

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

LICENCIATURA EN HISTORIA Y SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

***La Segunda Intempestiva* de Nietzsche: una apuesta por el olvido, el
recuerdo y una ciencia reflexionada como herramientas del quehacer
historiográfico**

TRABAJO RECEPCIONAL

PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN
HISTORIA Y SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

PRESENTA

HIRAM ALEJANDRO SOTO PALOMO

Director del trabajo recepcional
Dr. Luis Ramos-Alarcón Marcín

México, D. F. noviembre de 2015.

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS ©

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

Agradezco a:

Dios por permitirme realizar este sueño. Muchas gracias.

Zahydé y Rodolfo por todo el amor que me dan. Con ustedes todo, sin ustedes nada.

Liliana por ser la luz que me envuelve y que me da vida.

Luis Ramos-Alarcón por haber confiado en mí, por su incondicional apoyo, por ser un excelente ser humano y un gran profesor que me acompañó en este sueño. Gracias totales Luis.

Romina e Israel porque sin su alegría mi vida no sería nada.

Fer Pacheco por ser mi amigo y mi compañero de las mil batallas contra el imperio del empirismo.

Cynthia y Miguel Sedano porque fueron los cimientos de este sueño; estuvieron al inicio y al final de esta gran aventura.

A los historiadores: Albertani por ser un gran ser humano que cree un mundo mejor, y que nos motiva a buscarlo, a luchar por él, grazie amico. Ariel Arnal por ser aquel maestro que cree en sus estudiantes, que los motiva y que enseña la historia con pasión y amor. Elvia por ser mi amiga con la que pasé momentos inolvidables, por ser mi confidente, gracias amiga.

A esos grandes uacmitas: José Luis Gutierrez que siempre, siempre fue una inspiración para muchos de nosotros, por su música y, sobre todo, por sus letras. Edgar Mendoza por ser crítico en sus posicionamientos. Maribel por su mirada tierna, por su ser, por acompañarme a lo largo de este sueño y por ser mi artista favorita. Efraín por su paciencia y amor a los demás.

A mi gran y amada familia: Abue Aída, Rebe, Rebequita, Jorge, Luis, los Ernestos, Amalia, Tere, Oli y Eva, Alfonso, Rosaura, Ro y Francisco, los pacolos, Rubenes, Jorgitos y Sara, Letis, Robertos y Aída, Beto, Lorenz y Jimena.

A mi otra gran familia: mi Ale Camarillo porque siempre has estado conmigo, porque siempre me motivas, porque eres lo máximo; mis queridos: Pierre, Amalia, Juan Carlos y Yoshi que son mis alegrías, mis amigos del alma; Mireya y su inquebrantable amistad y amor; Horacio Toledo mi gran amigo de muchos años y de mucho apoyo mi Bro; a la gran Verónica y su amor inconmensurable, Adriana y mi Gabo, Jorge Tru y Bety Vel.

El pasado es indestructible; tarde o temprano vuelven todas las cosas, y una de las cosas que vuelven es el proyecto de abolir el pasado.

Jorge Luis Borges

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	4
A. Planteamiento del problema.....	8
B. Objetivos.....	14
CAPÍTULO I. Historia y positivismo.....	15
I. A. La historia: ¿una ciencia sin verdad?.....	15
I.B. El historicismo y los dilemas de la historia.....	16
I.C. El siglo XIX encuadrado en el positivismo.....	17
I.D. De la idea del progreso en el siglo XIX.....	20
I.E. Hacia las implicaciones que tuvo el positivismo en la historia y la historiografía...22	
CAPÍTULO II. Nietzsche y su <i>Segunda Intempestiva</i>.....	28
II.A. Hacia una aproximación de algunos conceptos de Nietzsche: vida, cristianismo, historia, ciencia, voluntad de poder y nihilismo.....	28
II.B. La historia como un fardo liviano: los claroscuros del pasado.....	46
II.C. El pesado pasado: una historia que nos hunde.....	57
II.D. La liviandad del pasado: un pasado que nos eleva.....	69
II.D.1. Un pasado que construye.....	76
II.D.2. Aligerar el exceso.....	79
CONCLUSIONES. Hacia una historiografía nietzscheana en nuestros días.....	80
BIBLIOGRAFÍA.....	91

