



PONTIFICIA  
**UNIVERSIDAD  
CATÓLICA**  
DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

**NIETZSCHE Y LA HISTORIA COMO HERRAMIENTA CRÍTICA**

Tesis para optar por el título de Licenciado en Filosofía que presenta el Bachiller:

JORGE LUIS CERNA SOLÍS

ASESORA: KATHIA HANZA

LIMA, 2015

## Resumen:

El presente trabajo comprende un análisis de la noción de historia que aparece en la filosofía de Nietzsche. Nuestra hipótesis sostiene que Nietzsche concibe la historia como una herramienta crítica. Para mostrarlo nos enfocamos en dos obras: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* y *La genealogía de la moral*. La primera parte de esta investigación, centrada en la primera obra en cuestión, expone cómo mediante la delimitación de un procedimiento histórico-crítico aplicado a la conciencia histórica moderna Nietzsche hace de la historia una herramienta crítica; esto es, una herramienta apropiada para la indagación sobre el origen y el valor. La segunda parte de esta investigación, centrada en *La genealogía de la moral*, muestra en qué medida la concepción de la historia como una herramienta crítica se afianza y es central en esta obra. El procedimiento genealógico hace de la historia una herramienta que permite interpretar la procedencia de las valoraciones morales sedimentadas en el imaginario moderno; así, la historia aparece como un instrumento indispensable para la crítica de los valores morales. Este es el sentido de crítica que trae consigo el pensamiento histórico de Nietzsche: el de la pregunta por el valor. En relación con esta idea es que sostenemos la continuidad entre una obra y otra, y es sobre la base de esto que podemos afirmar que la principal función de la historia en la filosofía de Nietzsche es servir a la crítica.

	Pág.
Índice	1
Introducción	2
1. La concepción de la historia de Nietzsche en <i>Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida</i>	4
1.1. El proyecto intempestivo y la <i>Consideración</i> sobre la historia	4
1.2. La discusión sobre la historia en contexto	9
1.2.1. La filosofía de la historia	10
1.2.2. El positivismo histórico	20
1.2.3. La filología clásica	26
1.2.4. Jacob Burckhardt	36
1.3. La historia como herramienta crítica	45
2. La historia como una herramienta indispensable para <i>La genealogía de la moral</i>	55
2.1. El perspectivismo	56
2.2. Genealogía e historia	66
Conclusiones	81
Bibliografía	87

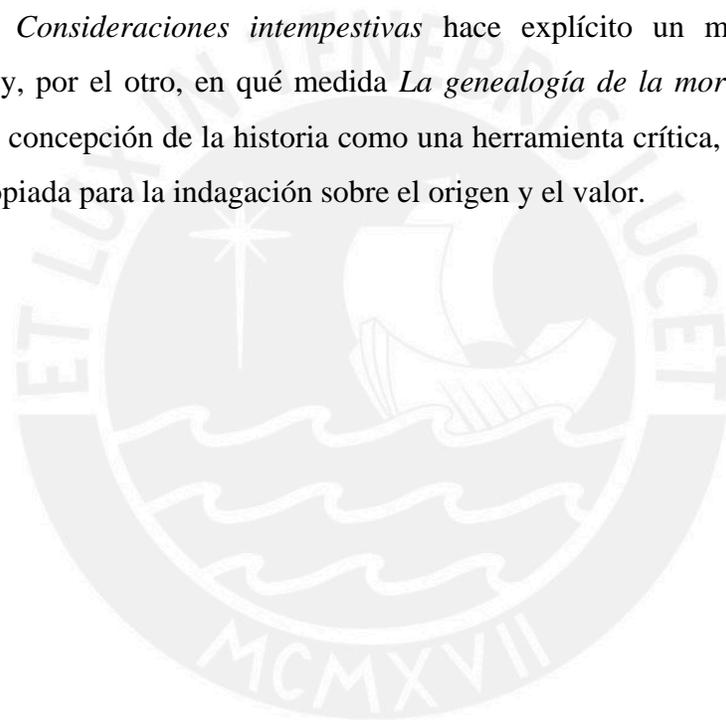
## Introducción

En el presente trabajo nos proponemos investigar la noción de historia que aparece en la filosofía de Nietzsche. Para ello nos enfocaremos en dos obras: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* y *La genealogía de la moral*. No se trata de seguir la evolución de esta noción en el pensamiento de Nietzsche desde su obra temprana hasta la tardía, sino de mostrar ciertas directrices desde las cuales se configura una determinada concepción de la historia en la primera obra mencionada, para luego mostrar en qué medida la comprensión de la historia ahí expuesta se afianza en el procedimiento genealógico de la segunda obra en cuestión. Con esto no se pretende resolver ninguna discusión acerca de la continuidad o discontinuidad de la vasta obra de Nietzsche, sino que se intenta dar cuenta, a la luz de estas dos obras, de una determinada perspectiva desde la que se concibe a la historia.

Para realizar lo propuesto será necesario, en el primer capítulo, delimitar una primera concepción de la historia en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Como se sabe, esta obra es la segunda de una serie de publicaciones reunidas bajo el título *Consideraciones intempestivas*. La primera sección de este capítulo es una breve presentación de estas *Consideraciones* y, en particular, del escrito sobre la historia. La segunda sección trae a cuenta distintos frentes que, de diversas maneras, se perfilan en esta obra y con los que Nietzsche discute. Con ello se busca poner en contexto tanto la posición particular de Nietzsche como sus críticas a la visión moderna de la historia. La tercera sección está centrada en una tesis expuesta por Nietzsche en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, en la cual se delimita un modo de proceder en relación con la historia. En esta sección se mostrará cómo mediante la delimitación de este procedimiento histórico Nietzsche convierte a la historia en una herramienta crítica.

El segundo capítulo está dedicado a mostrar en qué medida esta concepción de la historia como una herramienta crítica se mantiene en *La genealogía de la moral* y es central para esta obra. Como veremos, la crítica de Nietzsche a la historiografía moderna nos confronta con la idea de un trabajo histórico interpretativo, el cual debe asumir otros puntos de vista.

Así, el carácter interpretativo del estudio de la historia nos pone de cara al problema del perspectivismo, es decir, al problema de que en última instancia solo disponemos de interpretaciones hechas desde determinados puntos de vista. La primera sección de este capítulo está dedicada a esta hipótesis de Nietzsche: el perspectivismo. El análisis de esta hipótesis será útil para entender el terreno en el que se lleva a cabo el tipo de interpretación histórica que es la genealogía. En la segunda sección, enfocada en *La genealogía de la moral*, se mostrará cómo el método genealógico propuesto por Nietzsche toma a la historia como una herramienta indispensable para la crítica de los valores morales. Mediante el hilo argumentativo expuesto, la presente investigación mostrará, por un lado, de qué forma la segunda de las *Consideraciones intempestivas* hace explícito un método de trabajo histórico-crítico y, por el otro, en qué medida *La genealogía de la moral* es una muestra compleja de esta concepción de la historia como una herramienta crítica, esto es, como una herramienta apropiada para la indagación sobre el origen y el valor.



## Capítulo 1: La concepción de la historia de Nietzsche en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*

El objetivo de este capítulo consiste en esclarecer la concepción de la historia que aparece en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. La exposición está dividida en tres secciones. La primera sección es una introducción a las *Consideraciones intempestivas* y, de manera más específica, a la *Consideración* sobre la historia. La segunda sección, que se divide en cuatro partes, toma en cuenta los distintos frentes con los que Nietzsche discute a propósito de la historia en esta obra. Los frentes de discusión propuestos para esta sección son cuatro: la filosofía de la historia, que será presentada en función de los lineamientos de Kant y Hegel; el positivismo histórico, que será expuesto a partir de la filosofía positiva de Comte; la filología clásica, para lo cual nos apoyaremos en algunos escritos del propio Nietzsche; y, finalmente, la visión de la historia de Jacob Burckhardt, con énfasis en su manera de concebir del trabajo histórico. La tercera sección está centrada en una tesis que Nietzsche propone para entender la historia. En el octavo apartado de *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* se sostiene: “Hay que decir que el origen de la formación histórica (...) tiene que ser en justicia reconocido históricamente. La historia tiene que resolver ella misma el problema de la historia, el saber tiene que volver contra sí mismo su propio aguijón”<sup>1</sup>. Como veremos más adelante, la explicitación de carácter metodológico que aparece en esta tesis es fundamental para el esclarecimiento de la concepción que tiene Nietzsche de la historia y, además, para la comprensión del carácter histórico que, según este, debe poseer toda indagación filosófica.

### 1.1. El proyecto intempestivo y la *Consideración* sobre la historia

Luego de la publicación de su primer libro en 1872 –*El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música*–, Nietzsche, el joven catedrático ordinario de filología clásica de la Universidad de Basilea, decide, entre otras cosas, embarcarse en nuevo proyecto filosófico: una larga serie de escritos, sobre diversos temas, que mantienen en común la intención de

---

<sup>1</sup> Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 108. En adelante UPH.

ser una suerte de radiografía de la cultura de su época. Reunidos bajo el rótulo de *Consideraciones intempestivas (Unzeitgemäße Betrachtungen)*, los fragmentos póstumos de aquellos años (1873-1876) muestran un ambicioso plan de redacción que constaba de trece escritos, los cuales debían ocupar aquellos años de su vida en los que estaría en los treinta<sup>2</sup>. Sin embargo, hacia la segunda mitad de 1876, con 32 años y con cuatro de estas *Consideraciones* publicadas, Nietzsche ha abandonado aquel proyecto, ha solicitado una licencia por enfermedad y se ha retirado de la universidad<sup>3</sup>. En excedencia de sus obligaciones docentes, reside ahora en Sorrento y los apuntes que redacta en aquellas fechas marcan el inicio de los planes para una nueva obra (*Humano, demasiado humano*) y, por consiguiente, el fin definitivo de aquel proyecto *intempestivo*. Dejando de lado por completo los motivos que pueden explicar este cambio de dirección, se hará en esta sección un breve comentario sobre aquel proyecto inconcluso –las *Consideraciones intempestivas*– para, dentro de este marco, hacer algunas observaciones acerca de la segunda de estas *Consideraciones: Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*.

Las *Consideraciones intempestivas* son, principalmente, una cuestión histórica. Aunque solo una de las cuatro *Consideraciones* existentes trae como tema de reflexión explícito el de la historia, el tenor de su crítica a la cultura del presente solo es posible por medio del contraste con otro tiempo, lo cual introduce siempre una perspectiva histórica. Para poder ver en la producción cultural de su época los síntomas de una sociedad enferma de mediocridad y autocomplacencia, Nietzsche ha necesitado dirigir su mirada lejos del presente, hacia el modo de vida de un pasado remoto: el de la antigüedad griega. Este es el modo particular de considerar (*betrachten*) propuesto por Nietzsche: el de la mirada larga y detenida, en una y otra dirección –hacia el presente y el pasado–, que se arroga el derecho de evaluar y criticar –en buena cuenta porque dispone de elementos para hacerlo<sup>4</sup>. De ahí que sus consideraciones no puedan ser adecuadas a su época (*zeitgemäß*), y resulten, pues,

---

<sup>2</sup> Cf. Llinares, Joan, “Prefacio a *Consideraciones intempestivas*”, en: Nietzsche, F., *Obras completas*, I, Madrid: Tecnos, 2011, pp. 630-634.

<sup>3</sup> Intentará retomar su cátedra en 1877 y recién en 1879 solicitará jubilarse por enfermedad; ello significará el abandono definitivo de la Universidad de Basilea con una pensión asignada por esta.

<sup>4</sup> El mundo griego antiguo, del que es posible aprender sobre el aspecto trágico de la existencia, le sirve a Nietzsche como un punto fundamental de contraste para criticar los ideales del humanismo liberal y, junto con esto, el modo de vida moderno (cf. Frey, Herbert, “La reinención nietzscheana de la antigüedad griega. El periodo arcaico como contraimagen de la época clásica griega”, en: *Estudios Nietzsche*, 11 (2011), pp. 32-34).

intempestivas (*unzeitgemäß*); esta falta de conformidad al presente no significa la simple falta de actualidad, sino que lo intempestivo trae consigo –fruto de la observación y del contraste– una actitud combativa<sup>5</sup>, polémica y de antagonismo hacia la cultura presente: intempestivo significa, antes que inactual, *contra* lo actual.

Esto no supone la mera adoración del pasado o su idealización en un modelo a imitar. Una pista del tipo de antagonismo que propone el modo intempestivo de considerar la propia época aparece en la noción griega de *agón*. El término *agón* significa certamen o competencia. Nietzsche ve el enfrentamiento agonal como la institución característica de la cultura griega presocrática, y lo describe como un modo productivo de conflicto en el que los antagonistas se enfrentan uno a otro en un proceso de mutuo empoderamiento y restricción<sup>6</sup>. La interacción recíproca de afirmación y negación del enfrentamiento agonal reaparece en el modo intempestivo de considerar propuesto por Nietzsche, en una dinámica de empoderamiento a través y en contra del adversario<sup>7</sup>. Este es el tipo de enfrentamiento entre el pasado y el presente que el modo intempestivo de considerar trae a cuenta.

Las *Consideraciones* de Nietzsche son intempestivas, también, en la medida en que suponen, fruto del enfrentamiento entre épocas, una actividad extemporánea, inoportuna e inconveniente: se ocupan de la penosa pero necesaria tarea de auscultar las manifestaciones culturales de la propia época para poder dar cuenta de aquellas manifestaciones –de las que se enorgullece tanto el presente– como un signo típico de decadencia, y como algo sobre lo cual no se puede seguir engañado. No debe perderse de vista que a la base de esta tarea intempestiva de crítica cultural se encuentra cierta competencia histórica: la habilidad de enfocar un problema (el de la cultura) para, recurriendo al pasado, ser capaz de contrastar y evaluar el presente. El interés de Nietzsche por la historia no se reduce a una obra en particular, sino que esta, como asunto, será un foco de reflexión presente a lo largo de todo su trabajo. Surge entonces la pregunta acerca de cuál es la concepción que tiene Nietzsche

---

<sup>5</sup> “Las cuatro *Intempestivas* son íntegramente belicosas. Demuestran que yo no era ningún «Juan el Soñador», que me gusta desenvainar la espada, – acaso también que tengo peligrosamente suelta la muñeca” (Nietzsche, F., *Ecce homo*, Madrid: Alianza Editorial, 2010, pp. 83).

<sup>6</sup> Cf. Siemens, Herman, “Agonal configurations in the *Unzeitgemässe betrachtungen*. Identity, mimesis and the Übertragung of cultures in Nietzsche’s early thought”, en: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), pp. 82-83.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, p. 83.

de la historia y en qué consiste aquel pensamiento histórico puesto en práctica siempre en sus obras.

Para aclarar algunos puntos básicos sobre la relación de Nietzsche con la historia es preciso dirigirnos a *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Una primera caracterización de esta obra puede ser tomada de su propio autor. *Ecce homo*, el desconcertante libro autobiográfico escrito entre los meses de octubre y noviembre de 1888 –casi al borde de su vida consciente, si tomamos en cuenta que al poco tiempo, el 3 de enero del año siguiente, Nietzsche tendrá un colapso mental en la *Piazza Carlo Alberto* de Turín del cual nunca se recuperará– nos permite una aproximación de primera mano a esta segunda *Consideración intempestiva*. Sea cual sea la apreciación que se tenga acerca de su estilo y contenido, *Ecce homo* es, en cualquier caso, la palabra del propio autor sobre su vida y trabajo. En ese sentido, vale la pena tener presente lo que allí se sostiene acerca de la obra de la que nos ocupamos:

La *segunda Intempestiva* (1874) descubre lo que hay de peligroso, de corrosivo y envenenador de la vida, en nuestro modo de hacer ciencia: – y la vida, *enferma* de este engranaje y este mecanismo deshumanizados, enferma de la «impersonalidad» del trabajador, de la falsa economía de la «división del trabajo». Se pierde la *finalidad*, esto es, la cultura: – el medio, el cultivo moderno de la ciencia, *barbariza...* En este tratado el «sentido histórico», del cual se halla orgulloso este siglo, fue reconocido por primera vez como enfermedad, como signo típico de decadencia<sup>8</sup>.

Esta presentación nos muestra en qué consiste el carácter intempestivo de esta segunda *Consideración*, a saber, el descubrimiento de la celebrada visión moderna de la historia como algo decadente y enfermizo –en tanto que se asocia con un modo de hacer ciencia<sup>9</sup>. El punto central para abordar este problema será el de la actividad y la acción humana<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Nietzsche, F., *Ecce homo*, pp. 83-84.

<sup>9</sup> Este descubrimiento es lo propio de la actividad intempestiva. “Sólo en la medida en que la historia sirve a la vida queremos servirla nosotros, aunque exista una manera de practicarla y una apreciación de la misma por la que la vida se atrofia y degenera: un fenómeno cuyos curiosos síntomas hay que llevar ahora a la experiencia de nuestro tiempo de un modo tan necesario como doloroso” (Nietzsche, F., UPH, p. 38). Se trata de poder ver en aquello que celebra la propia época, la formación histórica, la señal de algo perjudicial, de un defecto, de una carencia (cf. *ibid.*, pp. 38-39).

<sup>10</sup> De acuerdo con Nietzsche, “(...) necesitamos la historia para la vida y para la acción” (*ibid.*, p. 38). “La historia pertenece, sobre todo, al que quiere actuar” (*ibid.*, p. 52).

Justamente Nietzsche comienza presentando la segunda de sus *Consideraciones intempestivas* como una consideración acerca del valor o no-valor (*Unwerth*) de la historia (*Historie*)<sup>11</sup>. Así pues, se pone en primer plano la relación entre conocimiento histórico y valor; de modo que la historia, en tanto disciplina académica del siglo XIX, es juzgada no tanto por el conocimiento que pueda ofrecer, sino, principalmente, en función de su valor para la vida humana, la formación cultural y la capacidad de acción de los individuos. En esta dirección apunta también el fragmento de la carta de Goethe dirigida a Schiller que cita Nietzsche para abrir las primeras líneas de esta obra: “Por lo demás, me es odioso todo aquello que únicamente me instruye, pero sin acrecentar mi actividad o animarla de inmediato”<sup>12</sup>. La segunda *Intempestiva* busca dar cuenta de aquel estado, odioso a los ojos de Nietzsche, en el que el conocimiento histórico se ha disociado de la dimensión activa del sujeto, debilitándolo y escindiéndolo. La intención de Nietzsche no es otra que buscar recuperar el íntimo nexo entre actividad e historia.

La actividad intempestiva no solo se dirige contra la propia época, sino también por encima de esta y en favor de un tiempo futuro<sup>13</sup>. Este favorecimiento del tiempo futuro, como lo entiende Nietzsche, no se ajusta a la tosca visión esquemática que pone de un lado la actividad abocada al futuro, es decir, la transformación del presente, y en el polo opuesto el conocimiento e interés por el pasado. Esta oposición, no dialéctica, invita, torpemente, a renunciar al conocimiento de la historia. La crítica de Nietzsche a la historia se dirige a cierta manera irreflexiva y perjudicial de concebirla, y no al interés mismo por lo antiguo. El trabajo intempestivo de Nietzsche no renuncia sin más al conocimiento de la historia, sino que mediante la mirada hacia otras épocas y el contraste entre estas, trata de calibrar un modo de leer el pasado que tenga un valor para la vida, esto es, que resulte provechoso para impulsar nuevas apropiaciones creativas del pasado y permita actuar en la historia, en el presente.

La segunda de las *Consideraciones* vincula el quehacer histórico con cierta fuerza plástica (*plastische Kraft*): con “esa fuerza para crecer por sí misma, ese poder de transformar y

---

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, p. 37.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, 39.

asimilar lo pasado y extraño, de sanar las heridas, de reemplazar lo perdido, de regenerar las formas destruidas”<sup>14</sup>. Se trata de la fuerza de un hombre, pueblo o cultura para trazar límites, para digerir el pasado y apropiárselo. En contra de la manera impersonal y distanciada del estudio del pasado que la ciencia histórica de su época promueve<sup>15</sup>, Nietzsche propone una historiografía creativa, más cercana de lo artístico –en la medida en que la objetividad del artista<sup>16</sup> radica en involucrarse por completo en aquello que hace. Para un trabajo histórico del tipo que Nietzsche tiene en mente “(...) se necesitaría, sobre todo, una gran potencia artística, un creativo elevarse por encima de las cosas, un abismarse amoroso en los datos empíricos, una poética elaboración de tipos dados”<sup>17</sup>. De esta manera, fuerza plástica y creatividad artística ponen de relieve un aspecto imprescindible en la historia según Nietzsche: la interpretación. Por ello, la labor del historiador tiene más que ver con un tipo de interpretación del pasado que con la reconstrucción objetiva de lo acontecido. Ahora bien, antes de abordar con mayor detalle la concepción de la historia que aparece en este escrito intempestivo, revisemos los diversos frentes, adversarios o antagonistas que, de diversas maneras, se perfilan en esta obra.

## 1.2. La discusión sobre la historia en contexto

Los frentes de discusión propuestos para esta sección son cuatro. En primer lugar, el planteamiento filosófico de la historia, que será presentado en función de los lineamientos de Kant y Hegel. En segundo lugar, la concepción positiva de la historia, que será expuesta a partir del positivismo de Comte. En tercer lugar, la filología clásica, para lo cual nos apoyaremos en algunos escritos del propio Nietzsche. Y por último, en cuarto lugar, la visión de la historia de Jacob Burckhardt, con énfasis en su manera de concebir del trabajo histórico. Como veremos, estos cuatro frentes aparecen en el contexto de *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, razón por la cual es importante tenerlos en cuenta a

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 43. En ese sentido, memoria y olvido, tal y como son tomadas en cuenta por Nietzsche, no son facultades delimitadas, sino distintos aspectos de la fuerza plástica humana.

<sup>15</sup> “Se llega incluso al punto de suponer que precisamente a quien no le interesa en absoluto un momento del pasado es el más adecuado para describirlo” (*ibid.*, p. 93).

<sup>16</sup> Nietzsche no considera al arte como algo subjetivo, como si este fuese la mera expresión de una subjetividad. Por el contrario, la destreza del artista radica en saber moverse con soltura entre formulas heredadas y leyes. De ahí que una imagen para comprender su actividad sea el de un baile entre cadenas (*cf.* Nietzsche, F., *El caminante y su sombra*, en: *Obras completas*, III, Madrid: Tecnos, 2014, 140, p. 413).

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 92.

la hora de considerar la manera como Nietzsche forma una posición propia sobre la historia. Por supuesto, se trata de bloques de discusión sumamente amplios –al punto que una visión detallada y rigurosa de cada punto excede los límites de este trabajo. En esta sección nos limitamos, simplemente, a poner de relieve los elementos que consideramos útiles para, dentro de una presentación esquemática, proponer algunos escenarios que hagan más comprensible la posición de Nietzsche.

### 1.2.1. La filosofía de la historia

El término filosofía de la historia, aunque utilizado comúnmente, no posee un contenido claramente delimitado. La expresión fue introducida aproximadamente hace dos siglos y medio, y fue probablemente Voltaire quien por primera vez se refirió a la unión de filosofía e historia –con la intención de expresar su oposición a la construcción teológica de la historia y de poner como principio rector de esta, en el lugar de la providencia y la voluntad divina, a la voluntad humana y sus previsiones racionales<sup>18</sup>. En este contexto surge la filosofía de la historia, en el marco del proyecto ilustrado en contra de todo lo que fuese considerado como una doctrina dogmática:

Dado que la filosofía de la historia, de Agustín a Bossuet, no proporciona ninguna teoría científica de la historia “real”, sino una doctrina dogmática de la historia sobre la base de la revelación y de la fe, se dedujo de manera apresurada que la interpretación teológica de la historia, esto es, catorce siglos de pensamiento occidental, carecía de interés filosófico e histórico y que el auténtico pensamiento histórico solo comenzaba en el siglo XVIII<sup>19</sup>.

Con la razón como estandarte, la fe en la providencia fue remplazada por la fe en el progreso. De manera que la filosofía de la historia aparece como una interpretación racional de los acontecimientos humanos, la cual se esfuerza por concebir el curso de la historia como el desarrollo y el cumplimiento de ciertas expectativas racionales. Se forma, así, en adelante, un trato filosófico de la historia que se caracteriza por ser teleológico y racional. Esta sección se centrará en dos interpretaciones de la filosofía de la historia, la de Kant y la

---

<sup>18</sup> Cf. Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires: Katz, 2007, p. 13.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 13-14.

de Hegel –ambas observadas con interés por Nietzsche<sup>20</sup>–, con la intención de aclarar dicha posición histórico-filosófica, de corte teleológico y racional, que será rechazada en la segunda *Consideración intempestiva*.

El planteamiento kantiano adopta la hipótesis de una teleología natural, a través de la cual se establece que cierta razón estratégica opera en la historia como promotora del progreso civilizatorio y jurídico: se trata de la idea reguladora de ‘constitución civil perfecta’<sup>21</sup>, que inscribe una normatividad en la sucesión de los acontecimientos humanos y sirve de “hilo conductor para describir –cuando menos en su conjunto– como un sistema lo que de otro modo es un agregado rapsódico de acciones humanas”<sup>22</sup>. En esto consiste, para Kant, la tarea del filósofo a propósito de la historia, en proponer un punto de vista desde el cual ordenar sistemáticamente los acontecimientos (aunque siempre en una dirección sospechosamente optimista, observa Nietzsche<sup>23</sup>).

Toda acción humana en tanto manifestación fenoménica de la voluntad libre se encuentra, del mismo modo que cualquier otro acontecimiento natural, sujeto a las determinaciones de la naturaleza. La historia se encarga de la narración de estos fenómenos. Pero la naturaleza, más allá de constituir el campo del conocimiento y de ser algo escindido de la libertad, es concebida por Kant también teleológicamente, de modo que entra en juego con la voluntad libre del hombre. Pensada de una manera más orgánica que mecánica, la naturaleza dispone a los seres vivos para que sus potencias naturales se desarrollen y cumplan su función determinada<sup>24</sup>. En esta visión teleológica, para Kant, “ (...) la Naturaleza no hace nada superfluo ni es pródiga en el uso de los medios para sus fines. Por ello, el haber dotado al hombre de razón y de la libertad de la voluntad que en ella se funda, constituía ya un claro

<sup>20</sup> Si bien la segunda *Consideración intempestiva* solo menciona explícitamente a Hegel, no debe obviarse el hecho de que en abril de 1868 Nietzsche redactó una serie de apuntes para una disertación sobre Kant y la noción de teleología, razón por la cual no es extraño suponer que se encontraba familiarizado con dicho planteamiento (cf. Nietzsche, F., “La teleología a partir de Kant”, en: *Obras Completas*, I, pp. 303-320).

<sup>21</sup> Cf. Kant, Immanuel, “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, en: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Madrid: Tecnos, 2010, p. 12.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>23</sup> “Optimismo y teleología van de la mano: se trata de negar la existencia de lo que no responde a un fin como algo que, en efecto, no responde a un fin” (Nietzsche, F., “La teleología a partir de Kant”, p. 304).

<sup>24</sup> “Un órgano que no debe ser utilizado, una disposición que no alcanza su finalidad, supone una contradicción dentro de la doctrina teleológica de la Naturaleza” (Kant, Immanuel, “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, p. 6).

indicio de su intención con respecto a tal dotación”<sup>25</sup> –intención que consistiría en el constante desarrollo racional-moral del hombre, el cual se abre paso mediante la aspiración de instaurar una sociedad civil que administre universalmente el derecho, para lo cual hace falta una confederación de Estados que regule las relaciones interestatales<sup>26</sup>.

El medio del que se sirve la naturaleza para impulsar el desarrollo del hombre (sin que este sea del todo consciente) es la insociable sociabilidad, esto es, el antagonismo y el enfrentamiento, tanto a nivel interpersonal como a nivel interestatal, que le muestran al hombre la necesidad de salir de aquel estado bárbarico de guerra constante (entre individuos y naciones) y de vivir unificado conforme a una voluntad común que, en tanto ser racional, le es propia<sup>27</sup>. De esa manera, se establece como intención suprema de la naturaleza el surgimiento de “un estado cosmopolita universal en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana”<sup>28</sup>, y es posible considerar la historia de la especie de la humanidad en su conjunto como la ejecución de este plan de la naturaleza.

Es así que, por un lado, la historia –como ya se mencionó– consiste en la labor historiográfica de narrar acontecimientos conocidos; pero, por otro lado, tomando en cuenta el esfuerzo filosófico de elaborar una historia universal conforme a un plan de la naturaleza, la historia le permite al hombre “abrigar la esperanza de que, por muy profundamente ocultas que se hallen sus causas, acaso pueda descubrir al contemplar el juego de la libertad humana en bloque un curso regular de la misma, de tal modo que cuanto se presenta como enmarañado e irregular ante los ojos de los sujetos individuales pudiera ser interpretado al nivel de la especie como una evolución progresiva y continua, aunque lenta, de sus disposiciones naturales”<sup>29</sup>. Desde luego, Kant habla de la esperanza en este designio y de

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>26</sup> *Cf. ibid.*, pp. 10-17.

