatro Cuartetos*, edición bilingüe, trad. de E. Pujals Gesalí, Madrid, Cátedra, 1987: “no pueden los humanos/ soportar demasiada realidad”, p. 85].

6.

F. Kafka, *Il Processo*, trad. it. de A. Raja, Milano, Feltrinelli, 1995; *Il castello*, trad. it. de P. Capriolo, Einaudi, Torino, 2002. [Existen en castellano numerosas traducciones, entre ellas: *El proceso*, trad. de F. Formosa, Madrid, Sarpe, 1985; *El castillo*, trad. de D. J. Vogelmann, Buenos Aires, Emecé, 1998].

M. Proust, *A la recherche du temps perdu* a cargo de J.-Y. Tadié, Paris, Gallimard, 1989. Traducción italiana de G. Raboni, M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, Milano, Mondadori, 1983-1993. [Trad. cast.: *En busca del tiempo perdido*, trad. de C. Berges y P. Salinas, 7 Volúmenes, Madrid, Alianza, 1997].

7.

S. Freud, “Costruzioni nell’analisi” y “Analisis terminable e analisis interminabili” en *Opere*, a cargo de C. L. Musatti, Torino, Boringhieri, 1967-1980, vol. XI. [Trad. cast.: “Construcciones en el análisis” en *Obras completas*, vol. XXIII: *Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis, y otras obras (1937-1939)*, trad. de J. L. Etcheverry, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 1980].

W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cargo de G. Bonola y M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 1997. [Trad. cast.: “Tesis de filosofía de la historia” en *Discursos interrumpidos I*, trad. de J. Aguirre, Madrid, Taurus, 1982, pp.175-192].

9.

El concepto de «arqueología del saber» recorre toda la obra de Foucault, antes incluso de que fuera tematizado en *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 [Trad. cast.: *La arqueología del saber*, trad. de A. Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1970].

C. Gizburg, *Miti, emblemi, spie*, Torino, Einaudi, 1992. [Trad. cast.: *Mitos, emblemas e indicios*, trad. de C. Catroppi, Barcelona, Gedisa, 1999].

10.

I. Kertész, *Un autre, Chronique d'une métamorphose*, trad. fcesa. de N. y Ch. Zaremba, Arles, Actes Sud, 1999, pp. 82-82. [Trad. cast.: *Yo, otro. Crónica del cambio*, trad. A. Kovacsics, Barcelona, El Acantilado, 2002].

Los ensayos citados en este párrafo están todos en S. Friedlander (compilador), *Probing the limits of representation. Nazism and the "Final Solution"*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999. [Trad. cast., *En torno a los límites de la representación. El nazismo y la solución final*, trad. de M. Burello, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2007].

11.

Aristóteles, *Poética*, 10, 1-2; 24, 7 (trad. it: *Poetica*, a cargo de C. Gavallotti, Milano, Valla-Mondadori, 1982, la división indicada es la propuesta en esta edición). [Trad. cast.: *Poética*, trad. de A. J. Capelletti, Caracas, Monte Ávila, 2006].

“En la ausencia de expresión aparece la potencia superior de lo verdadero [...] Es decir, ello despedaza, aquello que resta, en toda bella apariencia, como herencia del caos: la totalidad falsa, aberrante –la totalidad absoluta. Ello sólo cumple la obra reduciéndola a un “pedazo”, a un fragmento del mundo verdadero, al torso de un símbolo” (W. Benjamin, “*Le affinità elettive di Goethe*”, trad. it. de R. Solmi, tercera parte, en *Opere*, vol. II, a cargo de G. Agamben, Torino, Einaudi, 1982, p. 234. [Trad. cast.: “Las afinidades electivas de Goethe” en *Dos ensayos sobre Goethe*, trad. de G. Calderón y G. Mársico, Barcelona, Gedisa, 1996].

12.

S. Kierkegaard escribe en sus diarios en una anotación de 1842: “Al leer *Las mil y una noches* el trasfondo oriental se despliega delante de nosotros incluso en la intriga ingeniosa en la que los diversos relatos se entrecruzan entre ellos como plantas enraizadas al suelo, voluptuosamente las unas contra las otras. Sobre el conjunto amenaza el cielo plúmbeo de una pesada angustia: es Scherezade quien salva su vida contando historias (*Diari*, a cargo de C. Fabro, Brescia, Moncelliana, 1980, vol. III, p. 29). Kierkegaard vuelve sobre esta imagen en otra anotación en 1848 (*Diari*, cit., vol. V., p. 84): “Por eso son tan verdaderas las palabras que a menudo he aplicado a mí mismo: que como Scherezade salvó su vida contando historias, también yo he salvado mi vida o me mantengo vivo a fuerza de escribir”. [Existe una edición española parcial de los *Diarios* aunque no traducida directamente del danés: *Diario íntimo*, trad. y notas de M. A. Bosco, Barcelona, Planeta, 1993].

W. Benjamin, “Il narratore” en *Angelus Novus*, a cargo de R. Solmi, Torino, Einaudi, 1962. [Trad. cast.: “El narrador” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, trad. de R. Blatt, Madrid, Taurus, 1991, pp. 111-134].

## Abstract

This essay is a chapter of the book *Dall'esilio. La crazione artistica como testimonianza*. It explores Nietzsche's concept of History as developed on his *Second Untimely Meditation, Use and Abuse of History for Life* (1873). It argues that Nietzsche anticipates prophetically present times: in a negative perspective, by criticizing the abuse of History that leads to a kind of indifferent equality and to a state of saturation of the breaches and breakages in past times. In a positive perspective, by showing that a correct attitude toward the past can lead Thought to think against itself promoting new ways of moving and communicating, such as works of art. The essay explores, in the last place, the relationship between Nietzsche's heritage, Literature and Philosophy.