INTRODUCCIÓN

Hemos elegido el nombre de la “*Segunda Intempestiva*”¹ de Nietzsche: una apuesta por el olvido, el recuerdo y una ciencia reflexionada como herramientas del quehacer historiográfico”, porque estamos convencidos que Nietzsche abre un gran debate (análisis) sobre el pasado que, de entrada, nos invita a no asumirlo de manera inmediata, sino a través de un análisis epistémico y ontológico que permite fortalecerlo, en el entendido de un saber que tiene una relación muy estrecha con el ser (la historia como parte de la condición humana), y que cuenta con ciertos parámetros y graduaciones de veracidad y de generalidad. De esta manera, veremos a la historia desde otro ángulo. Así el estudio histórico podrá ser entendido y valorado como una forma de entender, ver, proponer, analizar y hacer discursos de las acciones del pasado con el objetivo de vernos como parte de un discurrir del tiempo, como seres que se embeben cada instante en el deambular de un tiempo irrepetible e inexorable: el ser humano se encuentra con esa situación de *ya fue*.

El estudio histórico, al igual que otros saberes, se encuentra en un momento de inflexión, porque esta contemporaneidad (modernidad o post-modernidad) exige de modo alguno constantes revisiones epistémicas para su actualización y consideración. Si bien es cierto que en la historia de la historia se han presentado varias crisis la actual es, también, significativa debido a que el saber histórico se encuentra sujeto en una urdimbre de conocimientos que hace que estos mismos se vean íntimamente relacionados; es decir, hay una complejidad que le exige una revaloración de su saber y, por tanto, el uso de herramientas filosóficas se hace una necesidad, pues requerimos de un saber histórico mejor planteado, más robustecido para hacer frente a una sociedad que cambia constantemente y que necesita más saberes referenciados a la reflexión.

1

No escribiremos el nombre completo de la obra que es la “*Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*”, sólo se usaremos la expresión: la “*Segunda Intempestiva*”.

Historia y positivismo.

El siglo XIX representa, para muchos estudiosos de la historia y de la filosofía, el siglo de la historia,² un siglo volcado y contento con las historias nacionales, un siglo que no escatimará por proponer una perspectiva histórica,³ pero no es cualquier historia es un estudio positivo que empieza a tener muchísima relación con la ciencia.

Este siglo encantado por la historia y por la ciencia dará desde sus pronunciamientos y prácticas una mejor vida, pues ambos conocimientos habían dado pruebas de su eficacia: por una parte, la historia había logrado unificar países, había aglutinado sociedades, había legitimado *status quo* y, sobre todo, daba explicaciones del devenir humano con historias inteligibles o al menos con grado alto de aceptación; y por el otro, la ciencia estaba llenando a las ciudades de industrias y técnicas, y por consiguiente de productos y bienes de servicio. En especial de estos dos saberes, la ciencia se levantaría como el modo más certero de entender a la naturaleza; y si a esto agregamos, también, la consolidación entre ésta y el capitalismo, la ciencia se convertiría, así, en el centro de muchos saberes.

A partir de este empoderamiento científico se construirían historias fuertemente influenciadas por la metodología de la ciencia como las propuestas de Taine, Ranke, etc. Ahora, historia y ciencia se unían en una especie de discurso fortalecido para explicar la vida de los

2

Carbonell (1993:104-125) argumenta que en este siglo se da la aparición y/o especialización de muchas instituciones y academias dedicadas al estudio histórico: *l'école des Chartes*, la academia francesa clásica y filosófica, la academia de inscripciones, inédita y documental, etc. Hubo, en general, una vulgarización histórica: se busca la divulgación de la historia (así la catalogó Theophile Gautier, citado por Carbonell, 1993:109). La producción literaria, también, rezumará historia; reaparecerán obras como los Nibelungos, antiguas poesías alemanas de los hermanos Grimm, el romancero español, Ivanhoe de Walter Scott, entre otras obras emblemáticas. Pero aun más que estas instituciones y escuelas y obras literarias, Carbonell nos dice que fue el influjo de la escuela alemana (Nietzsche pertenece a esta corriente) la que determinará un siglo lleno de historia pues es a través de su método de investigación -recorrir a la fuentes o los documentos- que las ciencias como la historia, la arqueología, la lingüística, etc, se verán enriquecidas.