<sup>27</sup> *Cf. ibid.*, pp. 8-14. Kant considera que, “dado el nivel cultural en el que se halla todavía el género humano, la guerra constituye un medio indispensable para seguir haciendo avanzar la cultura; y sólo después de haberse consumado una cultura –sabe Dios cuando– podría sernos provechosa una paz perpetua, que además sólo sería posible en virtud de aquella” (Kant, Immanuel, “Probable inicio de la historia humana”, en: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, p. 74).

<sup>28</sup> Kant, Immanuel, “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, p. 20.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 4. Kant diferencia entre la historia concebida de modo empírico, que es el modo como comúnmente se entiende la labor histórica, y la visión filosófica de la historia, guiada por un hilo conductor *a priori* y

los indicios que la experiencia pueda descubrir sobre el plan de la naturaleza<sup>30</sup>, ya que la idea propuesta como hilo conductor de la historia, esto es, la tendencia natural hacia una constitución civil perfecta, no es algo que pueda ser conocido de manera objetiva. La tarea humana, en este caso, no es la de conocer, sino la de aproximarse constantemente hacia esta idea. Se trata de una tarea indefinida y, para el estado actual de su sociedad, piensa Kant, inalcanzable; pero la clave radica en que postular esta idea contribuye, aunque sea remotamente, al advenimiento de dicha idea<sup>31</sup>, a la vez que resulta útil para ordenar (y así poder comprender) el cúmulo de las acciones humanas a lo largo del tiempo<sup>32</sup>. Así, valiéndose del ‘punto de vista cosmopolita’ para interpretar la historia, Kant intentará poner de manifiesto un curso regular en la mejora de las constituciones políticas<sup>33</sup>. Si bien esta concepción filosófica de la historia, que contiene un hilo conductor *a priori*, no suprime las dificultades ni la responsabilidad de la agencia particular<sup>34</sup>, sí desemboca en una visión decididamente optimista, en donde está permitido esperar que diversas atrocidades, fruto de la locura, la vanidad, la maldad o el afán destructivo, cumplan con el deber de sentar las bases para el futuro progreso moral del hombre, de modo que el progreso de la razón se vuelve la fuerza directiva del proceso histórico.

En líneas generales, los acontecimientos históricos, como expresión de la realidad humana (de sus acciones y de las instituciones que las acompañan), son hechos del mundo, y como tales deben estar sometidos a cierta legalidad natural; pero, a la vez, encuentran su determinación en la libertad humana. Este estado intermedio y confuso de los eventos históricos, cargados de la variabilidad y de la irregularidad de las acciones humanas, puede ser ordenado, para Kant, mediante el postulado de una idea –a modo de hilo conductor– que conciba la realidad histórica *como si* esta respondiera a un fin de la naturaleza: el progreso de la disposición racional y moral del hombre. Esta afirmación sobre la realidad humana es solo un argumento en favor de una visión de la historia como dotada de un

---

ordenador; aunque ambas maneras de proceder no deben confundirse, no por eso resultan incompatibles – incluso Kant considera posible la complementariedad entre una y otra (cf. *ibid.*, p. 23).

<sup>30</sup> “Todo depende únicamente de si la experiencia descubre algún indicio de un curso semejante de la intención de la Naturaleza” (*ibid.*, p. 18).

<sup>31</sup> No se trata de una esperanza quimérica, sino del curso de un progreso asintótico cuyo horizonte se ve transferido al horizonte de un futuro remoto (cf. *ibid.*, pp. 17-18).

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, pp. 20-21.

<sup>33</sup> Cf. *ibid.*, pp. 21-23.

<sup>34</sup> Cf. Kant, Immanuel, “Probable inicio de la historia humana”, pp.73-74.

sentido, que permite sostener, racionalmente, la esperanza en que la historia avance en dirección del creciente logro de la humanidad.

Es así que, al racionalizar la historia, Kant consigue expresar cómo esta se acomoda a las exigencias regulativas de la razón, pero de ninguna manera intenta sustentar un conocimiento objetivo acerca de cómo la historia se constituye racionalmente. Este paso lo dará Hegel, quien sustituye la pauta externa de una idea de la razón sobre la historia por una normatividad objetiva e inmanente, esto es, por una razón constitutiva del proceso histórico mismo, que actúa en la historia en la forma de la realización necesaria del mundo, y cuya acción se da en los términos del autoconocimiento de la libertad que la humanidad alcanza de sí<sup>35</sup>. Al hacer de la historia el movimiento del autoconocimiento del espíritu –que en el acto de aprehenderse a sí mismo “(...) explicita esa su naturaleza una en la existencia mundana”<sup>36</sup>–, Hegel ha transformado la sucesión infinita del acontecer humano en algo por sí mismo racional<sup>37</sup> y, junto con esto, ha exigido a la filosofía el esfuerzo de captar por medio del pensamiento aquella razón inscrita en dicho acontecer.

Al igual que Kant, Hegel sostiene una visión filosófica de la historia que se rehúsa a ser solamente una reflexión general sobre diversos acontecimientos históricos, Ello porque el registro historiográfico de la documentación de los hechos es incapaz de proporcionar un punto de vista *a priori* y ordenador, para Kant, o una consideración pensante de la historia, para Hegel. En esta dirección, una primera caracterización para comprender el planteamiento de Hegel es reconocer su filosofía de la historia como una objeción directa a toda visión histórica que ancle su modo de proceder en la fantasía de los hechos puros. En contra de la orientación hacia los hechos de la naciente ciencia histórica –orientación propia

---

<sup>35</sup> “La historia universal no es, por otra parte, el mero tribunal de su poderío, es decir, la abstracta e irracional necesidad de un destino ciego, sino que, puesto que este destino es en y por sí razón, y su ser por sí en el espíritu es saber, ella es el desarrollo necesario, a partir del solo concepto de su libertad, de los momentos de la razón y por lo tanto de su autoconciencia y de su libertad (...)” (Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Barcelona: Edhasa, 2005, § 342, p. 490).

<sup>36</sup> Hegel, G.W.F., “Introducción (1830-1831)”, en: *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, edición bilingüe a cargo de Román Cuartango, Madrid: Ediciones Itsmo, S. A., 2005, p. 51.

<sup>37</sup> “(...) resultará de la consideración de la propia historia universal, que ella ha transcurrido de forma racional, que ha sido el curso racional necesario del espíritu del mundo” (*ibid.*, pp. 49-51).

de las ciencias naturales en proceso de emancipación a comienzos del siglo XIX<sup>38</sup>–, la consideración pensante de la historia, de acuerdo con Hegel, parte del reconocimiento de la actividad racional de la conciencia humana y, por lo tanto, niega la posibilidad de serializar los acontecimientos humanos en base a hechos objetivos, como si la historia se tratase de algo ya dado que se ofrece a la conciencia como un material acabado.

De acuerdo con Hegel, “también el historiador corriente y medio que cree y pretende proceder receptivamente, entregándose únicamente a lo dado, no es pasivo con su pensamiento y aporta sus categorías, viendo a través de ellas lo existente”<sup>39</sup>. De esta manera se establece que no hay cosa tal como una recepción pura de los acontecimientos históricos, sino que los eventos llamados “históricos” son aquellos que están constituidos por la actividad racional humana, de modo que la tarea de la filosofía de la historia es la de saber leer aquella actividad racional como la trama que articula el curso de la historia. En ese sentido, puede decirse que la filosofía de la historia es “una reconstrucción de lo acontecido, una «revisión» de lo pasado a través del prisma de la razón”<sup>40</sup>. Bajo esta luz, la transformación de la historia en algo por sí mismo racional se funda, simplemente, en el reconocimiento de que toda acción en la historia acontece, en última instancia, por la voluntad del hombre –ya que el proceso histórico consiste en acciones humanas–, y la voluntad del hombre no es sino el pensamiento del hombre que se exterioriza en acciones<sup>41</sup>.

Por otro lado, debe quedar sentado que el reconocimiento del papel activo del pensamiento en la narración histórica no puede confundirse con la fantasía o la arbitrariedad del historiador –menos aún en el caso del tratamiento filosófico de la historia. En la introducción a sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* Hegel caracteriza el

---

<sup>38</sup> Cf. Vieweg, Klaus, “«El gran teatro del mundo». La filosofía hegeliana de la historia como consideración pensante del acontecer humano con intención racional, liberal y cosmopolita”, en: Hegel, G.W.F., *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, p. 258.

<sup>39</sup> Hegel, G.W.F., “Introducción (1830-1831)”, p. 51.

<sup>40</sup> Vieweg, Klaus, *op. cit.*, pp. 257-258.

<sup>41</sup> Cf. Collingwood, Robin, *Idea de la historia*, México D.F.: FCE, 1993, p. 119. Contra la común objeción de que el pensamiento y la acción humana generalmente distan mucho de ser razonables, debe tomarse en cuenta que la exigencia de racionalidad con la que se juzga algo, no puede desatender las condiciones concretas de lo juzgado. Para Hegel, el pensamiento no se da en el vacío, sino siempre en una persona determinada en un contexto determinado, de modo que cada persona piensa y actúa tan racionalmente como le es posible en dicha determinación; esto significa, por ejemplo, que las acciones racionales son también limitadas y apasionadas (cf. *ibid.*, pp. 119-120).

modo filosófico de escribir la historia como aquel que toma por objeto el contenido propio de la historia<sup>42</sup>; lo cual quiere decir, en sentido estricto, atenerse al “conocimiento de la idea en la historia”<sup>43</sup>. Bajo esta otra luz, la visión racional hegeliana del curso histórico muestra su sentido más específico –que es, además, el más técnico y difícil de exponer. Dentro de su peculiar monismo ontológico y su concepción de la filosofía como sistema, es posible distinguir un nivel elemental en el que la filosofía de la historia es expuesta por Hegel: el de la “historicidad como estructura fundamental de la idea explicitada como «manifestación»”<sup>44</sup>. La explicitación de la idea que se manifiesta como realidad, esto es, el despliegue de las determinaciones racionales de la idea, constituye el movimiento racional de la historia que la filosofía debe captar por medio del pensamiento en el curso de los acontecimientos humanos.

Si de lo que se trata es del conocimiento objetivo de cierta racionalidad inscrita en el curso de la historia, y a la vez se ha reconocido el papel activo del pensamiento en la configuración del punto de vista filosófico sobre la historia, surge entonces la pregunta acerca de cómo se relacionan la actividad del pensamiento y la realidad histórica que este debe conocer –o, puesto, en otras palabras, “cómo debe concebirse conjuntamente la autonomía de la razón y su referencia a la facticidad histórica”<sup>45</sup>. Que este es el problema específico de la filosofía de la historia es algo que deja en claro el propio Hegel al afirmar que ocuparse de ella exige, en primer lugar, establecer “en la proporción correcta la relación que existe entre los pensamientos y lo que sucede por sí mismo”<sup>46</sup>. Ahora bien, si bien la filosofía de la historia pone en primer plano el problema de esta relación, él no puede ser resuelto en el marco específico de la consideración filosófica sobre la historia, sino que compete al núcleo de la filosofía de Hegel. Por esa razón, solo con una concepción ya desarrollada sobre esta relación (“entre los pensamientos y lo que sucede por sí mismo”)

---

<sup>42</sup> Cf. Hegel, G.W.F., “Introducción (1822-1828)”, en: *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, p. 21.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>44</sup> Angehrn, Emil, “¿Razón en la historia? Sobre el problema de la filosofía de la historia en Hegel”, en: Amengual, Gabriel (ed.), *Estudios sobre la «Filosofía del Derecho» de Hegel*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 367.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>46</sup> Hegel, G.W.F., “Introducción (1830-1831)”, p. 47.

se justifica el tratamiento filosófico de la historia<sup>47</sup>. Si, de acuerdo con Hegel, se parte del postulado de que por medio “del conocimiento especulativo está demostrado que la razón (...) es la sustancia”<sup>48</sup>, entonces el problema específico de la filosofía de la historia (establecer en la proporción correcta la relación entre el pensamiento y la realidad) adopta una forma más específica: aprehender las determinaciones propias de la razón<sup>49</sup>. “La razón aprehendida en su determinación, éste es el asunto”<sup>50</sup>. Esta visión metafísica de la realidad como una suerte de estructura racional que se despliega históricamente se extiende sobre todo el enfoque histórico-filosófico de Hegel; debido a esto, la consideración pensante de la historia que propone aparece como el entrecruzamiento del esfuerzo humano por aprehender la razón inmanente de la realidad histórica y la realización de sus determinaciones racionales por medio del acto consciente de aprehenderlas.

La razón en la historia está íntimamente ligada con la actividad racional humana (o del espíritu), al punto que captar las determinaciones de la razón que se realiza en la historia supone, en este caso, captar la historia como el desarrollo de aquella actividad<sup>51</sup>. Así, la historia es concebida como la historia del desarrollo del espíritu<sup>52</sup>. Señala Hegel que: “La historia del espíritu es su acción, pues el espíritu no es más que lo que hace, y su acción es hacerse en cuanto espíritu objeto de su conciencia, aprehenderse a sí mismo explicitándose”<sup>53</sup>. Y, dado que la libertad constituye lo más propio del espíritu<sup>54</sup>, su actividad es un hacerse consciente de su libertad y una explicitación de su libertad. “Extraer la razón inmanente de la realidad histórica significa examinar la historia para ver cómo se realiza en ella la razón, o sea, cómo el espíritu, que es «razón en sí y para sí», se realiza en

<sup>47</sup> “El único pensamiento que lleva consigo [la filosofía de la historia] es, sin embargo, el simple pensamiento de la razón, que la razón gobierna al mundo, que por tanto también la historia universal ha transcurrido racionalmente. Esta convicción e inteligencia es un presupuesto en la consideración de la historia en tanto que tal. En la propia filosofía no constituye presupuesto alguno. Por medio del conocimiento especulativo está demostrado que la razón (...) es la sustancia” (*ibid.*). En el siguiente párrafo, continúa Hegel: “Lo que he dicho provisionalmente no debe tomarse como un supuesto, ni siquiera en atención a nuestra ciencia, sino como visión de conjunto del todo, como el resultado de la consideración que hemos de hacer, un resultado que me es conocido porque yo ya conozco el conjunto” (*ibid.*, p. 49).

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>49</sup> *Cf. ibid.*, pp. 61-63.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>51</sup> De ahí que la historia del mundo (*Weltgeschichte*) se desenvuelva en el terreno del espíritu (*cf. ibid.*).

<sup>52</sup> *Cf. Angehrn, Emil, op. cit.*, p. 369.

<sup>53</sup> Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, § 343, p. 490.

<sup>54</sup> *Cf. Hegel, G.W.F., “Introducción (1830-1831)”*, p. 65.

ella en su libertad”<sup>55</sup>. Lo que Hegel propone, en última instancia, es concebir la historia como el progreso de la conciencia que la humanidad alcanza de su libertad<sup>56</sup> (aprender a captar este sentido del progreso histórico es el aspecto más específico de la tarea filosófica de conocer la razón en la historia). Junto con esto, la conciencia de la libertad como principio tendrá como contrapunto su progreso, es decir, la realización histórica de la libertad, la cual debe ser conocida en su necesidad<sup>57</sup>. De esta manera, Hegel continúa en un enfoque histórico-filosófico moderno al concebir la historia como un único proceso, cuya unidad es interpretada, en este caso, como una serie de intentos –íntimamente relacionados y de un éxito mayor a medida que pasa el tiempo– para lograr un cierto resultado deseado: la realización de la libertad<sup>58</sup>. El curso de los acontecimientos adquiere así un sentido definido por un *telos* (la realización de la libertad), desde el cual se concibe la historia humana como una progresión de formas cada vez más determinadas de existencia de la libertad.

El análisis histórico-filosófico hegeliano logra el reconocimiento de la necesidad de aplicar un enfoque histórico para la comprensión de las ideas humanas. En su planteamiento filosófico Hegel ha hecho de la libertad algo histórico, algo que no puede ser comprendido en la complejidad de sus determinaciones, a menos que sea considerado históricamente. En contra de la abstracción de la libertad humana concebida como un principio siempre fijo e inmutable, Hegel se esfuerza por aprehender conceptualmente las distintas formas de existencia de la vida libre del hombre, los marcos institucionales y las prácticas por medio de las cuales, a lo largo de la historia, la libertad se conoce y se realiza. El problema central surge cuando se nota que, a la vez que se reconoce la importancia del devenir histórico, este se ve circunscrito a un marco metafísico de relaciones estables<sup>59</sup>. Esta perspectiva metafísica produce una visión sustancial de la historia, en la que –como ya se mencionó–,

<sup>55</sup> Angehrn, Emil, *op. cit.*, p. 369.

<sup>56</sup> “La historia universal es el progreso de la conciencia de la libertad, un progreso que tenemos que conocer en su necesidad” (cf. Hegel, G.W.F., “Introducción (1830-1831)”, p. 67).

<sup>57</sup> Esto significa conocer las determinaciones conceptuales de la libertad, cuya realización está mediada por la conciencia y voluntad humana (cf. *ibid.*, p. 111).

<sup>58</sup> Cf. Walsh, W.H., “Principle and prejudice in Hegel’s philosophy of history”, en: Pelczynski, Z.A. (ed.), *Hegel’s political philosophy problems and perspectives. A collection of new essays*, Cambridge: At the University Press, 1971, pp. 183-184.

<sup>59</sup> Cf. Dries, Manuel, “Nietzsche’s critique of staticism. Introduction to Nietzsche on time and history”, en: Dries, Manuel (ed.), *Nietzsche on time and history*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008, pp. 3-4.

esta es concebida como un único proceso dotado de un sentido claramente identificable, un *telos*, y cuyo curso es el del desarrollo inmanente hacia dicho *telos*. La manera como la filosofía de la historia de Hegel transforma la visión teleológica de la historia de Kant en un curso inmanente del mundo termina por presentar un curso histórico impregnado de necesidad –ya que la historia no puede tener otro sentido que no sea el de la realización de la libertad.

En este punto la crítica de Nietzsche se dirige principalmente al impacto psicológico de esta noción de proceso en el que la época moderna aparece como consecuencia necesaria, como el resultado posterior de otras épocas o como éxito (*Erfolg*). Con la manera filosófica de pensar la historia como un desarrollo racional, piensa Nietzsche, se “(...) ha acostumbrado a los alemanes a hablar de «proceso universal» y a justificar su propia época como el resultado necesario de este «proceso del mundo»”<sup>60</sup>. Esta visión de la historia como proceso conlleva a un extraño optimismo producto de saberse el resultado de un desarrollo racional: “Toda la historia escrita hasta hoy lo ha sido desde el punto de vista del éxito [*Erfolg*] y, por lo demás, bajo el presupuesto de que había una razón en dicho éxito. (...) Alemania se ha convertido en el semillero del optimismo histórico: de lo cual puede culparse a Hegel. Ningún otro efecto de la cultura alemana ha resultado tan pernicioso, sin embargo”<sup>61</sup>. Aquello tan pernicioso que Nietzsche nota en aquel optimismo es la facilidad con la que conduce hacia una actitud pasiva, de resignación frente a lo sucedido, y culmina en un carácter pusilánime frente al gran espectáculo de la historia:

Quien ya ha aprendido a doblar su espalda y asentir con la cabeza al «poder de la Historia», termina por otorgar finalmente un «sí» mecánico-chinesco a cualquier poder, sea éste sólo un gobierno, una opinión pública o una mayoría numérica, moviendo sus miembros exactamente al compás de cualquier «poder». Si cualquier éxito conlleva una necesidad racional, si todo acontecimiento es una victoria de la

---

<sup>60</sup> Nietzsche, F., UPH, pp. 110-111. Continúa Nietzsche, no sin cierto tono de burla: “Se ha llamado a esta Historia entendida hegelianamente, no sin cierta sorna, la marcha de Dios sobre la tierra, un Dios, sin embargo, que se ha fabricado, por lo demás, en la Historia. Pero este mismo Dios se ha hecho a sí mismo transparente e inteligible dentro de la serena hegeliana y ya ha ascendido todos los posibles escalones dialécticos de su devenir, hasta su autorevelación: de modo tal que para Hegel el punto máximo y final del proceso universal coincidía con su propia existencia berlinesa” (*ibid.*, p. 111).

<sup>61</sup> Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, II, Madrid: Técnos, 2008, 5 [58], p. 75. En cuanto al carácter pernicioso de esa forma de comprender la historia, Nietzsche reconoce tener un punto en común con Jacob Burckhardt, de quien nos ocuparemos más adelante.

lógica o de la «Idea», entonces no nos queda otra opción que arrodillarnos y aceptar la escala de los «éxitos»<sup>62</sup>.

Antes que la discusión premisa a premisa con el planteamiento de Hegel, interesa a Nietzsche notar el efecto que tiene su filosofía de la historia en algunos círculos intelectuales de la época. La filosofía de la historia ha propiciado “en las generaciones penetradas por su doctrina esa admiración por el «poder de la Historia», que, en la práctica, se transforma, a cada instante, en admiración desnuda por el éxito [*Erfolg*] y conduce a la adoración divina de lo dado”<sup>63</sup>. Poco importa que se trate de la libertad humana o de cualquier otra exigencia racional; el problema no es qué *telos* se coloca sobre la historia y mediante qué argumentos se lo justifica, sino el hecho de pensar la historia de acuerdo al desarrollo de un *telos*. Quien contempla en la historia un sentido definido, en este caso un desarrollo racional, se acerca, peligrosamente, a una posición en la que no queda mucho espacio para la actividad creativa y la transformación histórica: “Quien no comprenda lo brutal y carente de sentido que es la historia, tampoco comprenderá en absoluto el impulso a dotarla de sentido”<sup>64</sup>. Por la actitud pasiva y la impotencia que propicia Nietzsche rechaza el punto de vista racional y teleológico de la filosofía de la historia,

### 1.2.2. El positivismo histórico

El desarrollo de la ciencia decimonónica ejercerá su influencia sobre el curso de los estudios históricos y cuestionará la legitimidad del tratamiento filosófico de la historia. El interés científico natural de siglo XIX traerá consigo el descrédito de la metafísica y, poco después de la muerte de Hegel, el auge de la filosofía positiva de Comte. El positivismo asume un curso progresivo en el desarrollo de la humanidad, y da por sentado que se ha alcanzado un grado de madurez final, el del estado científico o positivo, el cual supera y cancela la ingenuidad de los estados anteriores, el estado teológico y el metafísico<sup>65</sup>. De acuerdo con esta posición, solo las ciencias naturales proporcionan un conocimiento de la realidad –conocimiento que aparece básicamente como la fijación, por medio de la

---

<sup>62</sup> Nietzsche, F., UPH, p. 111.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, II, 5 [58], p. 75.

<sup>65</sup> Cf. Comte, Auguste, *Curso de filosofía positiva*, Buenos Aires: Aguilar, 1973, pp. 34-36.

experiencia particular, de leyes generales<sup>66</sup>. De esta manera, la tradición filosófica precedente, de corte metafísico, pierde todo alcance sobre el conocimiento de la realidad, el cual es conquistado por el modelo científico natural de la nueva filosofía positiva (la cual, provista de una metodología adecuada, deja atrás las fabulaciones inprobables e interpretativas, y descubre la verdad de los hechos).

Desde la perspectiva del positivismo la reflexión filosófica sobre la historia aparece, hasta cierto punto, como un tipo de narración injustificable. El modelo científico natural que el positivismo quiso hacer valer como la única forma legítima de conocer el mundo consistía, básicamente, en dos cosas. En primer lugar, la comprobación de hechos por medio de la observación; en segundo lugar, el establecimiento de leyes por medio de un procedimiento inferencial inductivo basado en los hechos observados. Bajo el dominio de esta tendencia hacia los hechos, la labor del historiador se encomendó a la comprobación de todos los hechos posibles, trayendo como resultado “un enorme aumento de conocimientos históricos detallados, basados hasta un grado sin precedentes en el examen exacto y crítico de las pruebas históricas. Esta fue la época que enriqueció la historia con la recopilación de enormes masas de materiales cuidadosamente tamizados (...)”<sup>67</sup>. Pero para la filosofía positiva de Comte este era un trabajo solo a medias científico, ya que a la ingente acumulación de información de la historia le hace falta el descubrimiento de leyes por medio de inducciones.

Debido a esto, el proyecto filosófico positivo buscó encauzar el trabajo de los historiadores dentro de la elaboración de un marco histórico-sociológico que permita a la historia alcanzar el estatuto de ciencia. “Sociología” o “física social” sería el nombre con el que se designaría a aquella ciencia que, de acuerdo con Comte, proporcionaría un conocimiento de las acciones de los individuos y, por lo tanto, de los acontecimientos históricos análogo al de la física orgánica<sup>68</sup>. Así, este modo positivista de proceder sostuvo que los métodos de la ciencia natural son aplicables a la interpretación de la historia, para lo cual fue necesario

---

<sup>66</sup> Cf. *ibid.*, 59-61.

<sup>67</sup> Collingwood, Robin, *op. cit.*, p. 129.

<sup>68</sup> Cf. Comte, Auguste, *op. cit.*, p. 99.

llevar a cabo la problemática equiparación entre procesos históricos y procesos naturales<sup>69</sup> –como si los acontecimientos humanos a largo del tiempo pudiesen ser traídos a la conciencia a la manera de “hechos”, tal y como estos son concebidos por las ciencias naturales.

Es importante notar que la concepción positiva en cuestión nos permite diferenciar dos aspectos a propósito la historia. Por un lado, el de la visión de la historia que sostiene al proyecto positivista, a saber, la de un desarrollo progresivo de la humanidad a lo largo del tiempo; por otro lado, el de la influencia de corte empirista que tiene el punto de vista científico natural sobre los estudios históricos. El primer aspecto, como se ha mencionado, tiene que ver el curso que se asume para la historia. En este sentido, la “meta general de la historia universal comteana es el futuro abierto de un progreso lineal que conduce desde estadios primitivos a otros más desarrollados”<sup>70</sup>. Comte justifica la necesidad histórica de los estados menos desarrollados (el teológico-ficticio y el metafísico-abstracto) en la medida en que han sido necesarios para que el conocimiento alcance su forma madura<sup>71</sup>, de modo que por medio de la observación y la inducción el hombre pueda por fin penetrar en la conformidad existente entre fenómenos particulares y leyes universales. Pero esta forma de progreso humano solo puede sostenerse, a su vez, mediante la formulación de un principio que no es accesible al conocimiento científico natural. La exposición sistemática de la historia del hombre requiere de aquello que el conocimiento positivo rechaza por ficticio o abstracto en la filosofía de la historia: la idea directriz de un progreso temporal que avanza constantemente hacia el cumplimiento de una meta<sup>72</sup>. En este sentido, la concepción positiva de la historia parece no diferir en lo fundamental de la perspectiva filosófica sobre la historia, ya que la historia humana aparece en ambas como un curso unitario en cuyo desarrollo es posible esclarecer un sentido determinado. Sin embargo, desde el aspecto de la influencia del modelo científico natural sobre el estudio de la

<sup>69</sup> Cf. Collinwood, Robin, *op. cit.*, pp. 130-131.

<sup>70</sup> Löwith, Karl, *op. cit.*, p. 96.

<sup>71</sup> Cf. Comte, Auguste, *op. cit.*, pp. 38-42.

<sup>72</sup> Cf. Löwith, Karl, *op. cit.*, p. 92. De esta manera, Comte ha justificado su positivismo desde una perspectiva histórica que conecta “todos los fenómenos por medio de la única y suprema ley de la evolución permanente” (*ibid.*). El postulado de esta ley, que Comte presenta como constatable de manera empírica e indirecta (cf. Comte, Auguste, *op. cit.*, pp. 36-38), es, claramente, algo que no se puede demostrar. Por cada hecho que se presente a favor de esta ley es posible presentar otro (a veces incluso el mismo hecho) a favor de una ley opuesta. El punto central es, pues, la interpretación que se hace de los hechos.

historia, el positivismo histórico trae consigo un nuevo impulso para los estudios en esta materia.

Desde este segundo aspecto, el del impacto del modelo científico natural sobre los estudios históricos, pueden verse los cambios que opera el positivismo. Como ya se mencionó, la historiografía del siglo XIX aceptó el interés por la recopilación de los hechos propio del programa positivista. Si bien el trabajo propiamente historiográfico no se adecuó a las exigencias científicas de la sociología comteana, los historiadores comenzaron a considerar los “hechos históricos” de su disciplina a partir una noción positivista, esto es, como entidades atómicas<sup>73</sup> –de modo que se modificó sustancialmente la manera como la historia toma en cuenta los acontecimientos humanos. Esta consideración atómica de los hechos se expresa en dos determinaciones metodológicas que en adelante norman los estudios históricos. Primero, cada hecho debe ser considerado como una unidad irreductible e independiente, susceptible de ser comprobada por un acto cognoscitivo separado (y, de esta manera, el total de lo históricamente abarcable se convierte en un agregado infinito de pequeños fragmentos llamados hechos); segundo, cada hecho debe ser considerado como una entidad completamente separada del cognoscente, por lo que se deben eliminar todos los elementos subjetivos que intervengan en su investigación<sup>74</sup>. Con ambas precisiones metodológicas, entonces, se transforma la historia y la labor del historiador, y se busca consolidar un trabajo historiográfico impersonal y meticuloso en el análisis de los detalles de cada hecho.

Cabe resaltar también que, al mismo tiempo, fue bajo esta impronta positivista en particular que el estudio de la historia supo hallar su autonomía. El análisis detallado de los hechos dirigió el esfuerzo de los historiadores a la depuración y crítica de las fuentes –trabajo empírico fundamental para fijar los hechos con acierto–, al punto que la historiografía del siglo XIX se trazó como meta la reconstrucción objetiva y neutral del pasado<sup>75</sup>. La comprobación de los hechos y el conocimiento minucioso sobre estos a partir del manejo de

---

<sup>73</sup> Cf. Collinwood, Robin, *op. cit.*, p. 133.

<sup>74</sup> Cf. *ibid.*

<sup>75</sup> Cf. White, Hayden, *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México D.F.: FCE, 1992, pp. 140-142.

las fuentes se volvió el método de trabajo propio de la historia, lo cual impulsó la consolidación de una escuela histórica y el desarrollo de la historiografía académica. Paradigmáticos son los estudios de Niebuhr y Ranke, quienes por medio de un trabajo metódico en el análisis particular de las fuentes, mostraron la fecundidad de la concepción de la historia como una disciplina empírica<sup>76</sup>. Este modo de trabajar en la reconstrucción precisa de los hechos históricos inhabilitó, en lo relativo al estudio de la historia, tanto las pretensiones fiscalistas del programa positivista como la interpretación filosófica; el intento de reconstruir los hechos tal y como realmente sucedieron “requiere metódicamente partir del «conocimiento de lo individual» [es decir, del análisis de las fuentes] y prohíbe la aplicación deductiva al material histórico de abstracciones tales como «progreso», «idea», o «espíritu universal»”<sup>77</sup>. De esta manera puede verse que la historia delimita para sí un campo de trabajo propio; pero lo hace, en última instancia, aceptando una noción positivista de “hecho”. Es así que el estudio de la historia se orienta hacia el desarrollo de una ciencia histórica que, de acuerdo con el modelo exitoso de ciencia natural, se encuentre libre de valores, y cuyos resultados puedan ser presentados como objetivos y neutrales.

Nietzsche observa que la consolidación de la ciencia histórica de su época ha transformado los fenómenos históricos en fenómenos de conocimiento<sup>78</sup>, de modo que la historia se ha vuelto la acumulación indiscriminada de una serie infinita de unidades discretas y homogéneas –es decir, datos. Esta es la visión de la historia que Nietzsche califica de científica y en la cual encuentra un serio peligro: “existe un grado de vigilia, de rumia, de sentido histórico, en el que se daña lo vivo para, finalmente, quedar destruido, tanto en un pueblo, en una cultura o en un hombre”<sup>79</sup>. La segunda *Consideración* se sostiene, como una de sus tesis principales, en la idea de que la relación entre vida e historia deviene dañina para la vida, justamente, “a causa de la ciencia, a causa de la exigencia de que la historia deba ser ciencia”<sup>80</sup>. Ante esta situación, el núcleo de la crítica de Nietzsche apunta a denunciar la reducción del pasado a una serie de datos desvinculados de los contextos

---

<sup>76</sup> Cf. Schnädelbach, Herbert, *La filosofía de la historia después de Hegel: el problema del historicismo*, Barcelona: Alfa, 1980, pp. 46-47.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>78</sup> Cf. Nietzsche, F., UPH, p. 51.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>80</sup> Nietzsche, F., UPH, p. 68.

vitales en los que existieron, cuyo conocimiento se vuelve algo desvinculado de la atmósfera en la que de hecho vive cada individuo y, a la vez, algo cuya lógica es acumulativa. Este punto es crucial porque da sentido al descubrimiento de aquello “enfermizo” en la exigencia científica de la época: la historia, al desatender a las circunstancias de cada existencia y convertirse en la excesiva acumulación de información, propicia un estado en el que la vida humana se atrofia y degenera (del mismo modo que el exceso indiscriminado de un nutriente atrofia y degenera a cualquier organismo). El detrimento del contexto vital de un organismo, esto es, del entorno que reúne las condiciones imprescindibles para su desarrollo, supone, necesariamente, el detrimento de dicho organismo; y el organismo humano no es la excepción: todo lo vivo –dirá Nietzsche– solo puede llegar a ser sano, fuerte y productivo en el interior de un horizonte<sup>81</sup>. Pero, dado que la historia científica, de trabajo metódico y verdades neutrales, diluye los contextos particulares de los fenómenos históricos, se desvanece la atmósfera en la que toda vida humana crece<sup>82</sup> y se compromete gravemente la salud de un individuo y de una sociedad.

Los estragos de esta enfermedad histórica, apunta Nietzsche, se manifiestan de múltiples maneras. En primer lugar, la disolución de los horizontes de vida supone la desaparición de los marcos de referencia dentro de los cuales se constituye toda experiencia, tanto a nivel individual como colectivo, de modo que el sujeto moderno queda paralizado ante el espectáculo inabarcable de la historia<sup>83</sup>. En segundo lugar, la incapacidad para integrar las experiencias conlleva a la invención de una contraposición entre interioridad y exterioridad<sup>84</sup>. En tercer lugar, la formación histórica de la época apunta al cultivo de aquella interioridad escindida, atosigando a la conciencia del sujeto con información interminable y desconectada de su constante necesidad de actuar en el entorno: “El conocimiento que se toma en exceso, sin hambre, incluso sin necesidades, deja ya de obrar

---

<sup>81</sup> Cf. *ibid.*, p. 44.

<sup>82</sup> “Cuando el sentido histórico gobierna sin límite alguno y desarrolla todas sus consecuencias, desarraiga el porvenir, pues destruye las ilusiones y retira a las cosas existentes la atmósfera en la que pueden vivir” (cf. *ibid.*, p. 96).

<sup>83</sup> Cf. *ibid.*, p. 68.

<sup>84</sup> “En suma, el hombre moderno arrastra sobre sí una inmensa cantidad de indigestas piedras de conocimiento que, en ocasiones, también crujen en su estómago, como se dice en el cuento. En virtud de este crujir se delata la propiedad más característica del hombre moderno: el singular contraste entre un mundo interior al que no corresponde ningún tipo de exterioridad y una exterioridad a la que no corresponde ningún mundo interior, una contraposición, por otro lado, desconocida por los pueblos antiguos” (*ibid.*, pp. 68-69).

como un motivo transformador hacia afuera y permanece oculto en un mundo interior ciertamente caótico que el hombre moderno, con curioso orgullo, llama su propia espiritualidad”<sup>85</sup>. Sostiene Nietzsche que como resultado del amontonamiento interior de conocimientos que no devienen en ningún tipo de acción hacia el exterior, el hombre moderno ha destruido su instinto, aquella relación principalmente activa con el mundo, y se ha vuelto débil, inseguro, un animal ensimismado, curiosamente refugiado en su mundo interior<sup>86</sup>. En cuarto lugar, la educación, que debe ser histórica, arrastra a los jóvenes por un torrente de datos a través de milenios sin que realmente comprendan nada<sup>87</sup>, convirtiendo a las personas, finalmente, en meras “enciclopedias ambulantes”<sup>88</sup> destinadas a insertarse adecuadamente en el engranaje laboral de la producción académica estandarizada<sup>89</sup>. Esta mecanización de la vida se expresa en una supresión del individuo, de la acción individual, y en una pérdida de la personalidad que enferma la cultura en la que se vive.<sup>90</sup> En esto consiste, piensa Nietzsche, el peligro y la amenaza del futuro que la ciencia historiográfica trae para su época, y estos son los motivos por los cuales la critica y la rechaza tajantemente.

### 1.2.3. La filología clásica

A mediados del siglo XIX, los historiadores, motivados por el matiz empírico del espíritu positivo, habían desarrollado un nuevo método de trabajo con el cual manejar las fuentes, el método de la crítica filológica, el cual consistía, básicamente, en dos operaciones: en primer lugar, un análisis de las fuentes que distinga en ellas entre elementos primarios y posteriores, y permita al historiador discernir entre elementos más o menos dignos de confianza; en segundo lugar, una crítica de los elementos más confiables que advierta en

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>86</sup> *Cf. ibid.*, pp. 77-78. Con tono de burla, Nietzsche señala la curiosa correspondencia existente entre el interés moderno por el estudio de la historia y su incapacidad para hacer historia (*cf. ibid.*, p. 86).

<sup>87</sup> *Cf. ibid.*, p. 100.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>89</sup> *Cf. ibid.*, p. 100. Lo cual termina por mecanizar al ser humano, al punto que Nietzsche pregunta: “¿son éstos aún hombres, o acaso máquinas de pensar, escribir y hablar?” (*ibid.*, p. 80).

<sup>90</sup> “(...) nosotros los modernos no tenemos nada propio” (*ibid.*, p. 70); “nadie se arriesga como persona, sino que se enmascara como hombre culto” (*ibid.*, p. 78); “Pese a que nunca se ha hablado de una manera tan enfática de la ‘personalidad libre’, lo cierto es que no se ven ‘personalidades’, ni mucho menos ‘libres’, sino más bien hombres cubiertos medrosamente detrás de la categoría de lo universal. Y es que el individuo se ha replegado a su interioridad, ya no se descubre ni rastro fuera de él” (*ibid.*).

ellas las intervenciones y distorsiones que el punto de vista del autor de la fuente produce en los documentos históricos<sup>91</sup>. En este contexto, el surgimiento y la consolidación la filología clásica como disciplina académica autónoma no trae consigo una concepción propia de la historia, sino que se atiende, –en buena cuenta para desarrollarse como disciplina– a cierto motivo científico-positivo: el privilegio del trabajo empírico en descrédito del interpretativo. Ahora bien, dado que es clave para la formación académica de Nietzsche, resulta útil hacer algunas observaciones sobre el estado de la filología en aquella época. Interesa sobre todo preguntarse por la relación de Nietzsche con la filología de su tiempo, con el fin esclarecer cómo comprende nuestro autor la historia.

Es importante notar, en términos generales, el motivo formador y educador de la filología clásica en la Alemania del siglo XIX, junto con la tensión que dicho motivo encierra. Es la época de la materialización del programa educativo neohumanista de Humboldt, que proponía el acercamiento a la cultura griega, por medio del estudio de las letras, como un acto de formación integral y enseñanza de vida; la filología clásica se consolida, entonces, en los programas de estudio como la encargada del conocimiento de la antigüedad (como *Altertumswissenschaft*), y crece su prestigio de modo tal que alcanza un lugar privilegiado, tanto en la escuela como en la Universidad, y el papel del filólogo clásico adquiere importancia como el ejecutor de un programa de formación cultural (*Bildung*) –inspirado en grandes clasicistas, como Goethe–, pero también basado en un modelo de científicidad –inspirado en el rigor científico que Wolf elaboró para la filología<sup>92</sup>.

Fue Herder quien en el siglo XVIII sostuvo, en consonancia con el antropocentrismo ilustrado, que lo divino en el hombre es la *humanitas*, de modo que la reflexión sobre lo divino (la teología) debía convertirse en antropología, y se ponía sobre el hombre la exigencia de volver la mirada hacia sí mismo, es decir, de conocer su propia naturaleza<sup>93</sup>. Es así que los *studia humanitatis* se conciben como el conocimiento de aquello divino que es la naturaleza del hombre –naturaleza de la cual dan cuenta las letras y las artes. En

---

<sup>91</sup> Cf. Collingwood, Robin, *op. cit.*, p. 132.

<sup>92</sup> Cf. Sánchez Meca, Diego, “Introducción: Nietzsche y la filología clásica”, en: Nietzsche, F., *Obras completas*, II, Madrid: Tecnos, 2013, p. 22.

<sup>93</sup> Cf. Girardot, Rafael, *Nietzsche y la filología clásica*, Bogotá: Panamericana Editorial, 2000, p. 20.

relación con estos estudios, fueron los antiguos griegos y romanos los que mostraron excelencia, razón por la cual son el modelo a conocer –no por un simple afán teórico, sino porque dan cuenta de la *humanitas* del hombre, al punto que mediante el conocimiento de los antiguos toma uno conciencia de aquello que es, se apropia de su naturaleza, alcanza la humanidad y, por lo tanto, se realiza. “Al dar Herder a los *studia humanitatis* tal dimensión ‘teológica’, eleva el estudio de la Antigüedad, que hasta entonces solo había merecido el nombre de ‘estudios anticuarios’, a la altura de la cristiana Escritura; y a la Antigüedad clásica, a la categoría de modelo de perfección humana”<sup>94</sup>. Así pues, en este contexto, el estudio de la antigüedad clásica asume un rol pedagógico primordial: la formación del espíritu humano.

A diferencia de Herder, que hace de los antiguos un ideal normativo (lo cual interpone una distancia histórica insuperable, que la modernidad ilustrada aspira remontar para su perfeccionamiento y progreso), Goethe concibe el mundo griego como una forma de vida concreta: los griegos antiguos no son tanto el modelo de un programa ideal, como un modo de vivir rebotante de salud, tanto en el goce como en el sacrificio<sup>95</sup>. Establecer contacto con el mundo griego y vivir helénicamente solo es posible mediante la lectura y el estudio de los textos clásicos que dejaron. En relación con esto, Goethe será afín al ideal estético de Winckelmann y sostendrá la primacía de los elementos estéticos a la hora de estudiar y comprender el mundo antiguo de los griegos<sup>96</sup> –así, la estética será fundamental para los estudios humanísticos llamados a formar y enseñar a vivir a las personas.

Por otro lado, frente a la situación descrita, será Friedrich August Wolf quien ponga en tela de juicio el entusiasmo estético por el mundo antiguo e intente resguardar el interés por los estudios humanísticos en un conocimiento de tipo científico. En una época en la que las asignaturas de la filología clásica no estaban ordenadas sistemáticamente ni se contaba al filólogo clásico como un profesional, Wolf, con notable actitud, fue el primer estudiante alemán en inscribirse como filólogo clásico en la Universidad de Gotinga y en traer a

---

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> *Cf. ibid.*, pp. 21-22.

<sup>96</sup> *Cf. ibid.*, pp. 22-23.

cuenta el problema de la fundamentación científica y sistemática de los estudios clásicos<sup>97</sup>; su *Prolegomena ad Homerum*, de 1795, puede ser considerado como “el primer documento de la ciencia de la Antigüedad, de sus posibilidades, de sus tareas y de sus límites”<sup>98</sup>. Esta forma de concebir los estudios clásicos dará la pauta para un modo específico de aproximación a los textos antiguos, el cual debe basarse en el rigor de un método analítico que demuestre el carácter científico de la filología<sup>99</sup> –rigor frente al cual la comprensión estética de la antigüedad resulta una interpretación carente de fundamentos. Desde entonces ambas tendencias, la estética y la científica, disputarán por la auténtica comprensión del mundo griego antiguo.

A comienzos del siglo XIX, Wilhelm von Humboldt se nutrirá de ambas tendencias en conflicto para llevar a cabo su reforma de la educación según criterios humanísticos, haciendo énfasis en el estudio de la antigüedad clásica y creando los gimnasios de humanidades para la auténtica formación cultural de las personas<sup>100</sup>; el intento educativo de Humboldt pretendía integrar ambas tendencias en conflicto: estética y ciencia eran la base de su programa pedagógico cultural (la Escuela de Pforta, prestigioso gimnasio y lugar de formación del joven Nietzsche, respiraba de esta atmósfera humboldtiana). Sin embargo, el esfuerzo clasicista de tomar el estudio de la cultura y el arte griego como medio de formación para la humanidad fue relegado por el avance moderno del método científico-positivo de la filología:

(...) la filología clásica fracasa como programa de educación por la contradicción inevitable entre los ideales del espíritu griego y los de la cultura moderna, pero también [fracasa] como ciencia a causa de su degeneración positivista que la reduce a un conjunto de meras tareas técnicas y mecánicas (investigación de las fuentes, edición y comentario de los textos, etc.), simple conocimiento histórico de detalles sin más finalidad que la acumulación y el engrandecimiento de él mismo<sup>101</sup>.

---

<sup>97</sup> Cf. *ibid.*, p. 23.

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> Cf. Sánchez Meca, Diego, *op. cit.*, p. 23.

<sup>100</sup> Cf. Girardot, Rafael, *op. cit.*, pp. 21, 25-26. “En la Alemania del siglo XIX, los estudios clásicos fueron promovidos y subvencionados con amplios medios por parte del Estado, que convirtió a los filólogos en profesionales de alto nivel de cualificación. Wilhelm von Humboldt (1767-1835) ejerció una poderosa influencia en la cultura alemana por el papel central que desempeñó en la fundación de la Universidad de Berlín en 1810 y por las reformas de los planes de estudio de los centros de enseñanza media de Prusia, que luego se extendieron al resto de Alemania” (Sánchez, Meca, *op. cit.*, p. 27).

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 23

En esta dirección apunta la crítica de Nietzsche al gremio de filólogos clásicos. El reforzamiento de los estudios clásicos trae consigo una gran especialización científico-técnica –propiciando el afianzamiento de ciertos prejuicios modernos sobre el conocimiento histórico–, lo cual resulta perjudicial para la educación y la formación cultural de las personas. Por ejemplo, el método histórico-erudito ha alcanzado el dominio del estudio del cuerpo vivo de la lengua y ha convertido el estudio del lenguaje en el estudio de algo muerto<sup>102</sup>. Debido a esto, señala Nietzsche, la escuela de bachillerato es una falsa institución educativa, ya que “no enseña para la educación, sino la para erudición”<sup>103</sup>. El interés erudito en la acumulación de información pierde de vista la dimensión práctica, esto es, la relevancia para la acción que debe tener toda auténtica educación<sup>104</sup>. Es así que las instituciones educativas, en vez de propiciar la educación y la formación cultural de las personas, barbarizan<sup>105</sup>. Para Nietzsche la filología clásica pierde su rumbo formativo al ser representada por un cuerpo de docentes asalariados que justifican su labor académica sometiéndose al paradigma científico de la época, ya que esta actitud echa a perder el potencial educativo de la filología: el de la mirada crítica del presente. La filología clásica es relevante para la cultura debido a que el conocimiento de la cultura griega clásica puede servir como instancia para juzgar y valorar las tendencias de la época actual.

Es posible observar cómo esta mirada crítica del presente comienza a surgir en Nietzsche desde su formación en filología clásica y su labor como filólogo, a propósito de temas como el conocimiento y la historia. Desde el comienzo de sus estudios Nietzsche puede constatar, por experiencia propia, la problemática que envuelve al estudio de las fuentes: a saber, que los datos o hechos históricos que transmite la crítica textual son indesligables de la evaluación de los documentos y del enjuiciamiento de quienes están capacitados para dicha labor. Las fuentes, lejos de constituir un punto de referencia definitivo, están impregnadas de una precariedad inquietante, en la medida en que están sujetas a las

---

<sup>102</sup> Cf. Nietzsche, F., “Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas”, en: *Obras completas*, I, pp. 502-503.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 502.

<sup>104</sup> Cf. *ibid.*, pp. 501-502.

<sup>105</sup> En la segunda *Intempestiva* el resultado de esa formación que apunta a la acumulación interior de conocimiento y atrofia la capacidad para actuar es llamado, justamente, barbarie (cf. Nietzsche, F., UPH, p. 70).

variaciones de las distintas atmósferas históricas<sup>106</sup>. Variabilidad histórica que envuelve, también, la concepción que se tiene del “entendimiento humano” con el que se interpreta las fuentes. En relación con esto, encontramos en los apuntes de juventud de Nietzsche (el aún estudiante de filología clásica de la Universidad de Leipzig) un importante antecedente de su crítica histórico-filosófica. En sus notas “Sobre historia y literatura” (correspondientes a 1867-1868) escribe Nietzsche:

Un historiador actual de la literatura no puede quedarse dormitando plácidamente a la sombra de la tradición. Lentamente, y en gran parte sin conciencia de los amigos antiguos, se ha formado un método crítico que se presenta ante nuestro pensamiento claro y transparente, como un producto del sano entendimiento humano. Pero este sano entendimiento humano es una cosa singular. Se cree tener en él algo consistente, permanente en todo tiempo (...). ¡Un grave error, desmentido por la historia de toda ciencia! Más bien, aquel considerado sano entendimiento humano es un *perpetuum mobile*, una cosa inaferrable, una especie de medida de las capacidades lógicas de un periodo, de un pueblo, de una ciencia, de un hombre<sup>107</sup>.

Concebir el entendimiento históricamente permite dar cuenta de la relatividad de los conceptos de los que dispone, propios de una época, los cuales no pueden ser tomados como la llave maestra para la comprensión de todas las manifestaciones culturales de la historia de la humanidad. Nietzsche es consciente, desde su etapa de formación, del peligro que supone semejante anacronismo conceptual. En contra de la aceptación irreflexiva de los presupuestos metodológicos de la investigación histórica moderna, Nietzsche aprecia significativamente, por ejemplo, la línea de investigación escéptica que Valentin Rose introduce en la filología de su tiempo, debido a que el interés de Rose por la pseudoepigrafía conlleva a una problematización de la tradición historiográfica<sup>108</sup>. Sin importar la verdad o falsedad de sus hipótesis –señala Nietzsche en sus apuntes universitarios– estas deben ser admitidas como fructíferas, en tanto que sirven para cuestionar el enfoque comúnmente aceptado<sup>109</sup>. En eso radica el valor del trabajo de Rose – y, en términos generales, de cualquier trabajo verdaderamente filológico.

<sup>106</sup> Cf. Sánchez Meca, Diego, *op. cit.*, pp. 43-45.

<sup>107</sup> Nietzsche, F., “Sobre historia y literatura”, en: *Obras completas*, I, p. 236.

<sup>108</sup> Cf. Sánchez Meca, Diego, *op. cit.*, p. 44.

<sup>109</sup> Cf. Nietzsche, F. “Apuntes para un ensayo sobre Demócrito”, en: *Obras completas*, I, pp. 265-266.

A pesar de su enemistad con las pretensiones histórico-científicas de la filología clásica, Nietzsche fue introducido –exitosamente<sup>110</sup>– en el rigor metodológico del análisis de las fuentes por su maestro Friedrich Ritschl –quien ponía como piedra de toque de la filología la crítica textual y rechazaba todo aquello que no fuera aplicación científica y reducción al texto. De esta manera, para Ritschl, la labor del filólogo debía contribuir al desarrollo de su disciplina, y el interés individual del investigador debía verse supeditado al interés suprapersonal de la empresa científica<sup>111</sup>. No obstante, para Nietzsche (y así lo muestran sus apuntes), al trabajo filológico-científico del crítico textual –basado en una metodología rigurosa para el análisis de los manuscritos– le hace falta la habilidad para ponderar<sup>112</sup>; es decir, para calcular los distintos pesos de aquello que tiene entre manos. Esto significa que la depuración y sofisticación de los métodos empleados por la filología clásica suponen simplemente un progreso técnico, pero por sí mismo este progreso no conduce a nada.

Por esta razón, en mayo de 1869, Nietzsche sostiene, como tesis central de su lección inaugural al tomar posesión de su cátedra en la Universidad de Basilea, que “toda actividad filológica debe estar impregnada y rodeada por una concepción filosófica del mundo”<sup>113</sup>. Para cumplir con su rol formativo, los estudios filológicos necesitan ser enmarcados y sostenidos por una perspectiva filosófica, de otro modo se extravían en la aplicación ilimitada de técnicas, reduciendo la historia a lo único que estas técnicas alcanzan, esto es, datos, y transformando el conocimiento histórico en la acumulación de información. Lo que ocurrió en el contexto académico de Nietzsche es que, “(...) como consecuencia del enorme auge que conocieron los estudios históricos en Alemania y la nueva concepción de la

<sup>110</sup> Por ejemplo, su trabajo del tercer semestre universitario sobre Teognis, que era una reelaboración de su disertación escolar en Pforta, fue publicado en la prestigiosa revista *Rheinischen Museum* en 1867 (cf. Sánchez Meca, Diego, *op. cit.*, p. 85); dos años después, en febrero de 1869, sin el título de doctor y con apenas 25 años, es nombrado catedrático extraordinario de filología clásica de la Universidad de Basilea (cf. Janz, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche*, I, Madrid: Alianza Editorial, 1987, pp. 221-222).

<sup>111</sup> Cf. Girardot, Rafael, *op. cit.*, pp. 32-33. “(...) la tendencia a la anonimidad en la que se fundamenta el progreso objetivo de la ciencia natural (...) alimentaba el magisterio de Ritschl, quien distribuía las tareas filológicas como se reparte trabajo manual en un taller bien organizado” (*ibid.*).

<sup>112</sup> “Y no de forma distinta procedía el crítico textual, que contaba con todo cuidado los manuscritos, pero no los ponderaba” (Nietzsche, F., “Sobre historia y literatura”, p. 236). Más adelante sostendrá Nietzsche con mayor claridad que lo que se debe hacer con el material preparado por la ciencia filológica es emprender una valoración (cf. Nietzsche, F., “Anotaciones para *Nosotros, filólogos*”, en: *Fragmentos póstumos*, II, 3 [15], pp. 45-46).

<sup>113</sup> Nietzsche, F., “Homero y la filología clásica”, en: *Obras completas*, II, p. 231. Postura que encuentra Nietzsche ya en Friedrich Schlegel y su idea de complementar el conocimiento filológico elevándolo al saber filosófico (cf. Sánchez Meca, Diego, *op. cit.*, p. 25).

historia que aportó el desarrollo del historicismo del siglo XIX, la filología clásica acabó siendo integrada en el conjunto de las disciplinas universitarias como ciencia histórica”<sup>114</sup>. De este modo, la especialización técnica y el dominio científico-metodológico (centrados principalmente en la acumulación de la información necesaria para el progreso de toda disciplina) se volvieron el núcleo de la actividad filológica.

Desde luego, la reflexión constante sobre el fundamento de la filología clásica y sus pretensiones culturales y humanas le impide a Nietzsche verla como una disciplina científica autónoma. La filología, como ciencia, es un instrumento supeditado a una misión filosófica de mayor amplitud: misión que consiste en la formación crítica de las personas y la transformación de la cultura moderna. De acuerdo con Nietzsche: “Contra la ciencia de la filología no habría nada que objetar: pero los filólogos son también educadores. Ahí radica el problema en virtud del cual esta ciencia ha de comparecer ante un tribunal superior”<sup>115</sup>. El problema de la filología es el problema de la *Bildung*, el de la formación de los individuos y de la cultura, de aquello que fortalece y permite el desarrollo de las potencias humanas (de estos años de formación y trabajos filológicos parte, en buena cuenta, la exigencia nietzscheana de mirar la ciencia desde la óptica de la vida, es decir, de ver la ciencia como un problema para la vida<sup>116</sup>). El trabajo científico de la filología, esto es, su labor arqueológica de recuperación de documentos y de depuración de las fuentes, es un trabajo indispensable; pero con la sola aplicación de métodos y técnicas no se educa a las personas –tampoco con la repetición irreflexiva de lo que la modernidad toma como lo clásico de la antigüedad.

Nietzsche reinterpreta el interés clásico de inspiración en la vida helénica en la dirección de la confrontación y la polémica, y sostiene que el conocimiento del pasado cumple con su rol formativo y educador siempre y cuando propicie el contraste necesario para toda crítica

---

<sup>114</sup> Sánchez Meca, Diego, “Introducción: la evolución del pensamiento de Nietzsche en sus escritos de juventud”, en: Nietzsche, F., *Obras completas*, I, p. 17.

<sup>115</sup> Nietzsche, F., “Anotaciones para *Nosotros, filólogos*”, 3 [3], p. 45.