Otro historiador que considera al siglo XIX como el siglo de la historia es François Dosse (2004:29-34). Para él, esta época representa la profesionalización de su método histórico. La historia adquiriría la libertad del género literario, se sacudirá, despectivamente, sus raíces literarias, olvidará o mejor dicho los historiadores despreciarán los rasgos estéticos primigenios, así, el estudio histórico sacará de su *episteme* los elementos literarios.

3

Marrou, citado por González y González (2004: 25), explica que: “Toda la cultura acabó por depender de sus decisiones. A él le tocaba decir cómo debía leerse la *Iliada*, qué era una nación (fronteras históricas, enemigo hereditario, misión tradicional), él había de dictaminar si Jesús era o no Dios [...] De golpe, el historiador sustituía al filósofo como guía y consejero.

seres humanos y de la naturaleza. Ambas asegurarían el arribo de la verdad y de lo real, claro, desde su trinchera epistémica y ontológica.

Es por eso medular que se contemple la corriente filosófica positivista, para comprender qué es lo que crítica Nietzsche, hacia dónde apuntan sus misiles epistémicos, qué quiere demostrar a través de su *Segunda Intempestiva*; porque este escrito no se circunscribe exclusivamente a la crítica epistémica histórica sino, al ser una visión diferente del siglo XIX, también al papel que está jugando la ciencia en la vida de aquellas sociedades.

Nietzsche, desde nuestra lectura, es uno de los pensadores decimonónicos que más cuestionará a la ciencia. Se enfrenta a un saber que a lo largo de este siglo iba reforzándose cada vez. La robustez de su *corpus* se debe en gran medida a la filosofía positivista que lo fundamenta tanto en la esfera de la epistemológico como en la concepción misma de la vida, en este sentido la ciencia llegó a ser una especie de religión cuyo espectro pareció, y parece en momentos, imparable.

Analizaremos brevemente en esta investigación a la ciencia del siglo XIX y su filosofía, el positivismo, para que:

- 1) Contextualicemos la crítica de Nietzsche hacia este saber;
- 2) Se comprendan los valores epistémicos de la ciencia que Nietzsche cuestionará;
- 3) Se analice la concepción de vida que propone este pensador alemán; y finalmente
- 4) Se considere esta crítica nietzscheana a la ciencia como una herramienta metodológica para analizar el discurso histórico en función de una graduación epistémica; es decir, presentaremos este conjunto de cuestionamientos que hace Nietzsche, para entender a la historia no como una ciencia sino como un conocimiento con una red compleja de elementos epistémicos que le dan robustez a su certidumbre y a su generalización.

La historia como un fardo liviano: los claroscuros de la historia.

En este siglo tan variopinto encontraremos muchos pronunciamientos a favor de la historia, pero también habrá algunas obras de arte⁴ y, en especial, la filosofía nietzscheana que serán reticente a

4

Esa construcción del hombre que suele constantemente presentarnos feroces críticas al *status quo* o la forma en que nos estamos desarrollando, tenía reservado su propia idea de la vida decimonónica. Ejemplos de esta actitud contestaria con la idea del tiempo y de la ciencia son las obras: *Los cuentos de Hoffman* de Offenbach, y *El Fausto* de Goethe. Estas obras nos dan un panorama de lo que en ese época se vivía y a lo que se refería Nietzsche.

las idea hegemónica de la historia. Colocarán, así, en la palestra de la crítica el uso de la historia como el camino a seguir, de interpretar naciones y, de esbozar horizontes hacia dónde debía ir la sociedad decimonónica. Es decir, se mostraban críticas ante la idea de que el mundo podía ser entendido históricamente. A simple vista parecería sencillo la tarea de estudiar “*a través de la metodología científica*” los hechos del tiempo pretérito y de ahí partir hacia la construcción de los discursos, las formas de convivencia y de actitudes ante la vida; esto tenía una lógica plausible: la búsqueda de leyes y la explicación del comportamiento humano, social, etc.