<sup>116</sup> En el “Ensayo de autocrítica”, añadido en 1886 a la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche reconoce como uno de los aspectos más significativos de su concepción y labor filológicas el haberle sido útil para identificar el problema de la ciencia, es decir, para concebir la ciencia como un problema (cf. Nietzsche, F., “Ensayo de autocrítica”, en: *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza Editorial, 2010, pp. 27-28).

de la propia época. La tarea que ha designado Nietzsche para la filología es la del contraste histórico y crítico de la cultura, de modo que la meta de la filología es la de entender nuestra propia época por medio de la antigüedad: la erudición anticuaria debe venir acompañada de visión crítica de la cultura contemporánea<sup>117</sup>. De esta manera es posible comprender su interpretación histórico-filológica sobre el origen de la tragedia griega como reveladora de un modo de vivir fundamentalmente distinto del moderno, que hace posible criticar las exigencias culturales del presente. “La discusión de Nietzsche con la filología clásica es entonces el proyecto de una crítica más amplia y más profunda a la tradición europea que fundó la época moderna”<sup>118</sup>. Por ejemplo, cuando en *El nacimiento de la tragedia* se afirma que Eurípides es la máscara tras la que habla Sócrates<sup>119</sup>, Nietzsche no pretende fijar una hipótesis filológica de carácter científico, sino hacer valer una interpretación plausible de la antigüedad para criticar la racionalidad ilustrada y el moralismo en los que, hasta cierto punto, se sostiene la época moderna<sup>120</sup>. Este modo de proceder resulta útil para comprender la íntima relación que Nietzsche establece entre el punto de vista intempestivo, crítico de la propia época, y la actividad filológica<sup>121</sup>.

Esta breve exposición de la relación entre Nietzsche y la filología clásica es suficiente para mostrar cómo algunos de los temas de discusión en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* son problemas sobre los que Nietzsche reflexiona por años. Como ya se mencionó, un aspecto fundamental de la segunda *Consideración intempestiva* consistirá en señalar la hipertrofia científica, obsesionada con la acumulación de información, como contraria y dañina para la formación cultural de un individuo o una sociedad: “Nuestra formación moderna no es (...) una formación verdadera, sino tan sólo una especie de saber en torno a la formación”<sup>122</sup>. Como un precedente a esta postura, Nietzsche –el estudiante y

---

<sup>117</sup> Cf. Nietzsche, F., “Anotaciones para *Nosotros, filólogos*”, 3 [62], pp. 57-58.

<sup>118</sup> Girardot, Rafael, *op. cit.*, p. 79.

<sup>119</sup> Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, p. 113.

<sup>120</sup> Cf. Girardot, Rafael, *op. cit.*, pp. 50-51.

<sup>121</sup> “Tampoco, dicho sea esto sin ánimo de exculpación, debería silenciarse que las experiencias que provocaron estas torturantes sensaciones proceden de mí mismo, y que sólo mediante la comparación con otros tiempos, en concreto, sólo en tanto discípulo de la Antigüedad, sobre todo de los griegos, he llegado a tener tales experiencias intempestivas como hijo de este tiempo actual. Una experiencia a la que tengo derecho por tanto a causa de mi trabajo como filólogo clásico. Porque no sabría qué sentido tendría la filología de nuestra época si no fuera el de actuar intempestivamente dentro de ella” (cf. Nietzsche, F., UPH, p. 39).

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 712.

docente de filología clásica– le ha dado una dirección crítica a su concepción de la filología, desde la cual denuncia el exceso cientificista como contrario a las aspiraciones pedagógicas y formativas del estudio de la cultura griega.

Es importante señalar que en este modo filológico de trabajo se anuncia, en cierta medida, la intención filosófica de Nietzsche –en la segunda *Consideración intempestiva*– de hacer de la historia una herramienta crítica. Por medio del rastreo del lugar de procedencia de un determinado fenómeno (en este caso, el origen de la tragedia ática) y, principalmente, mediante el contraste entre épocas, Nietzsche lleva a cabo un modo particular de trabajo histórico, orientado a observar y juzgar las tendencias predominantes de su época. Desde su experiencia en filología clásica se gesta el rechazo a centrar la actividad humana en el afán de acumular siempre más conocimiento (afán impuesto por el desarrollo técnico científico), y, mediante el contraste histórico con los griegos, gana el enfoque para cuestionar a su propia época, en este caso, acerca del valor que se le atribuye comúnmente al conocimiento. En los apuntes de sus lecciones sobre filología clásica impartidas entre 1870-1871 señala Nietzsche: “A los que creen que ha habido un progreso enorme hay que responder si conduce éste a la correcta valoración, y si el incremento del saber es realmente progreso cuando los instintos políticos, religiosos y artísticos languidecen”<sup>123</sup>. Este modo de cuestionamiento histórico tendrá una importancia central para la concepción de la historia que aparece en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* y, más aún, para el desarrollo de su pensamiento filosófico. Sobre este punto nos detendremos en la siguiente sección, cuando nos centremos en la noción que adopta Nietzsche de la historia en la segunda *Consideración*. De momento se pasará a revisar el último frente propuesto para la aproximación al problema de la historia en Nietzsche: el planteamiento histórico de Jacob Burckhardt.

---

<sup>123</sup> Nietzsche, F., “Enciclopedia de la filología clásica”, en *Obras completas*, II, p. 300; líneas más adelante, contra la voluntad de saber (moderna y desbocada), continúa: “A nadie debería estarle permitido saber más de lo que es capaz de arrastrar (...) con bella soltura” (*ibid.*, p. 306).

#### 1.2.4. Jacob Burckhardt

Dentro del círculo de colegas que Nietzsche encuentra a su llegada a Basilea en 1869, quizá el más significativo para el desarrollo de su pensamiento sea Jacob Burckhardt. El célebre historiador del arte y la cultura, que por entonces debía doblar en edad a Nietzsche, marcó una fuerte impresión en el joven docente de filología clásica y desde el inicio trabaron una peculiar relación. Dejando de lado cuestiones como la relación personal entre ambos durante la estadía de Nietzsche en Basilea (1869-1879) o la real congruencia entre sus convicciones estéticas y políticas, Burckhardt representa un muy notable foco de interés e influencia para Nietzsche.

Desde su llegada a Basilea, Nietzsche se muestra complacido de haber entablado una relación cercana con el ingenioso historiador<sup>124</sup>. Su biblioteca personal tenía dos ejemplares de *La cultura del Renacimiento en Italia* –obra fundamental de Burckhardt–, uno de ellos con una dedicación del autor, y ambos con cuantiosas marcas y anotaciones hechas a mano por Nietzsche<sup>125</sup>. Además de leerlo, asistió, con la admiración y el deleite propios de un estudiante, a sus lecciones sobre historia. Luego de una corta y penosa experiencia en la guerra franco-alemana y del retorno a Basilea –en octubre de 1870– para la reanudación de sus actividades académicas del semestre de invierno, Nietzsche comienza a asistir a un curso de una hora semanal dictado por Burckhardt sobre el estudio de la historia<sup>126</sup>. Más adelante, cuando en el verano de 1872 Burckhardt expone por primera vez sus lecciones sobre la historia de la cultura griega y Nietzsche no puede asistir debido a su condición de docente, este comienza a acompañar a Burckhardt a su casa, luego de clases, para poder conversar sobre el contenido de sus lecciones<sup>127</sup>. Si tomamos en cuenta, junto con lo antes

---

<sup>124</sup> Nietzsche escribe en una carta del 29 de mayo de 1869 a Erwin Rohde: “Mi conocimiento social cuenta por ahora sólo con nombres, no con personas: cada día me trae una masa de nuevos rostros que debo recordar – *pro dolor*. Un trato más cercano he recibido desde el principio del agudo y original Jakob Burckhardt; trato del cual me alegro sinceramente (...)” (Nietzsche, F., *Correspondencia*, II, Madrid: Trotta, 2007, pp. 60-61).

<sup>125</sup> Cf. Ruehl, Martin, “‘An Uncanny Re-Awakening’: Nietzsche’s Renaissance of the Renaissance out of the Spirit of Jacob Burckhardt”, en: Dries, Manuel (ed.), *Nietzsche on Time and History*, p. 242.

<sup>126</sup> Cf. Janz, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche*, II, Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 97. Bajo el título de “Sobre el estudio de la historia”, Burckhardt sostuvo una serie de lecciones y conferencias en los semestres de invierno de 1868-69, 1870-71 (a las que Nietzsche asistió) y 1872-73, las cuales aparecen publicadas póstumamente bajo el título de *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (obra que citamos en su versión traducida al español: Burckhardt, Jacob, *Reflexiones sobre la historia universal*, México D.F.: FCE, 1971).

<sup>127</sup> Cf. Janz, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche*, II, p. 176.

mencionado, que la segunda *Intempestiva* menciona explícitamente al historiador suizo<sup>128</sup>, no es exagerado entonces considerarlo como una figura de gran importancia en relación con las ideas sobre la historia expuestas por Nietzsche.

El pensamiento de Burckhardt tendrá una marcada influencia en la comprensión del mundo moderno y de la historia de Nietzsche. Al aún joven profesor de lo filología clásica, tal influencia le permitirá cuestionar una serie de valores y nociones inculcadas durante su formación: el protestantismo heredado de Röcken y Naumburg, el filo-helenismo inculcado en la Escuela de Pforta, Bonn y Leipzig, la radicalmente antihistórica filosofía de la voluntad de Schopenhauer, y el nacionalismo neoromántico de Wagner<sup>129</sup>. En esta sección nos detendremos en las ideas de Burckhardt sobre la historia. Se ofrecerá una visión de conjunto sobre su modo particular de concebir el estudio histórico, con el fin de señalar en qué medida algunos aspectos de su planteamiento resultan modélicos para Nietzsche. Así, nos centraremos básicamente en tres ejes del pensamiento histórico de Burckhardt que consideramos relevantes en relación con Nietzsche; estos son: la crítica de la filosofía de la historia, el rechazo del positivismo histórico y la relación entre historia y crítica del presente.

El primer eje en cuestión es la crítica de la filosofía de la historia. En síntesis, para Burckhardt el punto de vista filosófico de la historia, que en su desarrollo moderno ha tendido hacia la concepción de lo histórico como un proceso, es un prejuicio que debe ser removido. Para satisfacer la pretensión filosófica de explicar la historia como un proceso se vuelve necesario partir de un principio (ya sea de orden divino y/o racional), lo cual conduce a la imposición de un solo punto de vista, a saber: el del principio en cuestión. Burckhardt criticará este modo filosófico de interpretar el devenir histórico.

El intento de Hegel de dar cuenta de la historia sistemáticamente como el despliegue de un principio será tomado por Burckhardt como el paradigma de la filosofía de la historia. La tesis hegeliana de que hay un hilo conceptual que articula el desarrollo efectivo de la

---

<sup>128</sup> Por ejemplo, en el tercer apartado (cf. Nietzsche, F., UPH, p. 61); aunque su nombre ya resuene en el apartado anterior, en algunos apuntes sobre la consideración monumental de la historia (cf. *ibid.*, pp. 55-56).

<sup>129</sup> Cf. Ruehl, Martin, *op. cit.*, pp. 232-233.

historia –el progreso de la conciencia de libertad– hace del devenir histórico una suerte de continuidad formada por el conjunto de relaciones de un proceso, dentro del cual todo lo pasado existe como una justificación del estado actual de dicho proceso<sup>130</sup>. Toda visión teleológica de la historia corre el riesgo de suprimir la peculiaridad de los múltiples fenómenos históricos y de reducirlos a ser la expresión limitada del cumplimiento de un fin presupuesto. La crítica de Burckhardt no se dirige al problema de la verificación empírica del supuesto despliegue de la libertad en la historia aducido por Hegel, sino al postulado de que la historia sigue un determinado curso (un *telos*), el cual además es conocido y, por lo tanto, exige del conocimiento del pasado que todo lo fundamentalmente distinto al *telos* sea subordinado y superado en favor de su cumplimiento<sup>131</sup>. Más allá del contenido específico que se le pueda atribuir al *telos* histórico, lo que Burckhardt critica es la imposición de un determinado curso en la historia, que hace las veces de programa general de desarrollo del mundo, y que una vez conocido sirve para sistematizar (y hasta cierto punto, homogeneizar) la multiplicidad de las diversas tradiciones y épocas.

Este punto le sirve a Burckhardt para criticar el predominio de la secuencialidad en la comprensión de la historia, la cual implica una suerte de sucesión cronológica en la que se establecen ciertas relaciones lógicas (por ejemplo, de causalidad o necesidad), que adquieren un sentido determinado en el proceso histórico. “El enfoque de la historia como cronología, que critica Burckhardt, plantea la narración, la investigación o interpretación de la historia como un proceso”<sup>132</sup>. Únicamente en esta visión de la historia como proceso es que son posibles las reflexiones sobre causas, efectos y necesidad en la historia, como si se tratara de una sola secuencia que va realizándose<sup>133</sup>. Mientras que para Burckhardt la

---

<sup>130</sup> Cf. Jacob, Burckhardt, *op. cit.*, pp. 44-46.

<sup>131</sup> Cf. Jähnig, Dieter, *Historia del mundo: historia del arte*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 148-149.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>133</sup> Como ya se explicado, aquello que se realiza, para Hegel, es la conciencia de la libertad, al punto que la historia del mundo es la manifestación de la progresión de la libertad, y por lo tanto se debe captar ese movimiento histórico en su necesidad (cf. Hegel, G.W.F., “Introducción (1830-1831)”, p. 67). En este sentido, cada época prepara (necesariamente) a la siguiente, y existe una relación lógica entre estas; cada época, en la que la libertad goza de una determinación más rica, es la consecuencia de una época menos libre: en el antiguo oriente no se sabe de la libertad del hombre, en el mundo de los griegos y los romanos surge la conciencia de la libertad humana a medias, y solo en el mundo moderno, mediante el cristianismo, se alcanza la conciencia de que el hombre es libre en tanto que hombre (cf. *ibid.*, p. 65). Ciertamente es que, para Hegel, la secuencia lógica de la historia no remite a las nociones lógicas habituales, y que este separa explícitamente la

relación cognitiva del presente con otras épocas no está primariamente mediada por un desarrollo secuencial; más bien se trata de una relación directa en la que el pasado, aunque siempre alejado temporalmente, puede manifestarse como sorprendentemente familiar<sup>134</sup>. De esta manera, la historia no es un constructo ordenado por una secuencia progresiva en la que sus partes (en este caso, las distintas épocas) tienen un sentido definido, sino una serie de relaciones (no principalmente secuenciales) que tienen que ser constantemente pensadas, si se quiere llegar a comprender la particularidad del pasado y la manera como aún nos resulta digno de atención.

El segundo eje en cuestión es el rechazo del positivismo histórico. Es importante notar que para Burckhardt la historia no es simplemente el estudio del pasado en tanto algo que ha sido, sino de que aquello que no es pasado, que sigue siendo y que no puede considerarse como acabado, ya que aún resuena en nosotros y nos interpela<sup>135</sup>. Esta concepción del estudio histórico trae consigo un tipo de relación particular, a saber, la relación directa entre presente y pasado, entre cognoscente y conocido; de forma tal que la historia no puede lidiar con el pasado como con una materia inerte, frente a la cual solo hace falta informarse y clasificar eventos o hechos.

Lejos de ser un trabajo neutral y objetivo sobre hechos, para Burckhardt la labor del historiador consiste en erigir puntos de vista para tales hechos<sup>136</sup>, en tomar en cuenta las relaciones de hechos que una época encuentra en otra como algo digno de atención<sup>137</sup>. Estas precisiones metodológicas, que deben encontrarse a la base del estudio de la historia,

---

exposición cronológica de la exposición conceptual, pero de todas formas sostiene una narrativa histórica secuencial, en la que una época deriva de la otra y estas se engrazan en el engranaje de un plan universal: el abrirse paso de la libertad humana. Hegel no cierra el curso de la historia en ningún tipo de determinismo (mecánico u orgánico), pero sí fija un curso determinado para la historia. Esta visión sistemática, que desenfoca las particularidades irreductibles de las diversas manifestaciones culturales, es lo que Burckhardt no puede aceptar.

<sup>134</sup> Cf. Jähnig, Dieter, *op. cit.*, p. 151. Lo cual no significa que Burckhardt se deshaga de toda noción de continuidad en la historia, ya que la tarea del historiador es poner atención, justamente, en lo constante (cf. Burckhardt, Jacob, *op. cit.*, p. 46). Pero esta constancia remite a una continuidad que cobra sentido a partir de la relación directa entre cognoscente y conocido, entre presente y pasado –relación que puede caracterizarse como una “combinación química” (Jähnig, Dieter, *op. cit.*, p. 150); no se trata, entonces, de una continuidad basada en la sucesión cronológica (o lógica) de eventos.

<sup>135</sup> Cf. *ibid.*, p. 134.

<sup>136</sup> Cf. *ibid.*, pp. 135-136.

<sup>137</sup> Cf. Löwith, Karl, *op. cit.*, p. 35.

señalan claramente un rechazo de las aspiraciones histórico-positivas. Burckhardt hará énfasis en lo irreductible de los diversos puntos de vista desde los cuales toda reconstrucción del pasado cobra sentido, y en el constante esfuerzo de interpretación y evaluación que debe llevar a cabo el historiador. Sintetizando la concepción del estudio histórico de Burckhardt, apunta Löwith:

Cada generación debe rememorar, una y otra vez, su propio pasado, mediante un renovado esfuerzo de asimilación e interpretación para no olvidarlo y no perder la sustancia de la propia vida histórica. Una interpretación semejante supone selección, acentuación y evaluación. No es una subjetivación lamentable de hechos neutrales, sino algo que los hace hablar. Sólo mediante una interpretación y una evaluación selectiva puede determinarse cuáles son los hechos históricamente relevantes, importantes y esenciales<sup>138</sup>.

No es posible, desde esta perspectiva, un estudio histórico desinteresado, sino que cada época interpreta la historia desde su particularidad, y es deber del historiador intentar comprender la particularidad de cada época sin atropellarla. Que lo fundamental para la historia no sea la acumulación de datos a propósito de hechos (trabajo propio del archivista), sino la interpretación que el historiador hace con estos, no significa un relativismo histórico. El historiador no puede interpretar a su antojo, ya que la pregunta por el peso y la significación con los que se distribuyen los hechos o eventos se da, en cada caso, al interior de una determinada época<sup>139</sup>. Por esa razón, tampoco es posible tomar la particularidad de la propia época como el criterio impuesto para la comprensión de otras épocas. Lo principal para Burckhardt es el esfuerzo por captar el carácter propio de una determinada época, su peculiaridad; no se trata de comprender un evento de manera neutral y objetiva (como aspira la historia científica), sino de intentar dar cuenta de los distintos modos de pensar de las distintas épocas<sup>140</sup>.

---

<sup>138</sup> *Ibid.*

<sup>139</sup> Cf. Jähnig, Dieter, *op. cit.*, p. 136.

<sup>140</sup> Cf. *ibid.*, pp. 136-137. De ahí que Burckhardt haga la distinción, en su *Historia de la cultura griega*, entre una 'historia de eventos' –de corte positivista– y una 'historia de la cultura' –que expresa su postura interpretativa, dirigida a poner puntos de vista para los eventos y captar la particularidad del modo de pensar, sentir y querer de otras épocas (cf. *ibid.*, pp. 135-136).

Burckhardt señala, contra la unilateralidad del método científico-positivo, que “todos los métodos son discutibles y ninguno puede imponerse como absoluto”<sup>141</sup>; y, además, destaca el trabajo personal que debe hacer cada individuo entregado a la reflexión histórica<sup>142</sup>. Con estas precisiones se busca hacer valer una comprensión de la historia más atenta a la particularidad que aquella que reposa en la despersonalización metodológica y el lenguaje universalista de las ciencias naturales del siglo XIX. “Todas y cada una de las obras de Burckhardt muestran que el distanciamiento de éste respecto del Positivismo de la historia de ‘eventos’ (...) no es de ninguna manera una ahistorización del pensamiento, sino precisamente lo contrario: una historización”<sup>143</sup>. De este modo el planteamiento de Burckhardt busca superar la reducción del pasado a meros hechos y recuperar para el estudio de la historia una dinámica más interpretativa.

El tercer eje en cuestión es la relación entre historia y crítica del presente. Burckhardt desconfía de la interpretación de la historia como un proceso debido a que trae consigo la celebración del presente por el presente. La transición de una época a otra, suponiendo que la historia siga un curso determinado, supondría una suerte de avance o mejoramiento; de modo tal que el paso del tiempo en la historia se transforma en el paso de un estado menos desarrollado a un estado más desarrollado, es decir, en progreso. Si el paso del tiempo trae consigo el progreso de la humanidad (sin importar cómo se conciba este), es inevitable tomar al pasado como algo inferior al presente y considerarlo, en última instancia, como una etapa de preparación para el tiempo actual –el cual aparece como producto o resultado de la evolución histórica: “Es cierto que no es sólo en los filósofos en quienes hace estragos el error de pensar que nuestro tiempo es la coronación de todos los tiempos, o poco menos, y que todo lo anterior sólo ha existido en función de nosotros”<sup>144</sup>.

El aire de complacencia con que el hombre europeo del siglo XIX celebra su tiempo como superior reposa para Burckhardt en el prejuicio de que la historia sigue un curso continuo y

---

<sup>141</sup> Burckhardt, Jacob, *op. cit.*, p. 46.

<sup>142</sup> *Cf. ibid.*

<sup>143</sup> Jähnig, Dieter, *op. cit.*, p. 137.

<sup>144</sup> Burckhardt, Jacob, *op. cit.*, p. 45. Este enfoque de Burckhardt es aquel que, como ya se mencionó, Nietzsche comparte y retoma en su crítica a la visión de la historia como un proceso y a la sumisión que genera hacia el presente como resultado (*Erfolg*).

progresa. Lo cual no significa que la modernidad deba ser inferior al pasado o que no exista progreso alguno<sup>145</sup>. Burckhardt sostendrá que su época “(...) se halla, sin duda, mejor dotada para el conocimiento del pasado que cualquier otra anterior”<sup>146</sup>. Con esta afirmación no se pretende aceptar ciegamente la superioridad de la época moderna por el solo hecho de ser moderna o por encontrarse después que otras épocas en el supuesto curso progresivo de la historia; pero sí se pretende reconocer lo particular de una determinada época, particularidad que consiste en la disposición de una multiplicidad de puntos de vista para el estudio histórico que antes no existían, ya que el mundo moderno dispone de condiciones materiales antes no sospechadas.

El estudio de la historia, en tanto conocimiento del horizonte cultural de un pasado que nos interpela, es –de acuerdo con Burckhardt– una tarea fundamental para el hombre<sup>147</sup>, y este es consciente del privilegio que es para su época poder contar (gracias a la intensificación de los viajes, gracias a la gran difusión de la filología, los archivos y las reproducciones, gracias a la fotografía y a las publicaciones en masa de las fuentes por algunos organismos<sup>148</sup>) con un material infinito para el estudio del pasado. De ahí que en la época moderna se pueda recurrir a inacabables puntos de vista para enfocar prácticamente cualquier asunto histórico<sup>149</sup>. Sin embargo, esta situación favorable es solo una condición dada, sobre la base de la cual debe llevarse a cabo todo estudio serio de la historia<sup>150</sup> –por sí sola dicha condición no justifica la superioridad de la época moderna sobre otras épocas. La posición ventajosa sobre el material disponible para el conocimiento del pasado debería ser útil para un estudio más esforzado y, consecuentemente, para una mejor comprensión del carácter histórico del hombre; así, debería ayudar a contrarrestar tanto el prejuicio de concebir la historia en términos de progreso, como la celebración irreflexiva de lo actual

---

<sup>145</sup> El pensamiento de Burckhardt no parece ser compatible con una visión tan tosca. La imagen que puedan tener algunos del historiador suizo como un completo escéptico y pesimista en relación con el presente –como si careciese de todo entusiasmo y fuese incapaz de creer en nada (cf. White, Hayden, *op. cit.*, pp. 226-227) – es, desde luego, imprecisa.

<sup>146</sup> Burckhardt, Jacob, *op. cit.*, p. 56.

<sup>147</sup> Al punto que, para Burckhardt, la ausencia de historia es sinónimo de barbarie (cf. *ibid.*, p. 50).

<sup>148</sup> Cf. *ibid.*, pp. 56-57.

<sup>149</sup> Cf. *ibid.*, p. 267.

<sup>150</sup> Esta condición a favor no justifica que de hecho se tenga un mejor conocimiento de la historia, sino que indica, simplemente, su posibilidad. Debido a esto Burckhardt puede notar, sin contradicción, la importancia de la pregunta acerca de si su época moderna posee realmente un conocimiento histórico superior: “Conviene preguntarse si es que nosotros poseemos un conocimiento histórico superior” (*ibid.*, p. 55).

por ser actual a la que este prejuicio conduce, y propiciar la amplitud de perspectiva suficiente para adquirir una visión de la historia, por lo menos, más modesta y crítica. En contra de las pretensiones modernas, Burckhardt prefiere el recordatorio (al estilo de Polibio) de cómo, en lo relativo a la cultura, el cambio siempre se abre paso –ya sea por medio de una revolución o por descomposición gradual–, y de cómo la historia es testimonio no solo de continuidad, sino también de lo volátil de las distintas manifestaciones culturales<sup>151</sup>; insiste, además, en dejar de lado el sentido erudito del estudio del pasado, en abandonar toda visión sistemática de la historia, en olvidar las especulaciones sobre los orígenes y los fines últimos del mundo, y establece como único centro permanente y posible para sus reflexiones históricas al individuo particular, sus padecimientos, aspiraciones y acciones<sup>152</sup>.

Burckhardt intenta superar la falta de sentido histórico que caracteriza a los discursos modernos (unilaterales, pretensiosos y autocomplacientes) sobre el plan de desarrollo de la historia universal, y se propone una reflexión histórica que no acepte pasivamente los imaginarios ya consolidados. Las reflexiones de Burckhardt apuntan a “la preocupación consciente por conservar y renovar nuestra herencia, en vez de la simple aceptación de la tradición”<sup>153</sup>; y esta visión activa del conocimiento del pasado repercute en la manera de vivir la propia época, haciendo posible una visión crítica que prevenga a las personas de ser arrastradas irreflexivamente por el presente y les permita, a su vez, conocer y evaluar el tiempo en el que viven. Con esta idea de los estudios históricos en mente señala Burckhardt: “El conocimiento del pasado es lo único que puede hacer al hombre libre del imperio que, por medio de los símbolos, etc., ejercen sobre él los usos sociales”<sup>154</sup>. Y más adelante continúa: “Sólo el conocimiento del pasado nos da la pauta para medir la velocidad y la fuerza del movimiento dentro del cual vivimos”<sup>155</sup>. La noción de que la historia y el conocimiento del pasado resultan útiles para forjar una mirada crítica del propio tiempo, idea que aparece en Burckhardt, es muy cercana al enfoque intempestivo planteado por Nietzsche.

---

<sup>151</sup> Cf. *ibid.*, pp. 48-49.

<sup>152</sup> Cf. *ibid.*, pp. 43-47.

<sup>153</sup> Löwith, Karl, *op. cit.*, p. 37.

<sup>154</sup> Burckhardt, Jacob, *op. cit.*, p. 50.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 58.

En realidad, se pueden señalar varios puntos de contacto entre los tres ejes antes explicados y el planteamiento histórico de Nietzsche en la segunda *Consideración*: el rechazo a una visión teleológica de la historia, la necesidad de superar la visión positivista de la historia como conformada por hechos, el reconocimiento de la actividad interpretadora del historiador, el interés por llegar a lo particular de cada época y por no atropellar el pasado con la imposición del punto de vista moderno, la advertencia de lo ingenuo que resulta celebrar lo actual por el solo hecho de ser actual y la consideración del individuo actuante como el centro de la reflexión histórica. Estos son algunos aspectos por medio de los cuales se puede iluminar la importante influencia del historiador suizo sobre Nietzsche. De modo que el trabajo de Burckhardt debe ser reconocido como un elemento importante en el desarrollo de la concepción de la historia de Nietzsche y su idea de llevar a cabo una crítica de la cultura (*Kulturkritik*) moderna<sup>156</sup>.

Es preciso destacar un aspecto metodológico en los estudios históricos de Burckhardt, quien señala: “No pretendemos, ni mucho menos, remontarnos a las ‘ideas histórico-universales’. Nos contentaremos con registrar nuestras percepciones y con realizar toda una serie de cortes transversales a través de la historia y en la mayor cantidad posible de direcciones”<sup>157</sup>. Esta idea de estudiar la historia por medio de cortes transversales es fundamental porque modifica la manera como se componen las explicaciones históricas, ya no mediadas principalmente por la noción de un curso histórico secuencial, y, por lo tanto, modifica la posición histórica habitual sobre la cuestión del origen<sup>158</sup>. Burckhardt advierte claramente que no hay algo así como un primer origen que pueda ser rastreado y conocido para resolver definitivamente una cuestión; solo disponemos de aproximaciones condicionadas e interpretativas. Creemos que esta idea es fundamental para el desarrollo del pensamiento de Nietzsche, en la medida en que el trabajo histórico por medio de cortes transversales es reinterpretado en la noción nietzscheana de contraste histórico, en la que se

---

<sup>156</sup> Cf. Ruehl, Martin, *op. cit.*, p. 421.

<sup>157</sup> Burckhardt, Jacob, *op. cit.*, p. 44.

<sup>158</sup> “En todas las materias se puede comenzar el estudio por los orígenes, menos en la historia. Nuestras ideas acerca de ellos son, por lo general, como veremos principalmente cuando nos ocupemos del estado, meras conjeturas, más aún, puros reflejos de nosotros mismos” (*ibid.*, p. 47). Esto significa que aquello que se denomina como origen es, realmente, una interpretación.

recurre a una serie de cortes para presentar, por medio del uso de distintos encuadres sobre un mismo problema, el origen de dicho problema –el cual es, de acuerdo con el modo de proceder señalado, una interpretación y no un conocimiento del primer término de una secuencia histórica definida. Si bien la confrontación con estos cuatro frentes han resultado útiles para poner en contexto algunos puntos básicos de la posición de Nietzsche en relación con la historia, los dos últimos –la filología clásica y Jacob Burckhardt– nos han llevado a anticipar algunas ideas más definidas sobre el modo de proceder de Nietzsche. Esperamos aclarar estas ideas esbozadas a continuación.

### 1.3. La historia como herramienta crítica

Hemos pasado revista a los principales frentes con los que la segunda *Consideración intempestiva* discute a propósito de la historia y esbozado ya alguna de las ideas centrales de Nietzsche. En esta tercera sección nos centraremos en una tesis expuesta en el octavo apartado de esta obra, en la cual se delimita un modo de proceder en relación con la historia. Con la intención de hacerle frente al escenario de decadencia cultural propiciado por la formación histórica moderna, la tesis en cuestión propone para la historia una triple exigencia:

Hay que decir que el origen de la formación histórica (...) *tiene que ser* en justicia reconocido [*erkannt*] históricamente. La historia *tiene que resolver* [*auflösen*] ella misma el problema de la historia, el saber *tiene que volver* contra sí mismo su propio aguijón. Este triple *tiene que* es el imperativo del espíritu del «nuevo tiempo», si es que en este realmente hay algo de nuevo, poderoso, prometedor y original<sup>159</sup>.

En la presente investigación se busca sostener que la explicitación de carácter metodológico que aparece en esta tesis de Nietzsche es fundamental para el esclarecimiento de la concepción que tiene de la historia y, además, para la comprensión del carácter histórico que, según este, debe poseer toda indagación filosófica. Así pues, se intentará mostrar, en primer lugar, que la tesis expuesta por Nietzsche permite identificar la delimitación de un procedimiento histórico-crítico que se presenta en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la*

---

<sup>159</sup> Nietzsche, F., UPH, p. 108.

*historia para la vida* como un trabajo filosófico de esclarecimiento sobre la conciencia moderna de la historia. Rota la ilusión que ella tiene sobre sí misma, la historia se convierte en una herramienta crítica. En segundo lugar, se intentará mostrar que el modo de trabajo histórico-crítico expuesto en esta obra proporciona la matriz de un modo de proceder que, en lo fundamental, se mantiene en la obra posterior, a saber, en el tipo de interpretación histórica que plantea *La genealogía de la moral*. Pero esa será la cuestión a tratar en nuestro segundo capítulo, ahora quisiéramos cerrar el primer capítulo especificando en qué consiste el procedimiento histórico-crítico empleado por Nietzsche en la segunda intempestiva.

Nietzsche nos habla de una triple exigencia histórica. Repitamos: “(...) el origen de la formación histórica (...) *tiene que* ser en justicia reconocido históricamente. La historia *tiene que* resolver ella misma el problema de la historia, el saber *tiene que* volver contra sí mismo su propio aguijón”<sup>160</sup> Para echar luces sobre el tipo de procedimiento que esta tesis trae a colación es importante no perder de vista la distinción sobre la que reposa esta triple exigencia histórica propuesta por Nietzsche. Fundamental es, en este caso, no confundir las pretensiones de objetividad y neutralidad de la formación histórica moderna con el carácter histórico de la vida humana<sup>161</sup>, a saber: con la relatividad de toda situación determinada, lo circunstancial de cada existencia y lo particular de las necesidades e intereses de cada cual y de cada entorno. Este carácter histórico de la existencia humana marca una pauta que no puede ser pasada por alto en la manera como se vive y se actúa. Nietzsche hace de la historia un punto clave para el pensamiento filosófico debido a que no la considera únicamente como una manera particular de la investigación sobre el pasado, sino como un indicador en el que se vislumbra el carácter de una relación con el mundo<sup>162</sup>. La historiografía del siglo XIX pierde de vista este aspecto al propiciar una conciencia histórica que, en última instancia, toma al mundo como objeto de conocimiento y, por ello, como algo que está escindido del sujeto; se establece así una relación principalmente teórica con el mundo. Ello es problemático debido a que el conocimiento que se espera

---

<sup>160</sup> *Ibid.*

<sup>161</sup> De hecho, esta diferenciación aparece a la base de todo el texto, en la manera en que desde el inicio Nietzsche se propone una consideración sobre la historia y los estudios históricos en relación con la vida y la acción humana (cf. Nietzsche, F., UPH, pp. 37-39).

<sup>162</sup> Cf. Jähnig, Dieter, *op. cit.*, pp. 106-107.

alcanzar supone dejar de lado la condición histórica de la existencia humana. Si la historia, en tanto conocimiento del pasado, se disocia del suelo particular del que surge (es decir, de aquella circunstancia relativa, pero determinada, que Nietzsche ha llamado horizonte), entonces deja de ser un conocimiento suficientemente histórico. En base a esta distinción es posible entender la crítica de Nietzsche como una crítica de la historia según la medida de la historia: “El conocimiento histórico científico corre el riesgo de no pensar de un modo suficientemente histórico; por cuanto no es histórico, es ‘perjudicial’ para la ‘vida’”<sup>163</sup>. Sobre esta primera distinción se debe esclarecer, de manera más precisa, la concepción de la historia que aparece en la triple exigencia histórica de la tesis que nos ocupa.

Nietzsche establece, en primer lugar, que el origen de la formación histórica tiene que ser comprendido (*erkannt*) históricamente. Esto significa que aquel fenómeno moderno, la formación histórica de la segunda mitad del siglo XIX, tiene que reconocer su lugar de procedencia, antes que nada, en el interés particular de una época determinada. De este modo la visión del mundo que propicia la historiografía moderna tiene que ser reconocida como algo que ha llegado a ser y que, por lo tanto, no siempre ha sido igual; en otras palabras, como algo relativo a una determinada circunstancia. Para lograr esto lo fundamental es disponer de distintos elementos que sirvan para contrastar y contrarrestar la omnipresencia de la propia época –que en este caso ignora sus propias circunstancias y se toma a sí misma como un hecho, como algo ya dado y que simplemente es así. El disponer de elementos para contrastar significará, a propósito de la historia, el tomar en cuenta las distintas formas de concebir la historia en otras épocas: se debe hacer el esfuerzo de poner junto al predominio científico de la historia en la modernidad tardía, por ejemplo, la reflexión teleológico-escatológica de la historia propia del cristianismo y de los romanos, o las consideraciones históricas presentes en las obras de los historiadores griegos<sup>164</sup>. Solo así es posible reconocer (*erkennen*) históricamente la formación histórica del siglo XIX.

---

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 98. No debe olvidarse que aquel perjuicio a la vida no es nada abstracto o indeterminado, sino que, como ya se ha mencionado, se expresa en determinados síntomas que presenta el sujeto moderno: atrofia del instinto, carácter pusilánime, impotencia para la acción (cf. Nietzsche, F., UPH, pp. 77-78).

<sup>164</sup> A quienes Nietzsche aprecia por el hecho de que sus trabajos sobre historia no son el producto de un oficio erudito, de escritorio, sino que son el resultado de una vida activa: de largos viajes, de saber oír, ver y preguntar (cf. Nietzsche, F., “Historia de la literatura griega”, en *Obras completas*, II, p. 734). Además, particular es su aprecio por Tucídides, cuya obra le parece expresión de una visión del mundo aún no moralizada por las escuelas socráticas y Platón (cf. Nietzsche, F., *Aurora*, en: *Obras completas*, III, 168, p. 578).

Gracias al contraste con otras épocas se entiende que la relación teórica con el mundo que sostiene esta formación moderna responde a la estructura de un determinado contexto histórico y, como tal, que se trata de algo que se encuentra sujeto a devenir. De esta manera, la exigencia nietzscheana de reconocer históricamente el origen de cierto fenómeno apunta, en un nivel elemental, al reconocimiento de la variabilidad histórica de las estructuras del pensamiento propias de cada época. Solo una vez que se hayan puesto las cosas en esta perspectiva histórica será posible intentar comprender y lanzar hipótesis sobre la procedencia de algún fenómeno –en este caso, la visión decimonónica de la historia.

Es así como –en segundo lugar y siguiendo la segunda exigencia de la tesis de Nietzsche– la historia tiene que resolver o clarificar (*auflösen*) el problema de la historia, poniéndose en perspectiva y contrastándose con otras épocas para descubrir su origen (lo cual no implica el descubrimiento de la verdad invariable del auténtico comienzo de un fenómeno; origen significa para Nietzsche solamente un lugar de procedencia posible o verosímil<sup>165</sup>). Este modo de proceder histórico que se sirve del contraste entre épocas, debe asumir, hasta cierto punto, la relatividad de las estructuras epocales y de los pensamientos que engendra cada época; pero esto no significa, de ninguna manera, un relativismo histórico. Lo que le interesa a Nietzsche es hacer valer las diferencias entre épocas, notar aquello particular e irreductible de un tiempo determinado. Solo de esta manera el contraste de una época con otra puede resultar significativo. Si se asume lo circunstancial del pensamiento en relación con una determinada época resulta revelador, entonces, prestar atención al tipo de relación que se forma con el presente y con el pasado en una determinada época. De esta manera se hace posible esclarecer el problema de la historia; esto significa que se hace posible cierto desengaño a propósito de algunas ideas y prácticas que dominan el contexto de la propia época y que tienden a aparecer como inmutables o justificadas por sí mismas, cuando realmente están condicionadas históricamente.

---

<sup>165</sup> De ahí que él mismo describa sus hipótesis genealógicas sobre el origen de la moral como el trabajo de poner, en lugar de lo inverosímil, algo más verosímil (cf. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza Editorial, 2013, prólogo, p. 30. En Adelante GM, seguido de la indicación de la sección en romanos, el numeral correspondiente en arábigos y, finalmente, el número de página de la edición citada). Desde su temprana discusión con la ciencia histórica de su tiempo Nietzsche ha abandonado por completo aquella pretensión de reconstruir objetivamente el pasado, postura en la que puede notarse una influencia de la posición antes mencionada de Burckhardt sobre los orígenes.

Se descubre, así, un tipo de engaño o mentira y, junto con esto, un tipo de verdad. Tomemos como ejemplo algunas verdades que la *Consideración* sobre la historia busca sacar a la luz: la excesiva valoración de la “profundidad intelectual” o del cultivo “interior” del hombre coincide con una elevada impotencia para la acción; la formación histórica, por medio de las ideas y prácticas que promueve, genera, de manera contraria a sus intenciones, barbarie; la concepción moderna de la historia no es sino una teología encubierta. Con estos ejemplos podemos ver que Nietzsche pretende hacer valer un tipo de verdad sobre la condición moderna que presenta un rasgo peculiar. Para ser consecuente con la crítica a las verdades objetivas y neutrales de la historiografía del siglo XIX, el método histórico del contraste no puede proporcionar verdades que también se presenten como objetivas y neutrales; lejos de esto, las verdades históricas que esclarece Nietzsche sobre su tiempo aparecen imbricadas, de inicio a fin, con una voz propia, con una toma de posición irreductible a propósito de aquello sobre lo que se habla. Sienta Nietzsche en sus hipótesis que ciertos hábitos del pensamiento moderno, en la medida en que se asumen irreflexivamente, no solo son inadecuados para conocer, sino perjudiciales para la vida humana. Para Nietzsche es un absurdo pretender ser indiferente o no pronunciarse sobre el problema personalísimo que resulta ser la propia época para cada uno; debido a esto sus hipótesis muestran una posición determinada: la historia lo ha llevado a ponerse en contra de aquella formación histórica que su tiempo celebra, a verla como una señal de decadencia, y a pronunciarse a favor de una posible renovación y transformación cultural.

Desde luego, este modo de proceder requiere de cierto conocimiento de otras épocas. Pero el acceso a otras épocas no puede ser más el de la reducción historiográfica del pasado a meros hechos. En relación con lo antes expuesto, si lo que se quiere es aproximarse a otra época entonces se debe hacer el esfuerzo por modificar la noción predominante de conocimiento histórico. Es por eso que la aproximación a otra época, esto es, el conocimiento del pasado, termina por identificarse con la crítica del presente. De ahí que, en tercer lugar, Nietzsche sostenga como una exigencia histórica que el saber vuelva su aguijón contra sí mismo. Porque la red categorial de la que dispone, propiamente moderna, antes que atrapar verdades objetivas, lo que hace es violentar y anular las particularidades de otras épocas –a la vez que enferma la cultura de impersonalidad. Nietzsche critica la

pretensión moderna de colocar toda acción y acontecimiento bajo el techo protector de lo histórico, es decir, de querer entender inmediatamente y con categorías modernas sucesos frente a los cuales cabe más bien una profunda emoción y, debido a esto, el reconocimiento de que se está, hasta cierto punto, frente a algo incomprensible –y ese algo, que se mantiene extraño y lejano a los conceptos modernos, es precisamente lo más importante<sup>166</sup>. Para romper con los hábitos modernos la historia trae consigo nuevas exigencias al conocimiento: la lectura de los documentos y el estudio de las fuentes –actividades ambas imprescindibles– deben venir acompañadas, principalmente, por el reconocimiento de la extrañeza y la lejanía de aquello sobre lo que se reflexiona<sup>167</sup>; junto con esto, por lo tanto, se debe reconocer también la necesidad de una disposición para cambiar el propio modo de pensar y para poner una especial atención a las variaciones en los significados de las palabras y los conceptos cuando se sale del contexto habitual de sus usos<sup>168</sup>.

Un ejemplo de este modo histórico de proceder se puede hallar, hasta cierto punto, en *El nacimiento de la tragedia*, si se toma en cuenta que esta imagen nietzscheana del agujijón vuelto contra sí aparece ya en esta obra. El intento por comprender el origen de la tragedia griega, esto es, la tarea de “penetrar con la mirada hasta el corazón de ese coro trágico”<sup>169</sup>, es para Nietzsche una empresa que no puede realizarse con las categorías científico-modernas del conocimiento histórico. Hace falta que aquel agujijón del conocimiento que impulsa el esclarecimiento teórico-conceptual del mundo se vuelva sobre sí; que “la ciencia, agujijoneada por su vigorosa ilusión”<sup>170</sup>, muestre los límites explicativos de la red categorial en la que se sostiene; que las categorías lógicas se enrosquen sobre sí mismas y terminen por morderse la cola<sup>171</sup>. Solo entonces, sostiene Nietzsche, puede irrumpir una forma distinta de conocimiento, una mirada menos desfigurada del pasado. Así, en relación

---

<sup>166</sup> Cf. Nietzsche, F., UPH, p. 77.

<sup>167</sup> Nietzsche critica la pretensión histórica moderna de conocerlo todo y de remover aquel sentimiento de extrañeza al que nos confronta la mirada hacia otras épocas: “(...) perder progresivamente este sentimiento de extrañeza, no sorprenderse en exceso de nada, dejar que todo tenga el mismo valor... a eso se le llama precisamente sentido histórico, formación histórica” (*ibid.*, p. 100). “¡Qué escuela de beneficios es tal consideración de la historia! Tomarlo todo objetivamente, no enfadarse por nada, no amar, comprenderlo todo” (*ibid.*, p. 112).

<sup>168</sup> Cf. Jähnig, Dieter, *op. cit.*, pp. 121-122.

<sup>169</sup> Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, p. 75.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>171</sup> Cf. *ibid.*

con la indagación sobre el surgimiento de la tragedia, se establece la necesidad de un enfoque histórico que asuma la extrañeza de la época que busca penetrar con la mirada; esto significa, en este caso, no pasar por alto la particularidad de un determinado contexto histórico: el punto de inflexión que representa el surgimiento del optimismo teórico del socratismo para una época determinada (el imaginario griego anterior al siglo V a.C.), el cual resulta el vértice de un cambio de dirección insoslayable entre una época y otra en el curso de la historia<sup>172</sup>. Si no se es consciente de esta diferencia se cae fácilmente en el error de proyectar, injustificadamente, las categorías una época a sobre otra. Siguiendo esta dirección, el enfoque histórico de Nietzsche a lo largo de su obra apuntará a denunciar la transformación de las categorías modernas más próximas en el criterio para el conocimiento de otros contextos históricos.

En concordancia con el procedimiento crítico que se esboza a través de esta triple exigencia histórica, Nietzsche ha intentado dar con el origen o lugar de procedencia de la conciencia histórica moderna. La hipótesis, expuesta también en el octavo apartado de la segunda intempestiva, sostiene que la visión de la historia del siglo XIX reposa sobre un trasfondo teológico<sup>173</sup> o, dicho de manera más precisa, que la enfermedad histórica de su tiempo proviene de la desesperanza cristiana y su consecuente *memento mori*<sup>174</sup>. La visión moderna de la historia reposa, en última instancia, en la concepción de un desarrollo progresivo de la humanidad a lo largo del tiempo. La historia humana aparece, en la modernidad, como un curso unitario en cuyo desarrollo es posible esclarecer un sentido; y esto vale, como ya se mencionó anteriormente, tanto para la interpretación más apegada al carácter científico natural de la investigación histórica –que asume el progreso de las facultades cognitivas humanas–, como para la interpretación más cercana al carácter filosófico-racional de la historia –que asume el progreso de la libertad humana. Se establece así, en la época moderna, la idea directriz de un progreso histórico que avanza constantemente hacia el cumplimiento de una meta. Si se sabe mirar, piensa Nietzsche, es posible detectar que este tipo de teleología moderna se condice con la asunción cristiano-

---

<sup>172</sup> Cf. *ibid.*, p. 134-135.

<sup>173</sup> “(...) la historia no es hoy sino una teología encubierta, del mismo modo que la veneración con que el profano ajeno a la ciencia trata a la casta científica es una veneración heredada del clero” (Nietzsche, F., UPH, pp. 107-108).

<sup>174</sup> Cf. *ibid.*, pp. 107-108.

teológica de una historia humana que avanza hacia la consumación de una meta<sup>175</sup>. En el marco de esta analogía lo más importante para Nietzsche es notar la actitud o el tipo de relación con el mundo que propicia esta visión de la historia en el sujeto moderno.

A la visión de un tiempo que avanza hacia su acabamiento termina por corresponderle la extraña creencia en la vejez de la humanidad; y a “la vejez corresponde, efectivamente, una ocupación crepuscular, esto es, la mirada retrospectiva, el balance completo, la conclusión (...)”<sup>176</sup>. En esta actitud se basa la formación histórica del siglo XIX, en la creencia de que una época se encuentra finalmente en posición mirar hacia atrás para conocer y poner en su lugar todos los acontecimientos pasados. Precisamente detrás de esta creencia moderna percibe Nietzsche una idea heredada del cristianismo, que desde la Edad Media ha permanecido hasta la modernidad y que late en la visión decimonónica de la historia: la muerte inminente, el próximo fin del mundo y el esperado juicio final. Pregunta Nietzsche: “¿No se disfraza acaso esa idea, en virtud de la intensificada necesidad histórica judicial, como si nuestro tiempo, el último de los posibles, estuviese autorizado a celebrar él mismo ese juicio universal sobre todo lo pasado, juicio que la creencia cristiana de ningún modo esperaba del hombre, aunque sí del «hijo del hombre»?”<sup>177</sup>. Nietzsche establece, de esta manera, un aire de familiaridad entre la concepción de la historia de su época y esta vieja noción teológica.

Si presta uno atención al mundo griego antiguo, en cambio, se encuentra un pensamiento histórico y una relación con la historia radicalmente diferente. El pueblo griego, por ejemplo, no ligaba su cultura a la acumulación incesante de datos –como sí lo hace, y de manera desmedida, la formación histórica moderna<sup>178</sup>–, ni concebía un conocimiento histórico dissociado de un modo de vida principalmente activo<sup>179</sup>. De ahí que Nietzsche los

---

<sup>175</sup> Cf. *ibid.*, p. 105.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>178</sup> Cf. *ibid.*, pp. 69-70.

<sup>179</sup> En una época cercana a la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, en sus apuntes para los cursos sobre literatura griega, señala Nietzsche: “Es un error, sobre todo, pensar que los más antiguos historiadores cultivaron la exposición árida, erudita, del tipo de la crónica. No. Se trata de la continuación de la epopeya y de los relatos breves jónicos: el primer historiador, Hecateo, es él mismo un maestro de la narración. Y es que estos historiadores no se hicieron en el cuarto de trabajo, sino que son hombres que han realizado grandes

describa como los grandes portadores de un cierto sentido ahistórico<sup>180</sup>. Este modo de vida ahistórico –llamado así por ser un modo incompatible con las pretensiones históricas modernas<sup>181</sup>– muestra la vitalidad y la disposición para la acción de los griegos antiguos<sup>182</sup>. De acuerdo con estos escenarios del pasado, el estado de incapacidad para la acción de su época puede ser interpretado por Nietzsche como la volatilización de una noción cristiana en la conciencia moderna<sup>183</sup>. De este modo, Nietzsche se ha servido del contraste entre distintas épocas para intentar esclarecer el origen histórico de la conciencia histórica moderna.

Esta explicación puede no estar suficientemente desarrollada, y, sin embargo, en este momento de su obra lo fundamental no es tanto la hipótesis que se ofrece<sup>184</sup>, sino la delimitación de un modo de proceder histórico: mirar hacia otras épocas para, al servirse de estas como de distintos encuadres<sup>185</sup>, poder delimitar lo particular de un problema e interpretar su lugar procedencia. Es lo que Nietzsche ha hecho en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* con la conciencia moderna de la historia, introduciendo su propia perspectiva histórica. Por medio del contraste histórico con otras épocas se ha delimitado un problema particular, a saber: el de la historia moderna en relación con un estado de atrofia de la actividad y, junto con esto, el del daño para la vida al que este estado conduce –de tal manera que el enfoque que guía primordialmente esta obra es el de la pregunta por el valor, que se puede expresar de la siguiente manera: ¿qué valor tiene la historia para la vida humana? De este modo la historia se vuelve, en manos de Nietzsche, una herramienta crítica cuyo objetivo principal será auscultar la producción cultural de la propia época para poder interpretarla y evaluarla. Este es el carácter histórico que en

---

viajes, que saben oír, ver y preguntar, y que, durante toda su vida, se han ejercitado en el arte de narrar y de escuchar narraciones. Eso es justamente la historia” (Nietzsche, F., “Historia de la literatura griega”, p. 734).

<sup>180</sup> Cf. Nietzsche, F., UPH, p. 70.

<sup>181</sup> Uno podría decir que los llama así incluso de una manera provocadora, que se trata de una estrategia retórica para llamar la atención de sus lectores (cf. Morley, Neville, “‘Unhistorical Greeks’: myth, history, and the uses of antiquity”, en: Bishop, Paul (ed.), *Nietzsche and antiquity: his reaction and response to the classical tradition*, Rochester: Camden House, 2004, p. 30).

<sup>182</sup> Cf. *ibid.*, p. 109.

<sup>183</sup> Cf. *ibid.*, p. 107.

<sup>184</sup> Cf. *ibid.*, pp. 731.

<sup>185</sup> Aquí puede ver que, antes que considerar la historia como un proceso definido e inclinarse por las explicaciones históricas secuenciales, Nietzsche se interesa por la indicación metodológica de Burckhardt de proceder mediante cortes transversales, que le sirvan para figurar distintos escenarios o encuadres para acentuar las rupturas y las continuidades.

adelante deberá poseer toda indagación filosófica que no quiera ser presa de los presupuestos modernos.

La historia no importa más en tanto conjunto de indicaciones para reconstruir el pasado tal y como fue, ni para descubrir la idea conforme a la cual se desarrolla la humanidad como un proceso unitario. Mediante la interpretación de la historia como una herramienta crítica Nietzsche muestra un ángulo propio, el problema del valor. El potencial crítico de la historia radica, precisamente, en hacer posible un tipo de interpretación histórica que ponga en primer plano la consideración acerca del valor<sup>186</sup>. Debe notarse que la actividad histórica aparece, fundamentalmente, como interpretativa. El método histórico-crítico del contraste entre épocas aplicado por Nietzsche no apunta a la reconstrucción objetiva del pasado, sino a proponer una interpretación que esclarezca el origen o el lugar de procedencia de un fenómeno en relación con la pregunta por su valor<sup>187</sup>. Así pues, interpretación y valor son ahora los puntos de anclaje de la nueva concepción nietzscheana de la historia como herramienta crítica, cuyo modo de proceder se ha presentado a partir de la triple exigencia histórica de la tesis expuesta a inicios de esta sección. El siguiente capítulo se centrará en mostrar cómo y hasta qué punto este modo de proceder histórico-crítico reaparece en el tipo de interpretación que propone el método genealógico de Nietzsche.

---

<sup>186</sup> Considerar algo históricamente significa, pues, considerar su valor para la vida humana. Así, la interpretación histórico-crítica acerca del origen de la historia moderna aparece como una consideración acerca del valor o no-valor (*Unwerth*) de la historia (cf. *ibid.*, p. 695).

<sup>187</sup> La centralidad de la interpretación estaba ya anunciada, como se observó en la primera parte de esta investigación, en las consideraciones sobre la fuerza plástica humana y la necesidad de una creatividad artística en lo relativo al trabajo histórico.

## Capítulo 2: La historia como una herramienta indispensable para *La genealogía de la moral*

Hemos mostrado cómo en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para vida* Nietzsche interpreta la historia como una herramienta crítica y delimita un modo de proceder histórico (el cual aplica a la conciencia histórica moderna para interpretar su origen y evaluarla). Corresponde ahora, en este capítulo, mostrar cómo este modo de proceder reaparece en el tipo de interpretación histórica que se plantea en *La genealogía de la moral*. Hasta cierto un punto, un primer vistazo a ambas obras podría bastar para notar una cierta afinidad temática entre estas; por ejemplo: la atención al trabajo histórico, el desarrollo de la subjetividad moderna como un proceso de interiorización, el papel de la memoria y el olvido o la participación del cristianismo para la explicación histórica de la condición moderna. Aunque, si debemos elegir un tema que exprese adecuadamente el terreno común entre ambas obras, este debería ser el de la preocupación por el problema del valor: Nietzsche presenta su escrito intempestivo como una consideración acerca del valor de la historia, y presenta también su genealogía como un escrito sobre el valor de la moral.

Con todo, la aproximación a este problema no será el mismo en ambas obras. No debemos pasar por alto que hay más de una década entre una obra y la otra. Cuando Nietzsche afirma en *La genealogía de la moral* que el problema del filósofo es el problema del valor<sup>188</sup>, muchas de sus hipótesis tempranas han sido ya calibradas. Pero esto no significa, de ninguna manera, que haya una ruptura radical entre ambas obras o que la primera no tenga ninguna importancia para la segunda<sup>189</sup>. Por el contrario, *La genealogía de la moral* mantiene un punto de vista conquistado, explícitamente, en la segunda de las *Consideraciones intempestivas*: el del rechazo a la concepción teleológica de la historia; y, en lo relativo a la metodología, la genealogía mantiene como clave de trabajo el procedimiento histórico delimitado en el escrito intempestivo. Mostrar cómo ocurre esto será el objetivo de este capítulo.

---

<sup>188</sup> Cf. Nietzsche, F., GM, I, 17, p. 80.

<sup>189</sup> Como piensa Brobjer, al sostener que hay un cambio radical entre la visión de la historia y los estudios históricos en la época intempestiva y en la época de la genealogía (cf. Brobjer, Thomas, “The late Nietzsche’s fundamental critique of the historical scholarship”, en: Dries, Manuel (ed.), *Nietzsche on time and history*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008, pp. 51-52).

Para ello, en primer lugar, tomaremos como punto de contacto la hipótesis del perspectivismo –hipótesis en la que Nietzsche sostiene que todo es interpretación. La segunda de las *Consideraciones* mostraba, mediante una crítica a la historiografía moderna, que no podemos disponer de “hechos” en lo referente a la historia, y nos confrontaba con la idea de un trabajo histórico interpretativo, el cual debe asumir otros puntos de vista y recurrir al contraste entre épocas. Así, el carácter interpretativo del estudio de la historia nos pone de cara al problema del perspectivismo, es decir, al problema de que en última instancia solo disponemos de interpretaciones hechas desde determinados puntos de vista. Un análisis de esta hipótesis de Nietzsche puede ser útil para entender el terreno en el que se lleva a cabo el tipo de interpretación histórica que es la genealogía, y evitar así malentendidos. En segundo lugar, al analizar *La genealogía de la moral*, nos centraremos en su relación con la historia, con la intención de mostrar cómo reaparece, en el método genealógico, el procedimiento histórico delimitado en el escrito intempestivo.