Paradójicamente, en este cenit del estudio histórico se gestará uno de los escritos más importantes para la crítica histórica: la obra de Nietzsche la “*Segunda Intempestiva. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*”; argumentará una crítica a aquellos hombres que viven y piensan en el pasado sin darse cuenta que ese tiempo “*ya fue*”, y no volverá a suceder.

De entrada, para Nietzsche la historia no es una mera acumulación de sucesos dados en el pasado de los cuales el ser humano debería, reproducir, aprender y atesorar, por el contrario, este filósofo alemán sentencia esta pretensión de acumular todo recuerdo. Él cree que esta acción detendría o aprisionaría al hombre en un tiempo que *ya fue*, le inhibirá su creación.⁵ Sin embargo, Nietzsche modulará esta actitud un tanto reacia a la historia cuando sugiere a los hombres que sólo algunos recuerdos son lo que sirven. Desde su perspectiva el uso del pasado, la historia concretamente, debe estar valorada desde la categoría de la utilidad en aras de que el ser humano realice acciones: se lleve a cabo la creación.

La idea nietzscheana nos suena en un primer momento como una crítica más, como de esas que suele presentarse a lo largo de los períodos sobre algunos conceptos. Pero si la situamos en el siglo de la historia (siglo XIX) sobresale su radicalidad, pues cuestionó los preceptos históricos de su época: una historia moralizante, monumental o de bronce que imperaba en gran parte de ese mundo occidental (Dosse, 2004: 146, Janz, 1981: 232 y González, 1980: 65-66).

Nietzsche mata al *homo historicus* y propone su discurso nihilista que está en franca rebeldía contra el saber (Dosse, 2004: 146). Para él todo tiende al caos y lo antiguo debe ser sujeto de un análisis más escrupuloso; no es solamente algo que deba ser adquirido y venerado.

5

Es decir, la historia anticuaria impide la toma de decisiones en favor de lo nuevo, paraliza al hombre de acción, que siendo hombre de acción se tendría que revelar (González, 1980: 59).

Su crítica es tan feroz que sacude fuertemente a la ideología histórica la cual le resulta un síntoma de senilización, un obstáculo para la vida (Koselleck, 2010: 150).

Lo interesante y lo que debemos analizar es que Nietzsche, a pesar de su demoledora tesis sobre la historia, retomará algunos elementos del pasado para avanzar, y para impeler acciones que beneficien al individuo. Se trata, entonces, de que la misma historia sea una herramienta para someter al pasado, que permita la discusión y la acción de todos. De aquí que nos encontraremos de cierta manera con una ambivalencia epistémica sobre el uso de la historia: como necesario pero sólo aquello que nos ayuda a la vida.

A. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El siglo XIX puede ser considerado un punto de inflexión en la historia de la historiografía del mundo occidental, pues en este período se gestarán esas ideas que aún persisten sobre: 1) los conocimientos —y nos referimos en especial a los científicos— que darán explicación de la sociedad y de la naturaleza y 2) la construcción del mundo moderno a través de esta razón teorizada en leyes y maneras de entendernos. No olvidemos que durante estos años se constituyeron muchas naciones. Es decir, este siglo tendrá la peculiaridad de ser un período en cual el ser humano se concebirá como el hacedor de su vida, de su historia, de su cultura y de su relación con su ambiente. No es que no haya habido con anterioridad estos acercamientos a este posicionamiento hegemónico antropocéntrico, simplemente que en este siglo, no solamente encontramos las teorizaciones y las reflexiones sobre el lugar que ocupamos en este mundo, sino que, por una serie de circunstancias, se presenta con mayor fuerza la *praxis* científica; es decir, se consolidaba su poder en casi todos los ámbitos, sean políticos, educativos, artísticos ideológicos y culturales. Es, nos dice Iggers (1998: 18), el triunfo de la cultura: el hombre se levanta victorioso gracias a su *logos*. Bajo este esquema, el ser humano resignificará su idea de un ser acotado: 1) por la naturaleza y 2) por un conocimiento, hasta ese momento, con características que lo hacían ver o considerar como un saber más. Es cierto que este último había ofrecido resultados, pero no eran del todo amplios y lo suficiente para controlar a la misma sociedad y a su entorno.