## 2.1 El perspectivismo

Hasta donde alcanzamos a ver, en lo que respecta a la obra publicada, “perspectivismo” es una expresión tardía, que aparece por primera vez en *La gaya ciencia*<sup>190</sup>. Se trata de una hipótesis que Nietzsche irá ensayando a lo largo de años y que le permitirá delimitar un marco general dentro del cual precisar su planteamiento filosófico. Se entiende, comúnmente, que el perspectivismo sostiene que todo es interpretación. Sin embargo, hace falta explicar el sentido de esta fórmula –principalmente, de cara al problema de la interpretación histórica que propone la filosofía de Nietzsche. En líneas generales, el perspectivismo parece deshacer el carácter estable de la realidad con el propósito de hacer notar la matriz interpretativa sobre la que se sostiene toda visión de esta. En un fragmento póstumo de otoño de 1885 se lee: “No hay ningún acontecimiento en sí. Lo que sucede es un grupo de fenómenos *escogidos* y reunidos por un ser que interpreta”<sup>191</sup>. En otro fragmento de la primavera de 1888 Nietzsche sostiene que: “(...) todos los supuestos

---

<sup>190</sup> Si bien la obra se publicó en 1882, la expresión se encuentra en el numeral 354 del libro quinto –titulado: “Nosotros, los sin miedo” –, el cual fue añadido por Nietzsche para la segunda edición de la obra en 1887 (cf. Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, en: *Obras completas*, III, 354, p. 869. En adelante FW).

<sup>191</sup> Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, IV, Madrid: Tecnos, 2008, I [115], p. 60.

previos del mecanismo, materia, átomo, presión y colisión, gravedad, no son «hechos en sí» sino interpretaciones secundadas por ficciones *psíquicas*»<sup>192</sup>.

Negar los “hechos” como entidades fijas sobre las que resulte posible referirse objetivamente es una manera de resaltar el carácter interpretativo de todo acontecer; pero, a la vez, este es solo un aspecto del perspectivismo –aquel que busca hacerle frente al positivismo, podría decirse. No puede pasarse por alto que la hipótesis de Nietzsche se enfrenta también al otro polo de dicha posición, a toda forma de subjetivismo (y esto es, a fin de cuentas, lo que permite evitar las posiciones solipsistas o relativistas). Es importante no perder de vista ambos aspectos si se quiere evitar malentendidos. En un fragmento póstumo de finales de 1886 escribe Nietzsche:

Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno «solo hay hechos», yo diría, no, precisamente no hay hechos, solo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* «en sí»: quizás sea un absurdo querer algo así. «Todo es subjetivo», decís vosotros: pero ya eso es *interpretación*, el «sujeto» no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás. — ¿Es en última instancia necesario poner aún al interprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis<sup>193</sup>.

Es crucial para Nietzsche comprender que “sujeto” y “objeto” (como sea que se quiera pensar su relación o contraposición) no son categorías predilectas para escudriñar la realidad<sup>194</sup>, sino que ambas forman parte de una red conceptual que se deriva de una determinada interpretación hecha por el hombre: el mundo es cognoscible. En el fragmento póstumo recién citado se lee a continuación: “En la medida en que la palabra «conocimiento» tiene sentido, el mundo es cognoscible: pero es *interpretable* de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, «perspectivismo»”<sup>195</sup>. De esta manera, el perspectivismo de Nietzsche debe entenderse, fundamentalmente, como

<sup>192</sup> *Ibid.*, 14 [82], p. 535.

<sup>193</sup> *Ibid.*, 7 [60], p. 222. Mostrar la operación de poner un sujeto detrás de la interpretación será fundamental para el trabajo genealógico, en el que se invalida la noción de sujeto agente: no hay un ser detrás del hacer (cf. Nietzsche, F., GM, I, 13, p. 67).

<sup>194</sup> “Como se adivina, no es la oposición de sujeto y objeto lo que aquí me preocupa: esa distinción se la dejo a los teóricos del conocimiento, que se han quedado enredados en los nudos de la gramática (de la metafísica del pueblo)” (Nietzsche, F., FW, 354, p. 869).

<sup>195</sup> Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, IV, 7 [60], p. 222.

un intento por desarticular una determinada interpretación que ha servido de punto de anclaje para sostener una determinada posición epistemológica y valorativa.

La realidad no se compone de verdades, no encontramos en ella relaciones fijas o entidades inmutables susceptibles de ser aprehendidas, sino que –piensa Nietzsche– ha sido el hombre quien, en tanto organismo vivo, ha forjado para sí tal interpretación, y puede siempre forjar otras. La hipótesis del perspectivismo busca reconocer que el mundo como objeto de conocimiento y el ser humano como sujeto cognoscente son solamente interpretaciones. Alrededor de ocho años atrás (si tomamos en cuenta que el primer volumen de *Humano, demasiado humano* fue publicado en 1878) Nietzsche ya invitaba a sus lectores a concebir el mundo como un texto, es decir, como la configuración resultante de diversas interpretaciones<sup>196</sup>. Si la realidad es algo que se entreteje interpretativamente, entonces no tiene caso la pretensión de hallar una sola interpretación correcta o verdadera: “El mundo se nos ha vuelto más bien de nuevo «infinito»: en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de que *encierre en sí infinitas interpretaciones*”<sup>197</sup>.

Sobre el cúmulo interminable de sentidos e interpretaciones que resulta ahora la realidad, el perspectivismo hace énfasis en que no hay ninguna interpretación verdadera o definitiva a la que se deba llegar –precisamente porque el punto de vista del conocimiento verdadero es solo una interpretación más. En un fragmento póstumo de otoño de 1885 afirma Nietzsche: “El mismo texto permite innumerables interpretaciones: no hay una interpretación «correcta»”<sup>198</sup>. Esto significa que no existe ningún punto de vista privilegiado del cual resulte una interpretación correcta o más adecuada a la verdad de lo interpretado (ya que, estrictamente hablando, no hay ningún “lo interpretado” independiente de la interpretación realizada, así como no hay ningún “sujeto” detrás de la interpretación).

De modo que, de acuerdo con Nietzsche, el mundo es siempre un mundo interpretado, y las múltiples interpretaciones posibles remiten a diversas perspectivas, a las cuales no les

<sup>196</sup> Cf. Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, I, en: *Obras completas*, III, 8, p. 78. En adelante MAM.

<sup>197</sup> Nietzsche, F., FW, 374, p. 888.

<sup>198</sup> Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, IV, 1 [120], p. 61. En esta misma dirección, se sostiene en *La gaya ciencia*: “Que solo sea legítima una interpretación del mundo (...) es una grosería y una ingenuidad, suponiendo que no sea una enfermedad del espíritu, un idiotismo” (Nietzsche, F., FW, 373, pp. 887-888).

corresponde por sí mismas alguna posición privilegiada<sup>199</sup>. Precisemos un poco más el tema. En su planteamiento, Nietzsche radicaliza una metáfora por primera vez introducida en la epistemología moderna por Leibniz, quien señaló que el mundo en su totalidad se le aparece a cada mónada de manera distinta, dependiendo de su perspectiva<sup>200</sup>; de cualquier forma, para Leibniz, las distintas perspectivas se refieren siempre a un mismo mundo, el cual es en sí mismo, independientemente de cualquier punto de observación. Nietzsche extiende esta idea, adopta el término “perspectivismo” de la obra de Gustav Teichmüller<sup>201</sup> y lo utiliza en contra de la interpretación metafísica de la realidad, con el propósito de que se reconozca que toda concepción del mundo (incluso la que pretende ser objetiva) depende de alguna perspectiva en particular.

La noción de perspectiva le sirve a Nietzsche como una imagen esclarecedora (y a la vez provocadora) para dar a entender una hipótesis: las llamadas facultades de conocimiento están sujetas a una serie de limitaciones que condicionan, en todo momento, lo que se conoce, de un modo similar al que toda mirada está supeditada a las limitaciones de su punto de vista. En un aforismo de *La gaya ciencia*, titulado “Nuestro nuevo «infinito»”, Nietzsche escribe:

Hasta qué punto se extiende el carácter perspectivista de la existencia o si acaso tiene además otro carácter, si una existencia sin interpretación, sin sentido, no se volvería precisamente un «sinsentido», si, por otra parte, toda existencia no es esencialmente una existencia *interpretante*, esto, como es justo, no puede decidirlo ni siquiera el análisis y el examen de sí del intelecto más esmerado y escrupulosamente concienzudo: porque en este análisis el intelecto humano no puede evitar verse a sí

---

<sup>199</sup> Este es un aspecto elemental del perspectivismo. Aunque con lecturas muy disímiles entre sí, diversos comentaristas de la obra de Nietzsche toman en cuenta el rol central del perspectivismo en la filosofía de Nietzsche: cf. Danto, Arthur, *Nietzsche as philosopher*, New York: Columbia University Press, 1980, pp. 76-77; cf. Nehamas, Alexander, “Immanent and transcendent perspectivism in Nietzsche”, en: *Nietzsche-Studien* 12 (1983), p. 473; cf. Schrift, Alan, “Between perspectivism and philology: genealogy as hermeneutic”, en: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), pp. 92-93; cf. Conway, Daniel, “Perspectivism and persuasion”, en: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), p. 555; cf. Ibáñez-Noé, Javier, “World creation: on Nietzsche’s perspectivism”, en: *Nietzsche-Studien* 28 (1999), p. 46.

<sup>200</sup> Cf. Nehamas, Alexander, *op. cit.*, p. 474.

<sup>201</sup> Teichmüller fue profesor de filosofía en la Universidad de Basilea y colega de Nietzsche durante los primeros años que este ocupó la cátedra de filología clásica. De acuerdo con Nehamas, Nietzsche adopta el término “perspectivismo” de la obra de Teichmüller *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, publicada en 1882 (cf. *ibid.*).

mismo bajo sus formas perspectivas y *solo* en ellas. No podemos ver más allá de nuestro ángulo (...) <sup>202</sup>.

El perspectivismo toma la visión como una metáfora que permita comprender lo limitado del intelecto humano y del conocimiento posible. Podría objetarse, como hace Nehamas, que se trata de una metáfora desafortunada, en tanto que, aplicada al conocimiento humano en general, corre el riesgo de entramparse en una figura dualista –que se expresa en la problemática relación entre el que ve y lo que es visto–, y que, finalmente, puede tener las consecuencias metafísicas que el mismo Nietzsche buscaba evitar <sup>203</sup>. En resumida cuenta, la tesis central de Nehamas es que el perspectivismo de Nietzsche termina por describir lo que el mundo es en sí mismo, a saber: interpretaciones, y que de esa manera desemboca en una suerte pluralismo ontológico <sup>204</sup>. Sin embargo, esta lectura de Nehamas pierde de vista aquellos matices del perspectivismo que Nietzsche resalta y que indican que se trata de una hipótesis claramente contraria a toda posición metafísica u ontológica.

Lo principal de la intención de Nietzsche es retomar la figura de la visión para hacer notar la dependencia de una perspectiva: sin perspectiva no hay mirada que sea posible. La perspectiva delinea los vectores en los que se encuadra toda visión, discrimina qué se ve y qué no, compone (hasta cierto punto) cada acto de ver. La irreductibilidad del carácter perspectivista de la visión muestra que, en cierta medida, ver es interpretar: nunca podemos ver algo por completo, sino que siempre vemos desde un lugar y en una dirección. Esto es lo fundamental para Nietzsche. Mediante la analogía con la perspectiva, el perspectivismo busca dar a entender el carácter interpretativo que recubre toda empresa humana de

---

<sup>202</sup> Nietzsche, F., FW, 374, p. 888.

<sup>203</sup> Cf. Nehamas, Alexander, *op. cit.*, pp. 486-489. La posición de Nehamas parte de la idea de que es posible diferenciar, en el planteamiento de Nietzsche, dos tipos de perspectivismo: uno inmanente y otro trascendente –interpretación que sostiene, básicamente, en función de su lectura del numeral 374 de *La gaya ciencia* (cf. *ibid.*, pp. 473-475). El perspectivismo inmanente señala el carácter perspectivo de las distintas áreas del conocimiento humano, con el propósito de mostrar que ningún modo particular de representar el mundo tiene un estatus privilegiado; mientras que el perspectivismo trascendente trata el conocimiento humano en general como un punto de vista limitado contrapuesto al mundo en su totalidad. De acuerdo con Nehamas, aquello que él llama “perspectivismo trascendente” mostraría sus incongruencias ante la pregunta por el objeto de nuestras perspectivas (cf. *ibid.*, p. 489).

<sup>204</sup> Cf. *ibid.*, p. 489.

conocimiento. No se trata, en ningún caso, de una hipótesis acerca de cómo sea realmente el mundo<sup>205</sup>.

Nietzsche no intenta describir cómo son las cosas verdaderamente. Lejos de eso, lo que le interesa es resaltar que nociones como las de “mundo”, “verdad” o “realidad” tienen un trasfondo interpretativo. El perspectivismo, al sostener que todo es interpretación, concede a lo sumo dos premisas: a) somos contingentes y finitos; b) la forma como se nos presenta el mundo no es radicalmente distinta de aquello que llamamos realidad –ambas premisas del sentido común<sup>206</sup>, indispensables para vivir. Visto de manera más específica, el perspectivismo pide tomar en cuenta una serie de limitaciones que intervienen en todo acto cognitivo; estas limitaciones, si han de ser tomadas en serio, deben ser consideradas como las diversas perspectivas desde las que se configura lo que llamamos conocimiento. Dado que existimos situados corporalmente e inmersos en un determinado contexto histórico, nuestro punto de vista –y, por lo tanto, cualquier conocimiento del que seamos capaces– siempre ha de estar condicionado por una perspectiva fisiológica e histórica. Veamos algunas observaciones de Nietzsche al respecto. En primer lugar, toda captación y comprensión del mundo parte de una perspectiva bastante limitada, que se encuentra restringida por nuestra constitución orgánica. Es preciso reconocer que, en buena cuenta, somos prisioneros de nuestros órganos de percepción:

Por potente o débil que mi vista sea, con ella alcanzo solo a cierta distancia, y en ese recinto es donde vivo y obro, la línea esa del horizonte es mi destino inmediato, destino grande o pequeño del que no puedo escapar. En torno a todo ser se extiende

<sup>205</sup> La realidad o la verdad como algo contrapuesto a la apariencia o la falsedad –esta es una contraposición fundada en una distinción metafísica básica: la diferencia entre ser y aparecer. De acuerdo con Nietzsche, esta contraposición, de raíces metafísicas, no tiene cabida si se asume la noción de perspectiva para el conocimiento humano: “¿Qué es ahora para mí «apariencia»! En verdad no lo opuesto a algún ser” (Nietzsche, F., FW, 54, p. 766); así, pues, carece de sentido sostener “(...) la oposición de «cosa en sí» y fenómeno: porque estamos lejos de «conocer» lo suficiente como para poder siquiera *diferenciar* de este modo” (Nietzsche, F., FW, 354, p. 869). Para Nietzsche, debe quedar claro que al eliminar el mundo verdadero se elimina también el mundo aparente –se trata de una contraposición metafísica que ya no tiene cabida (cf. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza Editorial, 2009, pp. 57-58). En relación con estas ideas, el perspectivismo de Nietzsche caracteriza un modo de trabajo antimetafísico, que rechaza la postulación de entidades estables como componentes de la realidad o como objetos de conocimiento, debido a que tal modo de proceder supone ignorar el carácter circunstancial e interpretativo del conocimiento humano.

<sup>206</sup> Cf. Hanza, Kathia, “Espinass y secretos aromas: pensamientos de Nietzsche sobre el perspectivismo en la historia”, en: Meléndez, G. (ed.), *Nietzsche en perspectiva*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2010, p. 195.

una especie de círculo concéntrico que le es peculiar y tiene un centro. De manera semejante nos encierra el oído en un espacio reducido, e igualmente el tacto. En función de ese horizonte en el que cada uno de nosotros nos vemos encerrados por los sentidos como entre los muros de una prisión, en función de ese horizonte *medimos* el mundo (...). Los hábitos de los sentidos nos tienen presos de las patrañas de las sensaciones: las cuales a su vez son la base de todos nuestros juicios y «conocimientos», — ¡no hay escapatoria alguna, no hay atajos ni rodeos por los que llegar al mundo *real*! Estamos en nuestra red, somos arañas, y da igual lo que apresemos, no podemos apresar más que lo que en ella, en *nuestra* red, se deje apresar<sup>207</sup>.

La fisiología humana es para Nietzsche un primer punto de vista que debemos tomar en cuenta. Todo conocimiento está supeditado por una perspectiva fisiológica, y lo cierto es que nuestra existencia orgánica no tiene por qué coincidir con las pretensiones de un conocimiento objetivo. Así, pues, insiste Nietzsche:

¿Nunca jamás poder ver las cosas con otros ojos que no sean *estos*? ¡Y cuántas especies de seres no habrá cuyos órganos sean mejores para ver y conocer! ¿Qué es lo que habrá llegado a conocer la humanidad con todo su conocimiento? — ¡Sus órganos! ¡Y eso quizá signifique: la imposibilidad de conocer!<sup>208</sup>

La constitución orgánica configura una perspectiva fisiológica irreductible, la cual anuncia que toda “verdad” es, en un nivel elemental, una interpretación hecha desde el cuerpo. En segundo lugar, toda captación y comprensión del mundo se encuentra restringida por una perspectiva histórica. Debido a que formamos parte de un contexto histórico-social determinado, es preciso tomar nota de los cambios y las transformaciones que atraviesan nuestros conceptos:

Todos los filósofos comparten el defecto en sí de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo pueden llegar al objetivo. Sin quererlo, «el hombre» flota ante su mente como una *aeterna veritas*, como algo que permanece igual en toda vorágine, como una medida segura de las cosas. Pero todo lo que el filósofo enuncia sobre el hombre no es en el fondo más que un testimonio sobre el hombre de un espacio temporal *muy limitado*. La falta de sentido histórico es el defecto hereditario de todos los filósofos; muchos incluso toman sin pensarlo la configuración más reciente del hombre (...). No quieren enterarse de que el hombre ha devenido, de que

<sup>207</sup> Nietzsche, F., *Aurora*, 117, p. 553.

<sup>208</sup> *Ibid.*, 483, p. 666. En la misma línea dirá Nietzsche en *La gaya ciencia*: “(...) no tenemos ningún órgano para *conocer*, para la «verdad»” (Nietzsche, F., FW, 354, p. 869).

también la facultad de conocimiento ha devenido; mientras que algunos de ellos incluso fabrican el mundo entero hilándolo a partir de esta facultad de conocimiento (...). Pero todo ha devenido; *no hay hechos eternos*: así como no hay verdades absolutas<sup>209</sup>.

El punto de vista histórico muestra los límites de los conceptos con los que operamos, de modo que restringe el alcance de lo que somos capaces de conocer. Lo cierto es que nuestra existencia histórica –situada en un determinado contexto y a la vez en constante devenir<sup>210</sup>– no se condice con la pretensión de alcanzar verdades inmutables. Inevitablemente, el “conocimiento” no es la captación adecuada de la realidad, sino el resultado de una interpretación histórica. Vistas las cosas desde una perspectiva fisiológica y desde una perspectiva histórica, no tiene caso la pretensión humana de alcanzar verdades objetivas. Al reconocer estas limitaciones irreductibles, Nietzsche no pretende describir el verdadero ser del hombre, ni trazar las coordenadas para conocer correctamente la realidad tal y como es; por el contrario, el objetivo del perspectivismo es mostrar lo absurdo que resulta, una vez asumido seriamente el carácter corporal, temporal y contingente de nuestra forma de existir, todo discurso que se ampare en ciertas entidades permanentes y necesarias (como “sujeto”, “ser” o “realidad”) con el pretexto de conducirnos a la verdad (que se pretende, también, inmutable y necesaria). Este modo de pensar, cuyo proceder consiste en negar lo interpretativo del conocimiento, es aquel que Nietzsche califica de metafísico o dogmático.

Sin recurrir a dichas entidades ni proponer otras que sí le hagan justicia a una supuesta auténtica realidad, la hipótesis del perspectivismo busca superar este tipo de confusión metafísica mediante una observación relativa al modo humano de conocer. En un póstumo de otoño de 1885 se señala: “«Comprender todo» querría decir eliminar todas las relaciones perspectivistas, lo que querría decir no comprender nada, entender mal la esencia del que

---

<sup>209</sup> Nietzsche, F., MAM, 2, p. 76.

<sup>210</sup> El devenir histórico se expresa tanto el hecho de formar parte de un contexto determinado como en la historia personal de cada individuo: “La introspección inmediata no basta en absoluto para conocerse a sí mismo: nos hace falta la historia, porque el pasado sigue fluyendo dentro de nosotros en cien oleadas; nosotros mismos no somos nada salvo lo que en cada instante percibimos de este fluir” (Nietzsche, F., *Opiniones y sentencias diversas*, en: *Obras completas*, III, 223, p. 335). De modo semejante se lee en *La gaya ciencia*: “He descubierto respecto de mí que la antigua humanidad y animalidad, que la totalidad del tiempo primitivo y del pasado de todo ser sensitivo continúa en mí creando, amando, odiando, sacando conclusiones (...)” (Nietzsche, F., FW, 54, p. 766).

conoce”<sup>211</sup>. Mientras que, comprender *bien* la esencia del que conoce querría decir, simplemente, no pasar por alto que todo lo relativo al conocimiento humano es algo parcial, sesgado, tendencioso; que conocer es interpretar desde un punto de vista y en una dirección<sup>212</sup>.

Es importante tomar en cuenta que el acto de interpretar no es algo incidental a nuestra forma de vivir, sino que somos vida que interpreta. Según Nietzsche, la actividad de la vida no tiende a su conservación, sino al incremento, a la formación de “unidades *mayores* de poder”<sup>213</sup>. De acuerdo con este encuadre fisiológico, todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar y un enseñorearse y, a la vez, “todo subyugar y enseñorearse es un reinterpretar, un reajustar”<sup>214</sup>; esta caracterización de la vida, además de incluir el término interpretar (o reinterpretar), coincide con lo que Nietzsche toma como la “esencia” de la interpretación: interpretar es violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar, falsear<sup>215</sup>. Es así que interpretar, para Nietzsche, no tiene tanto que ver con la aproximación a una supuesta verdad, como con la actividad por medio de la cual dotamos de sentido el mundo. Al interpretar, desde el punto de vista de la verdad, el mundo como cognoscible, se ha imprimido cierto sentido sobre nuestra forma de vivir y se ha sedimentado una posición valorativa: aparece la verdad como una exigencia de vida. Al deshacer la noción de verdad, por medio de la hipótesis del perspectivismo, se deshace también el valor comúnmente atribuido a la verdad. Esto es altamente significativo, ya que permite notar que, así como no hay verdades objetivas, tampoco hay valores objetivos: los valores son interpretaciones humanas. En un fragmento póstumo escrito entre 1885 y 1886 escribe Nietzsche:

<sup>211</sup> Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, IV, 1 [114], p. 60.

<sup>212</sup> En relación con este punto se puede tomar en cuenta la posición de Schrift, para quien resulta un malentendido considerar que el perspectivismo sostiene algún tipo de posición ontológica, cuando se trata, más bien, de una hipótesis que busca delinear una posición epistemológica: la hipótesis del perspectivismo de Nietzsche es una toma de posición acerca de qué y cómo podemos conocer (y no sobre qué y cómo es la realidad), de modo que ofrece una alternativa a la concepción epistemológica tradicional del conocimiento como relacionado con ciertas entidades estables, comúnmente denominadas “verdad”, “hecho”, “significado” o “realidad”. Esto supone abandonar la pretensión de una observación objetiva de la realidad y comenzar a reconocer, dado que solo disponemos de interpretaciones, que nuestros conocimientos son evaluaciones hechas desde una perspectiva particular (cf. Schrift, Alan, *op. cit.*, pp. 92-93).

<sup>213</sup> Nietzsche, F., GM, II, 11, p. 110.

<sup>214</sup> *Ibid.*, II, 12, p. 111.

<sup>215</sup> Cf. *ibid.*, III, 24, p. 218.

Que el *valor del mundo* reside en nuestra interpretación (— que quizá en algunas partes sean posibles otras interpretaciones, diferentes de las meramente humanas —), que las interpretaciones habidas hasta ahora son estimaciones perspectivistas en virtud de las cuales nos mantenemos en vida, es decir, en la voluntad de poder, de crecimiento del poder, que toda *elevación del hombre* lleva consigo la superación de interpretaciones más estrechas, que toda fortificación y ampliación de poder que se alcance abre nuevas perspectivas y hace creer en nuevos horizontes — esto recorre mis escritos. El mundo que *en algo nos concierne* es falso, es decir, no es un hecho, sino una interpretación y un redondeo a partir de una magra suma de observaciones; está siempre «fluyendo», como algo que deviene, como una falsedad que continuamente vuelve a trasladarse, que no se acerca nunca a la verdad: porque — no hay «verdad»<sup>216</sup>.

Fundamental es notar que los valores son interpretaciones y que nuestras estimaciones sobre el valor de las cosas están en relación con puntos de vista particulares. No hay verdades que puedan garantizar la validez objetiva de nuestros juicios de valor. Tenemos que aprender a desembarazarnos de la idea de que nuestras valoraciones pueden sostenerse en verdades<sup>217</sup>. En los juicios de valor no encontramos ninguna significación esencial. Nuestros valores morales son interpretaciones, y esto significa que dichos valores han sido una manera por la cual se ha intentado darle un sentido a nuestra existencia. Frente a esta situación, dado que la moral es una interpretación humana, es esperable algún tipo de conocimiento acerca de la historia de nuestras valoraciones: “(...) Bueno y malo son solo interpretaciones, y de ninguna manera un hecho, un en sí. Se puede llegar a saber el origen de este tipo de interpretación”<sup>218</sup>.

En este punto se conecta el perspectivismo con la genealogía. Al concebir los valores como interpretaciones, la moral pasa a ser concebida como un problema, y surge para Nietzsche la necesidad de elaborar una crítica de los valores morales. Esta crítica se presentará en *La genealogía de la moral* como una forma de saber acerca de la historia de la moral. Este conocimiento o saber, de acuerdo con el perspectivismo, será también interpretativo; es decir, no podrá fundarse en —ni pretender conducir a— verdades objetivas. Es importante reparar en que esto no supone, de ningún modo, un relativismo. Que no se pueda medir la corrección de una interpretación con la vara de la verdad, no significa que todas las

<sup>216</sup> Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, IV, 2 [108], p. 108.

<sup>217</sup> Cf. Nietzsche, F., *Aurora*, 103, pp. 541-542.

<sup>218</sup> Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, IV, 2 [131], p. 118.

interpretaciones sean iguales. Para Nietzsche es fundamental poder distinguir entre buenas y malas interpretaciones<sup>219</sup>. Desde luego, no todas las interpretaciones dan lo mismo: ciertamente, hay para Nietzsche interpretaciones malas<sup>220</sup>, tontas<sup>221</sup> o estúpidas<sup>222</sup>. Lo central en este contexto es, justamente, saber interpretar la historia de la moral ahora exigida. Una vez disuelta la creencia de que las verdades o los valores son entidades objetivas, el perspectivismo ha preparado el terreno para la indagación histórica sobre ellos. Para esta nueva tarea Nietzsche utilizará un modo de trabajo específico: el genealógico. La genealogía será una forma de interpretación histórica acorde con las observaciones traídas a cuenta por el perspectivismo: por medio de esta, Nietzsche intentará esclarecer la procedencia histórica de los valores morales modernos sin caer en los mismos vicios de las explicaciones fundadas en verdades o valores objetivos.

## 2.2 Genealogía e historia

Pasamos ahora a *La genealogía de la moral* con la intención de mostrar cómo reaparece, en el método genealógico, el procedimiento histórico delimitado en el escrito intempestivo. La genealogía es un método de interpretación complejo. Para llevarlo a cabo, Nietzsche se vale de distintas herramientas<sup>223</sup>, propone escenarios, utiliza distintos encuadres, elige diversos materiales, discrimina, zanja –siempre de manera interesada, esto es, de cara a aquel problema cuya solución, según él, es la tarea principal del filósofo: el problema del valor<sup>224</sup>. La sociedad moderna opera con ciertas ideas y valores que se consideran objetivos; mientras que, para Nietzsche, es claro que se trata invenciones humanas, las cuales solo tienen sentido a partir de determinadas circunstancias. La estimación que se tiene acerca del valor de la moral o de la verdad, aparece solidificada, como un hecho más

<sup>219</sup> Cf. Schrift, Alan, *op. cit.*, pp. 101

<sup>220</sup> Como lo son para Nietzsche las interpretaciones religiosas y metafísicas que consideran necesaria la representación de “otro mundo” (cf. Nietzsche, F., FW, 151, pp. 810-811).

<sup>221</sup> Como lo son para Nietzsche las interpretaciones científicas de corte mecanicista (cf. *ibid.*, 373, pp. 887-888).

<sup>222</sup> Como lo son para Nietzsche las interpretaciones utilitaristas (cf. *ibid.*, 354, p. 869.).

<sup>223</sup> Junto con la historia, que es el aspecto que nos interesa aquí resaltar, la genealogía recurre a la psicología y la fisiología. Y esto no de manera complementaria o accidental, sino como el uso indispensable de contrapesos que eviten recaer en formas de comprensión reduccionistas. En adelante resaltaremos el papel de la historia, pero es importante tener presente que, en última instancia, sin el cruce de estas tres herramientas no es posible la genealogía.

<sup>224</sup> Cf. Nietzsche, F., GM, I, 17, p. 80.

del mundo, con efectos necesarios sobre las personas<sup>225</sup>. Pero aquello que se toma por hecho no es sino el resultado de una serie de interpretaciones, y la genealogía debe contar su historia.

Dado que la moral y la verdad son interpretaciones del hombre, resulta clave para Nietzsche preguntarse por el valor de dichas interpretaciones. La genealogía toma explícitamente como su asunto el valor de la moral<sup>226</sup>. Es importante notar que para dar cuenta de ello, el método genealógico tiene como guía de trabajo una pregunta histórica: “¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos?”<sup>227</sup>. Hay, pues, una clara relación entre la pregunta por el valor y el trabajo histórico. Hacia el final del capítulo anterior sobre la segunda de las *Consideraciones* se había mostrado que Nietzsche vinculaba la interpretación histórica sobre el origen de un fenómeno con la pregunta por su valor; de manera análoga, la genealogía vincula el problema del valor de la moral a la interpretación histórica sobre su origen o procedencia.

Para decidir sobre el valor de los valores morales, es decir, para poder dar respuesta a la interrogante acerca de si estos valores son un signo de empobrecimiento, de degeneración de la vida, o si son una manifestación de su plenitud y su fortaleza<sup>228</sup>, hace falta primero interpretar la historia: distinguir “tiempos, pueblos, grados jerárquicos de los

<sup>225</sup> Desde el prólogo de *La genealogía de la moral*, Nietzsche advierte que el valor de la moral se toma “(...) como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda” (Nietzsche, F., GM, prólogo, 6, p. 33); y esta creencia se expresa en el hecho de que no se ha dudado en considerar que el bueno es superior en valor al malvado (cf. *ibid.*). Nietzsche no lo dice en este momento aún, pero íntimamente ligado a este problema está también el del valor de la verdad, como se verá en el final del tercer tratado (cf. *ibid.*, III, 24, pp. 216-220). Uno podría agregar que tampoco se ha dudado en considerar que la verdad es superior en valor a la mentira, a la falsedad o al error.

<sup>226</sup> Cf. Nietzsche, F., GM, prólogo, 5, p. 31.

<sup>227</sup> *Ibid.*, prólogo, 3, p. 29.

<sup>228</sup> Cf. *ibid.* Es un supuesto de la filosofía de Nietzsche que los valores cobran sentido por su relación con la vida: “Cuando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma es la que nos compele a establecer valores, la vida misma es la que valora a través de nosotros cuando establecemos valores...” (Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, p. 63). El reconocimiento de que a la vida le es inherente otorgar valor es una cuestión bastante importante para la filosofía de Nietzsche, de la cual no podemos ocuparnos en esta investigación. Debe quedar claro, de todos modos, que “vida” no refiere a una estructura estable o a un principio fundamentador. Por el contrario, al conectar el valor con la vida, Nietzsche monta un punto de vista fisiológico desde el cual tiene sentido hablar de “fuerza” o “salud” como de criterios de valoración capaces de distinguir el valor de las interpretaciones, sin por eso recurrir a estructuras esenciales o elementos metafísicos (cf. Vattimo, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona: Península, 2001, p. 160).

individuos”<sup>229</sup>; y hace falta, además, conocer las condiciones y las circunstancias de las que estos valores surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron<sup>230</sup>. La genealogía, como Nietzsche la entiende, apunta a un tipo conocimiento histórico. Desde luego, de acuerdo con el perspectivismo, el conocimiento histórico que proponga tendrá que ser, en última instancia, un conocimiento interpretativo. La genealogía, consecuente con la hipótesis del perspectivismo, rechaza la pretensión de alcanzar verdades objetivas. En el tercer tratado de *La genealogía de la moral* se insiste: “Existe *únicamente* un ver perspectivista, *únicamente* un conocer perspectivista”<sup>231</sup>. No se trata de un conocimiento verdadero en sentido tradicional. Como explica Nietzsche, con el procedimiento genealógico no se trata de refutar algunas hipótesis falsas en favor de otras supuestamente verdaderas, sino de poner, “(...) en lugar de lo inverosímil, algo más verosímil, y, a veces, en lugar de un error, otro distinto”<sup>232</sup>. Se trata de interpretar, sí, aunque no por eso Nietzsche renuncia a la idea de hacer de su trabajo un tipo de conocimiento sobre el pasado.

No es un conocimiento que se fundamente en la tradición metafísica occidental ni que satisfaga las expectativas de la epistemología moderna. La genealogía trae consigo un conocimiento interesado, sesgado, interpretativo. Propone un saber perspectivista, una forma peculiar de comprensión histórica de la moral. Nietzsche se pregunta: ¿cómo surge la moral?, ¿cuáles son las procedencias de los valores morales? Y para dar respuesta a estas cuestiones la genealogía tiene una hipótesis de trabajo: los valores pueden ser explicados mediante el rastreo histórico de sus orígenes en ciertas relaciones de dominación y de poder<sup>233</sup>. Lejos de aceptar las justificaciones que los agentes morales dan de sus propios valores, Nietzsche diagnostica las relaciones y las prácticas por medio de las cuales estos valores se vuelven significativos para ellos. De acuerdo con esto, por ejemplo, la

---

<sup>229</sup> Nietzsche, F., GM, prólogo, 3, p. 29.

<sup>230</sup> Cf. *ibid.*, prólogo, 6, p. 33.

<sup>231</sup> Cf. *ibid.*, III, 12, p. 175.

<sup>232</sup> *Ibid.*, prólogo, 4, p. 30. Para Nietzsche, en líneas generales, la creencia en la verdad puede ser interpretada como una muestra de opresión y falta de libertad (cf. *ibid.*, III, 24, p. 217); y, vista de manera más específica, Nietzsche repudia la voluntad de verdad por su íntima relación con la fe en el ideal ascético, es decir, con la fe en un valor metafísico o un valor en sí (cf. *ibid.*, III, 24, pp. 218-219).

<sup>233</sup> Cf. Kemal, Salim, “Some problems of genealogy”, en: *Nietzsche-Studien* 19 (1990), p. 30. En una línea semejante, por lo menos en lo respecta a este punto, Martin Saar considera que la genealogía es una historia escrita en términos de dinámicas de enfrentamientos y de poder (cf. Saar, Martin, “Understanding genealogy: history, power and the self”, en: *Journal of the Philosophy of History* 2 (2008), pp. 303-307).

genealogía no examina qué puedan significar, en la autocomprensión de determinado agente moral, valores tales como la bondad o la humildad, sino que explica cómo estos valores obtienen su significado o su sentido porque son sintomáticos de la posición que los individuos tienen en ciertas relaciones conflictivas de poder<sup>234</sup>. Esto significa que los valores morales son interpretaciones y que, como tales, dependen de una perspectiva –en este caso, de un posicionamiento y de un enfrentamiento<sup>235</sup>.

Al diagnosticar cómo los valores emergen de estas circunstancias, la genealogía destruye la idea de que los valores puedan ser universales, racionales o divinos. Este es el conocimiento de la genealogía: “(...) la verdad simple, áspera, fea, repugnante, no-cristiana, no moral... Pues existen verdades tales”<sup>236</sup>. Para decir estas verdades, la explicación genealógica no recurre a un marco general con principios definidos, ni a la visión secuencial y teleológica de la historia. La genealogía tampoco puede ser reducida a un trabajo meramente descriptivo del pasado<sup>237</sup>. El método genealógico se sostiene en cortes: pone diversos escenarios y aplica diferentes herramientas de modo que se hagan comprensibles ciertas hipótesis sobre el origen de la moral. En vez de recurrir a principios estables y fundantes, la genealogía mezcla registros, combina lenguajes, suma puntos de vista: “cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro «concepto» de ella, tanto más completa será nuestra «objetividad»”<sup>238</sup>. Esta es, de acuerdo con Nietzsche, la única forma humana que disponemos para conocer: la suma de perspectivas –y, en lo metodológico, el trabajo genealógico es plenamente consecuente con esto.

La genealogía es una interpretación que muestra el carácter interpretativo de aquello que investiga y que, a la vez, no oculta su carácter interpretativo; antes bien, hace de esto su

---

<sup>234</sup> Cf. Kemal, Salim, *op. cit.*, p. 31.

<sup>235</sup> Por eso no debe extrañarnos que la historia de la moral esté impregnada de violencia. De acuerdo con Saar, para la genealogía es importante descifrar la historia de los valores morales en los varios pasajes y transformaciones envueltos en los enfrentamientos entre individuos y las violentas confrontaciones entre intereses y metas (cf. Saar, Martin, *op. cit.*, p. 306).

<sup>236</sup> Nietzsche, F., GM, I, 1, p. 40.

<sup>237</sup> Cf. Kemal, Salim, *op. cit.*, pp. 38-39.

<sup>238</sup> Nietzsche, F., GM, III, 12, p. 175.

fortaleza. La genealogía, al ser una forma altamente interpretativa de escribir la historia<sup>239</sup>, realiza una crítica peculiar, pues puede ser pensada como una intervención: la genealogía “(...) afronta la historia desde una determinada problemática, desde un determinado diagnóstico del presente que le impulsa a una aproximación a lo ocurrido interesada, nunca neutral”<sup>240</sup>. Esta interpretación genealógica, como ya se ha mencionado, aparece como un trabajo histórico. Veamos este aspecto histórico más detenidamente.

El método genealógico, puesto en obra en 1887 en *La genealogía de la moral*, aparece, en primer lugar, como un tipo de interpretación histórica. Trata “sobre la procedencia de nuestros prejuicios morales”<sup>241</sup>. Y el rastreo de dicha procedencia es claramente un trabajo histórico. Por eso, en algunas ocasiones, Nietzsche presenta su genealogía como una historia de la moral<sup>242</sup> (*Historie der Moral*); o la asocia con lo que deberían ser los estudios sobre la historia de la moral<sup>243</sup> (*moralhistorische Studien*). La genealogía necesita de un cierto aleccionamiento histórico<sup>244</sup>, sin el cual fácilmente se cometen ingenuidades al interpretar la “(...) difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana”<sup>245</sup>.

En la segunda de las *Consideraciones* se encuentran reiteradas alusiones a un sentido histórico<sup>246</sup> (*historischer Sinn*) y a una formación histórica<sup>247</sup> (*historische Bildung*). Todas estas menciones, aunque en distintos contextos y de diversas maneras, se refieren a la consciencia histórica moderna (en auge en el siglo XIX) que proyecta indiscriminadamente sobre toda época los conceptos propios de su tiempo y convierte el pasado humano en una secuencia susceptible de ser conocida objetivamente. Con el recurso de la historia Nietzsche desenmascara el sentido histórico o la formación histórica de la modernidad como una falta de sentido histórico. Esta es la operación que hemos analizado al final del

<sup>239</sup> Cf. Saar, Martin, *op. cit.*, p. 306.

<sup>240</sup> Romero, José Manuel, “Los frágiles cimientos del presente. La genealogía nietzscheana y la verdad de la historia”, en: *Estudios Nietzsche* 3 (2003), p. 145.

<sup>241</sup> Nietzsche, F., GM, prólogo, 2, p. 26.

<sup>242</sup> Cf. *ibid.*, prólogo, 7, p. 34.

<sup>243</sup> Cf. *ibid.*, I, 17, p. 79.

<sup>244</sup> Cf. *ibid.*, prólogo, 3, p. 28.

<sup>245</sup> *Ibid.*, prólogo, 7, p. 34.

<sup>246</sup> Cf. Nietzsche, F., UPH, pp. 39, 63, 96, 100, 107.

<sup>247</sup> Cf. *ibid.*, pp. 39, 51, 100, 104, 105.

capítulo anterior. El reconocimiento del carácter histórico de la existencia humana (de lo determinado y circunstancial de toda forma de vida) ayuda a precisar un procedimiento histórico-crítico: mirar hacia otras épocas para, al servirse de estas como de distintos encuadres, delimitar lo particular de un problema e interpretar su procedencia. Nietzsche aplica este procedimiento para esclarecer los presupuestos y las consecuencias de la conciencia moderna de la historia. Rota la ilusión que ella tiene sobre sí misma, la historia se convierte en una herramienta crítica –cuyo objetivo principal será auscultar la producción cultural de la propia época para poder interpretarla y evaluarla. Este es el carácter histórico que en adelante deberá poseer toda indagación filosófica.

En el desarrollo posterior de su obra, Nietzsche califica este nuevo método filosófico como una filosofía histórica<sup>248</sup> (*historische Philosophie*), la cual no disuelve la cuestión del origen en las nociones metafísicas y epistemológicas modernas, sino que se esfuerza por observar los sutiles procesos de sublimación por medio de los cuales los elementos que se encuentran al origen de nuestros conceptos y sentimientos se volatilizan<sup>249</sup>. En este contexto hay un giro terminológico. La expresión “sentido histórico” ya no se referirá a la conciencia histórica moderna; por el contrario, hará referencia al trabajo genuinamente histórico que tiene Nietzsche en mente: aquel que toma en cuenta el devenir de lo humano y busca esclarecer el origen de los presupuestos conceptuales modernos. Es por eso que, en adelante, la ausencia de sentido histórico será una de las principales objeciones de Nietzsche a la filosofía que lo precede<sup>250</sup>. Aunque el uso de una expresión pueda cambiar, lo importante es notar que la posición central de Nietzsche no varía: el ejercicio filosófico requiere de cierta pericia en lo relativo a la historia.

La historia (o el buen sentido histórico) es una herramienta indispensable para la filosofía – y esto es así, en el sentido metodológico mencionado líneas arriba, a partir de la segunda de las *Consideraciones intempestivas*. Por eso la labor genealógica necesita sentido histórico o aleccionamiento histórico (o, como también lo llama Nietzsche, “espíritu histórico”<sup>251</sup>,

---

<sup>248</sup> Cf. Nietzsche, F., MAM, 1, p. 75.

<sup>249</sup> Cf. *ibid.*

<sup>250</sup> Cf. *ibid.*, 2, p.76; cf. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, p. 51.

<sup>251</sup> Nietzsche, F., GM, I, 2, p. 41.

“instinto histórico”<sup>252</sup>). En tal dirección, Foucault acierta al afirmar que el sentido histórico es el instrumento privilegiado de la genealogía<sup>253</sup>. En su breve escrito *Nietzsche, la genealogía, la historia* intenta esclarecer la noción de genealogía. No es nuestra intención discutir los puntos clave del análisis que hace Foucault<sup>254</sup>, pero sí tomar en cuenta qué señala sobre la relación entre genealogía e historia.

Muy temprano, desde su etapa de formación en el campo de la filología clásica, Nietzsche nota la relevancia de la labor historiográfico-científica de recolección y depuración de las fuentes; sin embargo, ya desde esa época le otorgaba una mayor importancia al trabajo de interpretación que debe realizarse sobre el material recopilado. De un modo similar, la genealogía exige abandonar “*el azul del cielo*”<sup>255</sup> en el que se pierden las especulaciones carentes de fundamento, y prestar especial atención al material del que se dispone, esto es, “a lo fundado en documentos, lo realmente comprobable”<sup>256</sup>. Foucault resalta este aspecto del trabajo de Nietzsche. Sabe que la genealogía es meticulosa, largamente documental, que requiere una lectura aguda, un gran número de materiales acumulados y paciencia<sup>257</sup>. Sobre la base de este aspecto documental Foucault reconoce la importancia de la historia para la genealogía. Si es cierto –como se ha mencionado líneas más arriba– que la historia es un instrumento o una herramienta indispensable para el procedimiento genealógico, entonces es importante reparar en por qué esto es así.

---

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>253</sup> Cf. Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia: Pre-textos, 1988, p. 44. Siempre y cuando no se asuma que el “privilegio” de la historia basta para pasar por alto la participación de las otras herramientas básicas de la genealogía: la psicología y la fisiología. La idea central es que la historia es una herramienta o un instrumento indispensable para la genealogía. En una dirección similar, Saar afirma que la genealogía no es posible sin el recurso de la historia (cf. Saar, Martin, *op. cit.*, p. 312) y Katsafanas considera que la historia es un componente necesario de la genealogía (cf. Katsafanas, Paul, “The relevance of history: a study of Nietzsche’s genealogy”, en: May, Simon (ed.), *Nietzsche’s On the genealogy of morality*, New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 171, 175).

<sup>254</sup> Es posible señalar que el análisis de los vocablos alemanes que realiza Foucault tiene imprecisiones y que, debido a esto, se termina por exagerar el papel de la discontinuidad en la historia para Nietzsche (cf. Pizer, John, “The use and abuse of ‘Ursprung’: on Foucault’s Reading of Nietzsche”, en: *Nietzsche-Studien* 19 (1990), pp. 464-465). Más allá de estos temas, el punto de discusión relevante para nuestro estudio es el papel de la segunda de las *Consideraciones intempestivas*; a nuestro juicio, Foucault pasa por alto la relevancia metodológica de este escrito.

<sup>255</sup> Nietzsche, F., GM, prólogo, 7, p. 34.

<sup>256</sup> *Ibid.*

<sup>257</sup> Cf. Foucault, Michel, *op. cit.*, pp. 11-12.

Foucault ofrece algunas indicaciones esclarecedoras. Tomar la historia como material de trabajo y reflexión ejercita la mirada para saber diferenciar los acontecimientos del pasado, reconocer sus sacudidas, sus idas y venidas, sus sorpresas. Quien se ocupe de la historia deberá aprender a convivir con la radicalidad del devenir: el cambio repentino junto a la pausa prolongada, la brusquedad y la sutileza, la ausencia de medida. Esto significa, en pocas palabras, que la historia es un instrumento valioso para combatir la visión metafísica del mundo<sup>258</sup>. De manera más específica, Foucault señala tres lecciones elementales que se extraen de la historia. En primer lugar, el rastreo histórico de las procedencias muestra la multiplicidad y la diferencia de la que se compone la historia de todo fenómeno, de modo tal que deshace la noción de identidad que el punto de vista metafísico proyecta sobre el mundo:

Ahora bien, si el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas hay ‘otra cosa bien distinta’: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella (...). Lo que encontramos en el comienzo histórico de las cosas no es la identidad aún preservada de su origen, —es su discordancia con las otras cosas—, el disparate<sup>259</sup>.

En segundo lugar, una vez deshecha la ilusión de una identidad esencial<sup>260</sup>, la historia enseña a despejar la solemnidad del origen<sup>261</sup>. La visión metafísica cree en el valor objetivo del origen esencial; mientras que el rastreo documental de las procedencias muestra que el comienzo histórico muchas veces es, contrario a lo que se piensa, vergonzoso: “(...) el comienzo histórico es bajo. No en el sentido de modesto, o de discreto, como el andar de la paloma, sino de irrisorio, irónico, el apropiado para deshacer cualquier vanidad”<sup>262</sup>. Asumir que lo que tomamos por elevado y precioso debe tener un comienzo mayor o igual en

<sup>258</sup> Cf. *ibid.*, pp. 23-24. De acuerdo con Foucault, el “genealogista tiene necesidad de la historia para conjurar la quimera del origen” (*ibid.*, p. 23); es decir, para evitar caer en el vicio metafísico de explicar algo mediante la referencia a un origen milagroso (*Wunder-Ursprung*) (cf. *ibid.*, p. 14). En esto Foucault sigue lo expuesto por Nietzsche al inicio del primer libro de *Humano demasiado humano* (cf. Nietzsche, F., MAM, 1-2, pp. 75-76).

<sup>259</sup> Foucault, Michel, *op. cit.*, pp. 18-19.

<sup>260</sup> Este es un aspecto importante para el trabajo histórico de Nietzsche. A su manera, Saar también resalta la confrontación con la forma como el sujeto moderno se comprende a sí mismo y la disolución de la identidad (cf. Saar, Martin, *op. cit.*, p. 311). Por otra parte, también Romero insiste en que el trabajo histórico se contradice con la idea de una identidad esencial (cf. Romero, José Manuel., *op. cit.*, p. 151).

<sup>261</sup> Cf. Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 19.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 20.

“dignidad” es un obstáculo que la investigación histórica ayuda a destrabar. Disuelta la identidad continua de la metafísica, la historia nos invita a seguir los rastros de nuestras ideas más valiosas ahí donde menos las imaginamos, es decir, donde menos queremos verlas: en el terreno de lo poco noble, lo cruel, incluso en el de lo débil y enfermizo; en pocas palabras, en el terreno de lo vergonzoso<sup>263</sup>.

En tercer lugar, además, el trabajo histórico es propicio para rebatir la aspiración ingenua a la verdad<sup>264</sup>. El estudio de la procedencia histórica de una cosa muestra el sinsentido que supone querer hallar en dicha cosa una verdad inmutable. Más aún, la atención a la historia nos confronta con el hecho de que la noción misma de verdad no puede ser inmutable, siempre idéntica a sí misma, sino algo surgido en determinadas circunstancias y que ha ido configurándose a lo largo de distintas épocas. “La verdad y su reino originario han tenido su historia en la historia”<sup>265</sup>. El estudio de la historia es una herramienta indispensable para la interpretación genealógica porque disuelve los puntos de anclaje de la visión metafísica del mundo. La historia nos ayuda a “(...) descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente”<sup>266</sup>. De esta manera, la búsqueda de la procedencia histórica, antes que fundamentar, remueve: “agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo”<sup>267</sup>. El sentido histórico al que apela Nietzsche –el cual está al servicio de la interpretación genealógica– exige vivir sin principios últimos, sin coordenadas originarias –“en miríadas de acontecimientos perdidos”<sup>268</sup>– y a reconocer el carácter perspectivista de todo saber:

El sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, se sabe perspectivo, y no rechaza el sistema de su propia injusticia. Mira desde un cierto ángulo, con el propósito deliberado de apreciar, de decir sí o no (...) <sup>269</sup>.

<sup>263</sup> Esta lección es fundamental para Nietzsche: debemos aprender a reconocer el *pudenda origo* de las ideas y valoraciones comúnmente interpretadas como valiosas (cf. Nietzsche, F., *Aurora*, 42, p. 512, 102, p. 541).

<sup>264</sup> Cf. Foucault, Michel, *op. cit.*, pp. 21-22.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 22. Y esa historia, piensa Nietzsche, puede ser expuesta como la historia de un error (Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 57-58).

<sup>266</sup> Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 28.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 54.

Aquí se percibe con claridad un aspecto fundamental del trabajo de Nietzsche: el conocimiento histórico “(...) no está hecho para comprender [de manera objetiva], está hecho para zanjar”<sup>270</sup>. Pero, además, a juicio de Foucault pueden extraerse ciertas lecciones del estudio de la historia, útiles para entender por qué el sentido histórico es una herramienta elemental para la genealogía. “La historia, genealógicamente dirigida, no tiene por meta encontrar las raíces de nuestra identidad, sino, al contrario, empeñarse en disiparla; no intenta descubrir el hogar único del que venimos (...); intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan”<sup>271</sup>. Así, pues, la genealogía se esfuerza por mostrar las convulsiones que, con el paso del tiempo, han forjado y configurado aquello que el hombre moderno toma como constantes ahistóricas: sus ideas sobre el conocimiento, la moral, los sentimientos, los instintos, el cuerpo, etc. Para ello, el trabajo genealógico debe ser histórico.

En este contexto, cabe la pregunta acerca de cómo fue posible que la historia, en auge en el siglo XIX en tanto portavoz de la conciencia moderna, se convierta en una herramienta para la interpretación crítica de los conceptos modernos. De hecho, Foucault se hace esta pregunta: “¿cómo puede convertirse ella misma [la historia] en análisis genealógico?”<sup>272</sup>. Pero la respuesta que ofrece a la pregunta por el cambio del papel de la historia no es muy precisa. Para Foucault la historia se vuelve una herramienta indispensable para la genealogía “únicamente porque uno se apodera de ella, porque la domina y la vuelve contra su nacimiento”<sup>273</sup>. Sin embargo, más allá de la necesidad de “adueñarse de la historia”<sup>274</sup> para darle un uso genealógico, no hay mayores precisiones sobre el asunto. Si bien reconoce que *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* es un documento importante en lo que respecta a la visión de la historia para Nietzsche<sup>275</sup>, Foucault pasa por alto la importancia de esta obra para responder a la pregunta que él mismo plantea. Adueñarse de la historia y volverla contra su nacimiento es el trabajo que Nietzsche realiza, de manera explícita, en la segunda de las *Consideraciones intempestivas*.

---

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>271</sup> *Ibid.*, pp. 67-68.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>273</sup> *Ibid.*

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>275</sup> Sobre todo porque ofrece una crítica de la concepción totalizante y teleológica de la historia (cf. *ibid.*, pp. 43-44).

Como hemos mostrado hacia el final del capítulo anterior, en la segunda *intempestiva* Nietzsche delimita un modo de proceder histórico y lo aplica a la conciencia moderna de la historia<sup>276</sup>. En términos metodológicos, Nietzsche se deshace de la visión secuencial de la historia y hace de esta una herramienta que hemos llamado crítica<sup>277</sup>. Así es como Nietzsche entiende la historia. Ahora bien, si como muestra Foucault la genealogía puede servirse de la historia para mostrar las discontinuidades que nos atraviesan, es porque previamente Nietzsche ha llevado a cabo una interpretación del trabajo histórico que calza con dicho propósito. La historia, interpretada como una herramienta crítica en la segunda de las *Consideraciones*, pasa a ser una herramienta para la interpretación genealógica. Esta afirmación puede esclarecerse si nos percatamos de que lo elemental del procedimiento histórico esclarecido en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* no se modifica en el método genealógico. Es cierto que para el momento de *La genealogía de la moral* Nietzsche ha madurado muchas de sus hipótesis tempranas y ha calibrado, cada vez con mayor precisión, sus procedimientos. Pero en lo nuclear, en lo relativo al modo de proceder, la concepción de la historia no cambia: se aplica a distintos encuadres sobre un mismo fenómeno, de modo tal que sea posible el rastreo de la procedencia y la pregunta por el valor. Este método es clave, en el escrito *intempestivo*, para lanzar una hipótesis sobre el origen de la concepción moderna de la historia y sobre su valor; y será clave, también en *La genealogía de la moral*, para sostener sus hipótesis sobre el origen y el valor de la moral moderna.

La segunda de las *Consideraciones intempestivas* hace por primera vez explícita esta metodología para el trabajo histórico, y *La genealogía de la moral* es una muestra compleja del uso de la historia como una herramienta crítica, es decir, como una herramienta útil para la indagación sobre el origen y el valor de algo. Como hemos visto, en el escrito *intempestivo* Nietzsche se esfuerza por deshacer la visión secuencial y teleológica de la

---

<sup>276</sup> Esto se vio en relación con la “triple obligación” histórica y con la interpretación del *memento mori* como el lugar de procedencia de la conciencia histórica moderna.

<sup>277</sup> Como se explicó en el capítulo anterior, la historia es una herramienta crítica en la medida en que hace posible el rastreo de la procedencia y la pregunta por el valor.

historia<sup>278</sup>. En consonancia con esto, en *La genealogía de la moral* sostiene que el punto de vista capital de la metódica histórica está enfrentado con toda concepción teleológica de la historia<sup>279</sup>. La genealogía, al proceder con cortes y trazados de escenarios, se apoya en una visión discontinua de la historia. Este punto de vista es conquistado y vuelto una clave de trabajo explícita en la segunda de las *Consideraciones intempestivas*. Así, pues, la interpretación de la historia como una herramienta crítica, realizada por Nietzsche en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, se mantiene en el tipo de interpretación histórica que plantea la genealogía.