Si algo caracteriza a este lapso en la historia es que el saber hecho ciencia —la razón teorizada con un pragmatismo exhaustivo— se atesoraría como un forma de arreglar, de explicar,

de comprender y de ver distintos aspectos de la vida que iban desde la singularidad hasta lo macro de una sociedad.

Es muy importante tener presente este nuevo paradigma que nos ofrece el siglo XIX, porque a partir del arribo de la ciencia, como el mejor conocimiento, se agruparán o mejor dicho se dividirán los saberes en dos bloques: por una parte aquellos que se inclinarán por la ciencia, es decir, aquellos que buscaron afanosamente imitar el método científico presentado por la física y, por otra parte, aquellos saberes que no buscaron tal homologación epistemológica.⁶ Wallerstein (2005: 25) los categoriza en dos epistemologías. Lo que se inclinaron por la ciencia tiene una epistemología nomotética⁷ y los que no, tienen una epistemología idiográfica⁸. Ante esta separación⁹ muchos saberes se decidieron por aceptar la idealización de la ciencia como el único saber verdadero y general; y lo aceptaron de una manera ciega, nos atreveríamos a decirlo, porque sólo se buscaba emular el método científico. No hubo una reflexión de si algunos saberes, por su objeto de estudio, no podían adoptar la metodología científica¹⁰. Es decir, se vio sólo el pragmatismo de la ciencia devenida en insumos de rápido acceso, de una homologación, de consolidación de poderes, de beneficios que ya respondían a un imaginario capitalista y, sobre todo, se vio, desde nuestra lectura, como uno conocimiento no excluyente. ¿Qué queremos decir con ello para no entrar en malentendidos? La ciencia se presentó, en este siglo en particular, como un horizonte epistemológico que “cualquiera” podía acceder. No le estaría vedado a los muchos saberes, pero tampoco todos podían usarlo. Sólo bastaba estudiar y adoptar la metodología científica para producir tales ventajas que ofrecía la ciencia. Esto representó un

6

En nuestro caso, la historia, se daba un gran contraste porque, nos dice Huizinga (2005:13), esta última y la física eran totalmente diferentes; se encontraban en polos distintos del pensamiento.

7

Referente a las leyes.

8

Que no buscaban regularidades, no tenían como intención la búsqueda de leyes.

9

Hay una posible explicación de esta división que obedece a una cuestión económica, y que comentaremos en las siguientes líneas.

10

Aclaremos, no se está diciendo que eran menos o carecían de valor, lo decimos en un sentido de crítica epistemológica

fuerte atractivo epistemológico para las clases burguesas en especial, porque si ya bien se estaban consolidando como hegemónicas tanto política como económicamente, agregar un nuevo atributo a esta clase no parecía menor cosa. La ciencia les permitiría además, de los productos, un campo que ya algunos habían explorado y del cual habían obtenido grandes rendimientos, y que implicaba tener un mayor control de la sociedad; pues su influjo no quedaría restringido a los niveles que ya mencionamos del orden de lo económico y de lo político. Es decir, como la ciencia había sido tan bien aceptada su halo de injerencia se expandiría a la vida cotidiana, y con ello las formas de ser y ver el mundo se circunscribían a la visión científica. La ciencia se posiciona como la base del poder económico y social burgués.

En este escenario, la historia no se salvaría de este *desiderátum* científico. Empezaría su acercamiento con la metodología científica, y lograría colocarse o erigirse como un saber científico. Sin embargo, durante esta disertación epistemológica, entre dejar de un lado esa historia llena de elementos culturales que iban desde las leyendas hasta el folklore y la historia que usaba fuentes primarias y que buscaba la objetividad, se dio una dialéctica que colocó a la historia en dos niveles, desde nuestro análisis. Por una parte, la historia se consideró ya una ciencia pero por la otra, la historia, para algunos otros, no se concretizó como un saber científico.¹¹ Nosotros asumiremos estas dos caras de la historia: como ciencia y como una disciplina, para explicar cómo esta ambivalencia ha hecho necesaria, y con urgencia diríamos, una reflexión epistemológica sobre el quehacer histórico.