Por último, es necesario hacer algunas precisiones acerca del modo de trabajo de Nietzsche que aclaren lo sostenido hasta el momento. El trabajo histórico por medio del cruce de encuadres en la segunda de las *Consideraciones* se refería básicamente al contraste entre épocas. Para ello Nietzsche hizo de la antigüedad griega la imagen de un modo de vida cualitativamente distinto del moderno, lo cual le permitió diagnosticar el origen de ciertas ideas modernas en una raíz cristiana. En *La genealogía de la moral* el procedimiento histórico es más complejo que el de recurrir a una imagen del pasado como contrapunto del presente. Aquí se trabaja con distintos escenarios históricos, por medio de los cuales toman sentido las hipótesis acerca de la moral. Habíamos dicho que para Nietzsche el sentido de un valor puede comprenderse al mostrar cómo los valores son sintomáticos de las posiciones que tienen diversos individuos en ciertas relaciones de enfrentamiento. Justamente para hacer esto visible, para mostrar cómo así es posible explicar la moral en estos términos, la genealogía utiliza distintos escenarios en los que se muestre la procedencia o la emergencia de los valores morales a partir de estas relaciones violentas.

Cada tratado que compone *La genealogía de la moral* propone un escenario distinto, y cada escenario permite comprender aspectos distintos del problema del valor de la moral<sup>280</sup>.

---

<sup>278</sup> Al mostrar que esta visión de la historia es, en última instancia, una interpretación moderna, arbitraria y hasta perjudicial.

<sup>279</sup> Cf. Nietzsche, F., GM, II, 12, pp. 111-114.

<sup>280</sup> Es importante tener presente que, junto con este recurso histórico, es clave para la genealogía la herramienta psicológica: el recurrir a tipos psicológicos que tengan caso en los determinados escenarios históricos. Hasta cierto punto, es necesario combinar ambos registros para montar la explicación genealógica (cf. Kail, P.J.E., “‘Genealogy’ and the Genealogy”, en: May, Simon (ed.), *Nietzsche’s On the genealogy of morality*, pp. 230-231). Aunque concordamos en este punto general, Kail, en su lectura de la genealogía, le da

Hasta cierto punto, estos escenarios son contruidos de manera artificial e imaginativa, por medio de potentes metáforas y de una retórica acentuada estratégicamente<sup>281</sup>. Saar nota muy bien cómo, en un momento clave de la argumentación, Nietzsche no está simplemente describiendo sucesos históricos, sino componiendo una escena esclarecedora. Tomemos el caso del primer tratado. Allí se sostiene que el valor de la moral moderna surge del resentimiento y la venganza<sup>282</sup>. Para hacer comprensible esto, se monta un escenario histórico: el de la revuelta moral de los esclavos contra las valoraciones nobles<sup>283</sup>. Si bien de esta manera se alude a un largo proceso histórico en el que las sociedades occidentales han transformado sus actitudes y mentalidades en relación con ciertas formas de valorar, la “rebelión de los esclavos” de la que se habla no es un suceso ubicable en un punto discreto de la historia; y, sin embargo, Nietzsche narra la historia de esta rebelión como si fuera un suceso identificable<sup>284</sup>.

De manera semejante procede Nietzsche en el segundo tratado. El construir un escenario de las relaciones mercantiles entre compradores, vendedores, acreedores y deudores<sup>285</sup>, ayuda a ubicar el lugar de origen de la mala conciencia, esto es, de aquel sentimiento de culpa que es el resultado del autoflagelamiento al que se expone el hombre cuando su instinto de crueldad no puede descargarse hacia el exterior<sup>286</sup>. Algo similar podemos decir del tercer tratado, donde entra en escena el sacerdote ascético como la forma larvaria bajo la cual le fue posible nacer y vivir a la filosofía<sup>287</sup>. Ahora bien, la interpretación moral de la existencia humana, hecha por el sacerdote desde la perspectiva del ideal ascético, consiste en la modificación de la dirección del resentimiento<sup>288</sup> para propiciar el desenfreno del sentimiento de culpa<sup>289</sup>. Estos escenarios son utilizados por Nietzsche como diversos

---

al registro psicológico la mayor relevancia explicativa (*cf. ibid.*), con lo cual no estamos de acuerdo. La explicación, en última instancia, se consigue por el cruce de estas herramientas –en medio de lo cual interviene, además, un tercer punto de vista importantísimo: la fisiología.

<sup>281</sup> Cf. Saar, Martin, *op. cit.*, pp. 307-308.

<sup>282</sup> Cf. Nietzsche, F., GM, I, 10, p. 56.

<sup>283</sup> Cf. *ibid.*, I, 7-8, pp. 51-54.

<sup>284</sup> Cf. Saar, Martin, *op. cit.*, p. 309. Sostiene Nietzsche que el pueblo judío, hace dos mil años inicia la rebelión (*cf. Nietzsche, F., GM, I, 7, p. 52*).

<sup>285</sup> Cf. *ibid.*, II, 8, pp. 101-102.

<sup>286</sup> Cf. *ibid.*, II, 16, pp. 122-123.

<sup>287</sup> Cf. *ibid.*, III, 10, pp. 169-170.

<sup>288</sup> Cf. *ibid.*, III, 15, pp. 185-187.

<sup>289</sup> Cf. *ibid.*, III, 20, pp. 203-206.

encuadres históricos para hacer visible, hasta cierto punto, algo que nunca puede ser observado de manera directa: el complejo proceso mediante el cual los seres humanos imprimen determinados sentidos a lo que llaman realidad. Se trata, en este caso, de hacer visible la manera cómo el hombre inventó para sí la interpretación moral de su existencia y la manera cómo se solidificó el valor de esos valores morales, como si fueran valores en sí:

¿Pero no lo comprendéis? ¿No tenéis ojos para ver algo que ha necesitado dos milenios para alcanzar la victoria?... No hay en esto nada extraño: todas las cosas largas son difíciles de ver, difíciles de abarcar con la mirada<sup>290</sup>.

Precisamente para hacer visible estas “cosas largas” la genealogía requiere de una forma textual histórica<sup>291</sup>. Esto se traduce, metodológicamente, en la aplicación de diversos escenarios históricos que hagan posible un conocimiento de la moral que no recurra a verdades o principios inmutables, y que, a la vez, se aproxime a una crítica de los valores morales –es decir, que permita poner en entredicho el valor mismo de los valores morales<sup>292</sup>. De acuerdo con Nietzsche, la interpretación moral se ha inscrito de un modo terrible e inolvidable en la historia del hombre<sup>293</sup>. Cuando este afirma que el ideal ascético cree en la distancia de rango de su poder con respecto a todo otro poder, lo que se está sosteniendo es que la existencia humana ha sido interpretada en términos morales desde la perspectiva de este ideal, y que íntimamente ligada a esta interpretación se encuentra la creencia en que esta es la única interpretación posible, que es necesario que las cosas sean así<sup>294</sup>. En relación con esto, el trabajo histórico-genealógico es crítico pues rastreando la procedencia de la interpretación moral, abriga el intento de librarse, lentamente, de la arraigada necesidad de interpretar moralmente<sup>295</sup>. Así, la concepción de la historia como herramienta crítica, explicada en el capítulo anterior a partir de *Sobre la utilidad y el*

<sup>290</sup> *Ibid.*, I, 8, p. 53.

<sup>291</sup> Cf. Katsafanas, Paul, *op. cit.*, p. 188.

<sup>292</sup> Cf. Nietzsche, F., GM, prólogo, 6, p. 33.

<sup>293</sup> Cf. *ibid.*, III, 21, p. 209.

<sup>294</sup> Cf. *ibid.*, III, 23, pp. 213-214.

<sup>295</sup> Cf. Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, IV, 2 [131], p. 118. La crítica para Nietzsche no es algo que se haga en función de la corrección de una posición falsa; no tiene que ver con una verdad. La crítica, al ser una consideración sobre el valor, aparece conectada con la vida. Así, la crítica de una posición, la sustitución de una creencia por otra, es algo que hacemos, a un nivel elemental, desde nuestras necesidades orgánicas, para vivir y afirmarnos (cf. Nietzsche, F., FW, 307, p. 842)

*perjuicio de la historia para la vida, se mantiene en el modo de proceder de La genealogía de moral.*



## Conclusiones

¿Qué relación hay, en la filosofía de Nietzsche, entre historia y crítica? En un sentido metodológico, que hemos hecho explícito, la historia es crítica en la medida en que hace posible la aproximación a un fenómeno de modo tal que quepa la pregunta por su valor. Esto es así tanto en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* como en *La genealogía de la moral*. En razón del mismo modo de proceder sostenemos la continuidad entre ambas obras. Ahora bien, la pregunta por la relación entre historia y crítica nos sirve además de hilo conductor para formular nuestras conclusiones más importantes.

La base de la relación entre historia y crítica se encuentra en la formación filológica de Nietzsche. Como se ha explicado en el primer capítulo, Nietzsche interpreta el propósito de la filología clásica como algo que va más allá del estudio crítico de las fuentes, es decir, de la labor mecanizada de depuración y verificación de la autenticidad de los documentos históricos. La importancia de la investigación histórica de los problemas planteados por la filología clásica depende del tipo de relación que se establece con el pasado con vistas a la educación y la formación cultural de las personas.

Para Nietzsche es claro que su época se caracteriza, en buena cuenta, por un mal hábito relativo al estudio de la historia, el cual consiste en reducir el pasado a un mero objeto de conocimiento (al punto que se atrofia la capacidad para la acción de los individuos). Al margen de que en los escritos de esta época, y sobre todo en *El nacimiento de la tragedia*, encontramos la referencia poco precisa a una posible renovación de la cultura trágica (idea menos importante conforme crece la distancia entre Nietzsche y Wagner), queda claro que a la filología le corresponde, de manera específica, una función crítica de la cultura: de acuerdo con Nietzsche la filología debe ser una instancia de potenciación de la capacidad crítica frente a lo existente<sup>296</sup>.

La formación filológica de Nietzsche lo inscribe en la larga tradición del pensamiento europeo moderno centrada en la reflexión acerca del conocimiento histórico y la relación

---

<sup>296</sup> Cf. Vattimo, Gianni, *op. cit.*, pp. 35-42.

con el pasado. Nietzsche vive en una época en la que la conciencia histórica ha madurado y alcanzado un punto de crisis, principalmente por el desarrollo sin precedente de una disciplina historiográfica que convierte los acontecimientos del pasado en hechos –a los cuales deberían corresponderles un conocimiento desinteresado y, por lo tanto, una actitud contemplativa. En cambio, Nietzsche busca replantear el problema de cómo relacionarnos con el pasado –y para ello toma en cuenta las implicancias que esta relación tiene para la determinación general de la fisionomía de nuestra civilización. Es por esto que Nietzsche es un duro crítico de la formación histórica de su época.

Este es el matiz intempestivo –de crítica al estado actual de la cultura– que se resalta en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. En este contexto, crítica e historia se mantienen íntimamente relacionadas. Por un lado, la formación histórica moderna es la enfermedad de la cultura de su época; debido a cierta concepción (cientificista) de la historia la cultura decae y amerita ser criticada. Por otro lado, la crítica de la cultura tiene una forma histórica: es por un procedimiento histórico, basado en el contraste entre épocas, que se lleva a cabo una crítica de las formas culturales del presente.

El procedimiento de contraste toma un cariz intempestivo y resulta clave para la imagen de los griegos a la que Nietzsche recurre. Como se mencionó hacia el final del primer capítulo, Nietzsche ve en el mundo griego antiguo el ejemplo de una relación con la historia radicalmente diferente de la moderna: el pueblo griego no ligaba su cultura a la acumulación incesante de datos, ni concebía un conocimiento histórico disociado de un modo de vida fundamentalmente activo. Nietzsche llama a los griegos ahistóricos para resaltar su vitalidad y su disposición para la acción; características ambas de las que carece la cultura moderna dominada por la visión positiva de la historia. Uno podría notar que la posición crítica de Nietzsche depende enteramente de esta imagen de los griegos: sin esta no parecen haber motivos para cuestionar la estimación que la modernidad tiene de su formación cultural y de su concepción del estudio de la historia.

Morley estima que es una debilidad de los argumentos de Nietzsche sostenerse en una caracterización de la cultura griega que, en cierta medida, él mismo inventa en contra de

otra<sup>297</sup>. Morley concede que Nietzsche sea consciente de este constructo, pero cuestiona el alcance crítico que su posición pueda tener sobre la conciencia histórica moderna debido al carácter ficticio de su visión de los griegos<sup>298</sup>. Sin embargo, para Nietzsche no se trata de sustituir la visión predominante en su época de la cultura griega por otra más fiel y objetiva, es decir, por una “menos” inventada. Si aceptamos que la preocupación central de Nietzsche está dirigida a la forma como una civilización toma conciencia del pasado, entonces que la imagen de los griegos a la que apela Nietzsche no sea “verdadera” no es algo que realmente desvirtúe el carácter crítico de su posición. Justamente aquello que se quiere criticar es la pretensión de alcanzar verdades objetivas sobre el pasado y, junto con esto, el predominio de esta pretensión sobre la formación cultural.

Desde el punto de vista de Nietzsche, el error (esto es, el perjuicio) de la historiografía moderna no es algo que deba revertirse por medio de un conocimiento más exacto u objetivo del pasado. Por el contrario, Nietzsche quiere desbaratar este esquema de relación con el pasado, que lo reduce a un objeto de conocimiento. Al hacer énfasis en el carácter interpretativo del trabajo histórico, la segunda de las *Consideraciones intempestivas* busca delimitar un procedimiento donde quepa la consideración acerca del valor de la historia para la vida –es decir, para dar forma actual a la cultura. La dimensión crítica del trabajo histórico que Nietzsche propone no se sostiene en una visión verdadera del pasado, que se adecue correctamente al pasado, y sustituya una concepción equivocada.

El planteamiento de Nietzsche es crítico debido a que quiere separar el conocimiento histórico de la noción tradicional de verdad como adecuación. Esta es la clave que le permite ser un crítico de la cultura de su tiempo. La aproximación al pasado es algo íntimamente vinculado con un grado de fuerza plástica: uno compone e interpreta el pasado siempre desde las necesidades del presente. Al hacerlo, necesariamente tomamos posición sobre la propia época. Nietzsche interpreta el pasado y toma una posición crítica sobre su época. La segunda de las *Consideraciones* es una reflexión crítica enfocada en la conciencia histórica moderna y en el tipo de relación con el pasado que esta conciencia

---

<sup>297</sup> Cf. Morley, Neville, *op. cit.*, pp. 27-28.

<sup>298</sup> Cf. *ibid.*, p. 37.

promueve, debido a los efectos paralizantes que tiene sobre las personas y la sociedad. Para ello, como se vio hacia el final del primer capítulo, Nietzsche propone en esta obra un modo de proceder que se sirva de la historia como de una herramienta que provea distintos encuadres desde los cuales interpretar y evaluar la conciencia moderna de la historia<sup>299</sup>.

Lo que permite a Nietzsche tomar distancia de una noción tradicional de verdad es la centralidad del problema del conocimiento histórico. Ella deja claro el punto de contacto entre el escrito intempestivo sobre la historia y la hipótesis del perspectivismo. Como filólogo Nietzsche irá formando una posición propia en relación con el problema de la verdad. El problema del conocimiento histórico, motivo central de reflexión para su disciplina de formación, será el punto de partida para tomar distancia de la noción de verdad como adecuación. Al plantear el problema del conocimiento de la historia desde la consideración acerca del tipo de relación que se establece con el pasado, también sale a la luz el problema de la pertinencia de la noción de verdad en las ciencias históricas.

Los diversos acontecimientos históricos, o las múltiples manifestaciones culturales del pasado, no son objetos completamente determinados que puedan ser puestos frente un espectador apto para su contemplación desinteresada. Antes bien, para Nietzsche, los acontecimientos históricos se caracterizan por una cierta infinitud; a la vez que determinado, el acontecimiento histórico está siempre abierto hacia un presente en constante transformación. El pasado no es un objeto acabado o cerrado; debido a esto, el conocimiento del pasado no puede basarse en un dato definitivo que se adecúe a dicho objeto. La objetividad, la adecuación al dato, la evidencia, son criterios de verdad que no le hacen justicia a lo más característico del acontecimiento histórico, esto es, a su constitutiva apertura e infinitud<sup>300</sup>.

---

<sup>299</sup> En este procedimiento es de gran importancia la caracterización que propone de la cultura griega antigua, pero también la caracterización del pensamiento escatológico cristiano sobre el curso de la historia. Es por medio del cruce de distintos encuadres –o, en este caso, del contraste entre épocas– que se proporciona una visión crítica del presente. Que la imagen de los griegos de Nietzsche sea una invención no es realmente una objeción para su planteamiento. Lo mismo vale también para *La genealogía de la moral*, donde la argumentación claramente no depende de la existencia real de tales griegos; la antigüedad griega es un escenario que permite hacer comprensible la diferencia entre distintos tipos de valoración (el valorar desde la actividad o el resentimiento) –y, junto con los griegos, Nietzsche habla de los romanos y del hombre del Renacimiento (cf. Nietzsche, F., GM, I, 16, pp. 75-78).

<sup>300</sup> Cf. Vattimo, Gianni, *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona: Paidós, 2002, pp. 87-91.

Esta intuición de Nietzsche, que apunta a la crítica de la noción de verdad como correspondencia y que germina en el terreno de su formación filológica, se verá confirmada y fortalecida por el desarrollo posterior de su obra. La crisis de la noción tradicional de verdad como objetividad o adecuación, que inicia en el plano del conocimiento histórico, se extenderá a todo el ámbito del conocimiento<sup>301</sup>. La extensión de esta posición a todo el ámbito del conocimiento es precisamente aquello que se muestra en la hipótesis del perspectivismo. Al reconocer el arraigo del problema de la verdad en la experiencia filológica de Nietzsche, es posible notar una clara relación entre el estudio de la historia y el perspectivismo. Intentar comprender los acontecimientos históricos sin reducirlos a meros datos u objetos acabados implica saber reconocerlos como abiertos y sometidos a un acto de interpretación y organización desde el presente.

La segunda de las *Consideraciones intempestivas*, al criticar las pretensiones científicas de las disciplinas históricas de su época y exigir una relación viva con el pasado, muestra que la relación con el pasado siempre implica elección y decisión, de modo tal que se trata de una relación interpretativa. El reconocimiento de esta actividad interpretativa humana será el núcleo para un tipo de comprensión perspectivista de las cosas que pueda ser a la vez una crítica general de la concepción metafísica de la realidad. Mediante la metáfora de la perspectiva Nietzsche ampliará el carácter interpretativo de nuestra comprensión del mundo, al punto que carezca de sentido toda referencia a entidades inmutables y fundamentales: “perspectivismo” es la fórmula por medio de la cual se expresa esta posición crítica dirigida a toda pretensión de alcanzar verdades objetivas.

Que todo sea interpretación significa, en pocas palabras, que en la experiencia humana no tiene cabida un conocimiento como el que se proyecta desde las expectativas de la epistemología moderna. Nuestro conocimiento no guarda relaciones ocultas con entidades inmutables; antes bien, le resulta más sensato a Nietzsche pensar que aquello que llamamos conocer no es sino interpretar. Esta lección general formulada por el perspectivismo –y que se encuentra presente en su primera aproximación al problema de la conciencia histórica

---

<sup>301</sup> Cf. *ibid.*, p. 91.

moderna— será el marco dentro del cual Nietzsche precisará un procedimiento que busque dar cuenta de un tipo de conocimiento histórico que no se sostenga en ideas fijas o principios: la genealogía. Consecuente con el perspectivismo y con la idea de que todo conocer es interpretar, el procedimiento genealógico recurre a la suma de perspectivas, a la acumulación de puntos de vista. Y esto para encarar un problema más específico que el de la verdad o la metafísica, a saber: el del rastreo de las procedencias de los valores morales.

Al delimitar de esta forma su alcance, la genealogía de Nietzsche se presenta como una forma de comprensión histórica —y puede ser considerada, entonces, como una respuesta a aquel problema inicial (presente desde su adiestramiento filológico y vuelto el foco principal de reflexión de la segunda de las *Consideraciones intempestivas*): la conciencia moderna de la historia. En el escrito intempestivo Nietzsche delimitaba un procedimiento histórico de contraste entre épocas que le permita interpretar el valor de la conciencia histórica para la cultura. El procedimiento genealógico mantiene esta idea y hace de la historia una herramienta que permita interpretar la procedencia del valor de las valoraciones morales sedimentadas en el imaginario moderno. Este es el sentido de crítica que trae consigo el pensamiento histórico de Nietzsche: el de la pregunta por el valor. En relación con esta idea es que sostenemos la continuidad entre una obra y otra, y es sobre la base de esto que podemos afirmar que Nietzsche concibe la historia como una herramienta crítica. El trabajo inicialmente planteado en el escrito intempestivo como una crítica de la cultura adopta, desde el punto de vista de la genealogía, el matiz más específico de una crítica de los valores morales. Esta crítica, como hemos visto en el segundo capítulo, tiene una forma textual histórica. La genealogía, para hacer comprensible la procedencia de nuestros valores, recurre a diversos escenarios históricos —desde los cuales se ofrece una explicación del pasado sin recurrir a principios metafísicos o verdades objetivas. De esta forma la historia hace posible una consideración acerca del valor de los valores morales. Y así, Nietzsche hace de la historia una herramienta crítica.

## Bibliografía

### Obras de Nietzsche:

Nietzsche, F., “Anotaciones para *Nosotros, filólogos*”, en: *Fragmentos póstumos*, II, Madrid: Tecnos, 2008.

- - “Apuntes para un ensayo sobre Demócrito”, en: *Obras completas*, I, Madrid: Tecnos, 2011.

- - *Aurora*, en: *Obras completas*, III, Madrid: Tecnos, 2014.

- - *Correspondencia*, II, Madrid: Trotta, 2007.

- - *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza Editorial, 2009.

- - *Ecce homo*, Madrid: Alianza Editorial, 2010.

- - *El caminante y su sombra*, en: *Obras completas*, III, Madrid: Tecnos, 2014.

- - *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza Editorial, 2010.

- - “Enciclopedia de la filología clásica”, en *Obras completas*, II, Madrid: Tecnos, 2013.

- - “Ensayo de autocrítica”, en: *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza Editorial, 2010.

- - *Fragmentos póstumos*, II, Madrid: Tecnos, 2008.

- - *Fragmentos póstumos*, IV, Madrid: Tecnos, 2008.

- - “Historia de la literatura griega”, en *Obras completas*, II, Madrid: Tecnos, 2013.

- - “Homero y la filología clásica”, en: *Obras completas*, II, Madrid: Tecnos, 2013.

- - *Humano, demasiado humano*, I, en: *Obras completas*, III, Madrid: Tecnos, 2014.

- - *La gaya ciencia*, en: *Obras completas*, III, Madrid: Tecnos, 2014.

- - *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza Editorial, 2013.

- - “La teleología a partir de Kant”, en: *Obras Completas*, I, Madrid: Tecnos, 2011.

- - *Opiniones y sentencias diversas*, en: *Obras completas*, III, Madrid: Tecnos, 2014.

- - “Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas”, en: *Obras completas*, I, Madrid: Ténos, 2011.
- - “Sobre historia y literatura”, en: *Obras completas*, I, Madrid: Tecnos, 2011.
- - *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- - *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, en: *Obras completas*, I, Madrid: Tecnos, 2011.

Obras de otros autores:

- Angehrn, Emil, “¿Razón en la historia? Sobre el problema de la filosofía de la historia en Hegel”, en: Amengual, Gabriel (ed.), *Estudios sobre la «Filosofía del Derecho» de Hegel*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 349-375.
- Brobjer, Thomas, “The late Nietzsche’s fundamental critique of the historical scholarship”, en: Dries, Manuel (ed.), *Nietzsche on time and history*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008, pp. 51-60.
- Burckhardt, Jacob, *Reflexiones sobre la historia universal*, México D.F.: FCE, 1971.
- Collingwood, Robin, *Idea de la historia*, México D.F.: FCE, 1993.
- Comte, Auguste, *Curso de filosofía positiva*, Buenos Aires: Aguilar, 1973.
- Conway, Daniel, “Perspectivism and persuasion”, en: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), pp. 555-562.
- Danto, Arthur, *Nietzsche as philosopher*, New York: Columbia University Press, 1980.
- Dries, Manuel, “Nietzsche’s critique of staticism. Introduction to Nietzsche on time and history”, en: Dries, Manuel (ed.), *Nietzsche on time and history*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008, pp. 1-19.
- Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia: Pre-textos, 1988.
- Frey, Herbert, “La reinención nietzscheana de la antigüedad griega. El periodo arcaico como contraimagen de la época clásica griega”, en: *Estudios Nietzsche*, 11 (2011), pp. 27-40.
- Girardot, Rafael, *Nietzsche y la filología clásica*, Bogotá: Panamericana Editorial, 2000.

Hanza, Kathia, “Espinass y secretos aromas: pensamientos de Nietzsche sobre el perspectivismo en la historia”, en: Meléndez, G. (ed.), *Nietzsche en perspectiva*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2010, pp. 181-197.

Hegel, G.W.F., *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, edición bilingüe a cargo de Román Cuartango, Madrid: Ediciones Itsmo, S. A., 2005.

- - *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Barcelona: Edhasa, 2005.

Ibáñez-Noé, Javier, “World creation: on Nietzsche’s perspectivism”, en: *Nietzsche-Studien* 28 (1999), pp. 42-79.

Jähniq, Dieter, *Historia del mundo: historia del arte*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1982.

Janz, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche*, I, Madrid: Alianza Editorial, 1987.

- - *Friedrich Nietzsche*, II, Madrid: Alianza Editorial, 1987.

Kail, P.J.E., “‘Genealogy’ and the Genealogy”, en: May, Simon (ed.), *Nietzsche’s On the genealogy of morality*, New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 214-233.

Kant, Immanuel, “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, en: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Madrid: Tecnos, 2010.

- - “Probable inicio de la historia humana”, en: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Madrid: Tecnos, 2010.

Katsafanas, Paul, “The relevance of history: a study of Nietzsche’s genealogy”, en: May, Simon (ed.), *Nietzsche’s On the genealogy of morality*, New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 170-192.

Kemal, Salim, “Some problems of genealogy”, en: *Nietzsche-Studien* 19 (1990), pp. 30-42.

Llinares, Joan, “Prefacio a *Consideraciones intempestivas*”, en: Nietzsche, F., *Obras completas*, I, Madrid: Tecnos, 2011, pp. 627-639.

Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires: Katz, 2007.

Morley, Neville, “‘Unhistorical Greeks’: myth, history, and the uses of antiquity”, en: Bishop, Paul (ed.), *Nietzsche and antiquity: his reaction and response to the classical tradition*, Rochester: Camden House, 2004, pp. 27-39.

Nehamas, Alexander, “Immanent and transcendent perspectivism in Nietzsche”, en: *Nietzsche-Studien* 12 (1983), pp. 473-490.

Pizer, John, “The use and abuse of ‘Ursprung’: on Foucault’s Reading of Nietzsche”, en: *Nietzsche-Studien* 19 (1990), pp. 462-478.

Romero, José Manuel, “Los frágiles cimientos del presente. La genealogía nietzscheana y la verdad de la historia”, en: *Estudios Nietzsche* 3 (2003), pp. 141-161.

Ruehl, Martin, ““An Uncanny Re-Awakening’: Nietzsche’s Renaissance of the Renaissance out of the Spirit of Jacob Burckhardt”, en: Dries, Manuel (ed.), *Nietzsche on Time and History*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008, pp. 231-272.

Saar, Martin, “Understanding genealogy: history, power and the self”, en: *Journal of the Philosophy of History* 2 (2008), pp. 295-314.

Sánchez Meca, Diego, “Introducción: la evolución del pensamiento de Nietzsche en sus escritos de juventud”, en: Nietzsche, F., *Obras completas*, I, Madrid: Tecnos, 2011, pp. 13-53

Sánchez Meca, Diego, “Introducción: Nietzsche y la filología clásica”, en: Nietzsche, F., *Obras completas*, II, Madrid: Tecnos, 2013, pp. 15-77.

Schnädelbach, Herbert, *La filosofía de la historia después de Hegel: el problema del historicismo*, Barcelona: Alfa, 1980.

Schrift, Alan, “Between perspectivism and philology: genealogy as hermeneutic”, en: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), pp. 91-111.

Siemens, Herman, “Agonal configurations in the *Unzeitgemässe betrachtungen*. Identity, mimesis and the Übertragung of cultures in Nietzsche’s early thought”, en: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), pp. 80-106.

Vattimo, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona: Península, 2001.

Vattimo, Gianni, *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona: Paidós, 2002.

Vieweg, Klaus, “«El gran teatro del mundo». La filosofía hegeliana de la historia como consideración pensante del acontecer humano con intención racional, liberal y cosmopolita”, en: Hegel, G.W.F., *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, edición bilingüe a cargo de Román Cuartango, Madrid: Ediciones Itsmo, S. A., 2005, pp. 253-269.

Walsh, W.H., “Principle and prejudice in Hegel’s philosophy of history”, en: Pelczynski, Z.A. (ed.), *Hegel’s political philosophy problems and perspectives. A collection of new essays*, Cambridge: At the University Press, 1971, pp. 181-198.

White, Hayden, *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México D.F.: FCE, 1992.