Ahora bien este cuestionamiento epistémico sigue teniendo vigencia porque si bien se tome como ciencia o no, la historia, desde nuestra mirada, ha elaborado sus discursos en aras de una aceptación académica y en particular de la academia científica (Zermeño, 2010: 11), y esto provoca varios desaciertos en la historiografía:

- 1) Los historiadores creen que al usar la metodología científica obtendrán verdades imbatibles e imperecederas y, sobre todo, el reconocimiento y equivalencia de otros saberes científicos, como si esta nivelación científica fuera el objetivo de la historia: no importa la utilidad de los discursos históricos o el contexto en los que se dan, ni la intencionalidad de ellos en su función social, educativa y política. Muchas veces la historia se ha utilizado como legitimadora y estructurante de *status quo*, consecuetemente

¹¹ Se puede hacer una gran disertación sobre este tema, pero no es el objetivo de esta investigación.

lo que interesa es que se hayan elaborado con estricto apego a la metodología científica, para que inmediatamente se le dé un valor en la sociedad y la comunidad académica;

- 2) La historia parece un campo de estudio en el cual se privilegia más la producción de historiografías que la reflexión de cómo se construyeron sus discursos y,
- 3) La historia para verse cada vez más científica se ha inclinado más por aquellos saberes de corte científico como la antropología, la arqueología, la economía, etc. que de otros conocimientos que invitan a la crítica constructiva de los saberes como la filosofía, la ética, entre otras.

El problema de estos posicionamientos es que la ciencia está cambiando su percepción de ella misma, y al hacerlo su objeto de estudio, sus explicaciones y sus prácticas se ven reconfiguradas. Este giro tiene sin duda su raíz en el año de 1945, cuando el hombre conoció plenamente el potencial destructivo del conocimiento científico: la detonación de las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki sientan un precedente, y llevan a la ciencia a una serie de críticas referentes a su hegemonía y a su asepsia reflexiva sobre sus prácticas. Es posible que no se haya modificado como muchos de sus críticos quisieran, pero su manera en qué construye su saber se ha abierto a un posible diálogo para hacer frente a los nuevos paradigmas de un mundo cada vez más complejo y que le exige un análisis más profundo sobre las implicaciones que tienen sus discursos y sus prácticas. Y si esto está sucediendo en la ciencia, la historia debería de resignificar su pretensión de ser una ciencia como antaño¹², o al menos incorporar herramientas teóricas que le permitan verse como un conocimiento en constante proceso de resignificación. Además, debería atender a esas miradas que le señalan la necesidad de replantear sus objetivos pero, sobre todo, tensar esa falsa idea de mirarse como un conocimiento que ha terminado su formación metodológica por el simple hecho de incorporar gradualmente metodologías científicas: ora la arqueológica, ora la física, ora la economía.¹³

Da la impresión de que el estudio histórico se ha avocado a la producción historiográfica y no a generar campos en los cuales se discuta su conocimiento. No hay, creemos, las suficientes

12

Nos referimos a la ciencia positivista.

13

Dice Pierre Vilar (1999: 39) que hay una inflación de los valores históricos debido al desarrollo de las técnicas históricas.

comunidades dialógicas (teóricas y discursivas) que debatan y examinen las historiografías. Si a esto agregamos que el quehacer histórico está embebido en la indefinición de si vivimos en un mundo moderno o postmoderno, pues nuestras historiografías se presentan como la única manera de hacer historia, como la forma por excelencia de entendernos en la modernidad o la postmodernidad.¹⁴ Pareciera que esta idea de complejidad de nuestra época está relacionada únicamente con historiar cada comunidad, cada hecho del pasado, cada región, cada costumbre, etc. Desde nuestra percepción, la historia y los historiadores quedarían, entonces, rezagados epistemológicamente, porque aparecería como único objetivo, de la contemporaneidad y su necesidad de estudiar su pasado, explicarse a través de un sin número de historias. Y no es que no estemos a favor de esta iniciativa y, sea, además, necesaria la pluralidad como una manera de acercarnos a lo complejo de nuestro mundo, sino que se omiten dos hechos fundamentales en la construcción de los saberes: 1) la preponderancia que se le ha dado a la metodología científica sin contemplar que esta categoría es un valor construido por la sociedad. Al respecto podríamos decir que la ciencia genera, en efecto, explicaciones y predicciones pero siempre de manera gradual y en constante cambio. Es decir, la ciencia no es un conocimiento irrefutable, sino que a lo largo de la historia hemos arropado a este saber con una panoplia de valores que le hacen ver como una verdad absoluta. Y, 2) los saberes científicos deben estar en constante revisión, porque no son sólo estructuras lógicas sino también son sistemas complejos de intereses y con intencionalidades que por lo regular no se explicitan pero que constituyen los derroteros de éstos.

Por todo lo anterior proponemos que el quehacer histórico reflexione desde la perspectiva de la *Segunda Intempestiva* de Nietzsche,: 1) que está inserto en un especie de urdimbre cuyos hilos están constituidos por los valores que históricamente le hemos atribuido a la metodología científica y que se presentan como unívocos e inequívocos; 2) que estos valores se analicen desde una perspectiva que facilite la discusión epistemológica para reconsiderar su pertinencia, en este caso para el estudio histórico; y 3) que la misma historia de la ciencia y de la historia, en especial el período del siglo XIX pueden ayudarnos a comprender cómo fue que la historia optó: a) por la metodología científica y b) su objeto del estudio, el tiempo transcurrido e irrepetible,

14

Creemos que la teoría crítica nos puede ayudar, porque solicita que las metodologías y las teorías se establezcan de manera dialógica en dos grandes bloques: 1) que se transmita en dos direcciones: de lo específico o lo general o a la inversa, de lo extraño a lo propio o de éste a lo extraño, y 2) si es necesario que se demuestre otro camino para entendernos en esta época (Pappi, 2004: 297).

entró a una categoría de revaloración en el presente debido a que el pasado puede ser considerado como útil o como dañino para los seres humanos.

Estamos convencidos de que la *Segunda Intempestiva* de Nietzsche nos permitirá una mejor comprensión de este fenómeno epistémico, porque este autor preconiza el uso hegemónico de la ciencia, la ambivalencia del pasado y la utilidad que de esta última emana. No es casualidad que en este escrito decimonónico Nietzsche critique y desmonte los valores que se estaban consolidando sobre los conocimientos, y en exclusiva sobre el científico e histórico, lo que él hizo fue asestar un golpe analítico a la historia y a la ciencia, y de una manera futurista evidencia el arribo de la metodología científica a otros saberes, y las peculiaridades del saber histórico como un estudio que debería siempre ser analizado desde una reflexión profunda en razón directa del presente.

La *Segunda intempestiva* es un campo fértil de cuestionamientos que nos sirven para detener a la historia en su camino de convertirse en una *historia científica* en el entendido de un saber absoluto y sin diálogo como se pretende concebir a la ciencia en estas sociedad. Este escrito de Nietzsche nos permite asestar un golpe a la historia, pero no como una crítica estéril y demoledora, sino como un golpe que apunta a mostrar que esos valores que le envistieron cierta fortaleza, al recogerlos y analizarlos después de analizarlos y tamizarlos, vemos que no son más que construcciones equívocas y dependientes de contextos y, sobre todo, podemos ver que estos valores necesitan estar en constante revaloración para que no se conviertan en atrincheramientos dogmáticos.

B. OBJETIVOS

Objetivo general:

- 1) Analizar la *Segunda Intempestiva*. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida de Nietzsche, para argumentar el uso del pasado de manera crítica y dialogante en la historiografía actual.

Objetivos secundarios:

- 1) Caracterizar los términos de ciencia, progreso e historicismo en el siglo XIX.
- 2) Describir el desarrollo e importancia del positivismo en el siglo XIX, para explicar su influencia en la historia.
- 3) Dar algunos ejemplos de la historia positivista en el siglo XIX.
- 4) Explicar el contexto personal y social de Nietzsche para acercarnos a una posible explicación de la *Segunda Intempestiva*.
- 5) Introducir algunos conceptos básicos como: nihilismo, vida, verdad, voluntad de poder, etc. de la filosofía de Nietzsche para tener una mejor comprensión de su *Segunda Intempestiva*.
- 6) Presentar algunas reflexiones de la *Segunda Intempestiva* para esbozar un historiografía contemporánea.

CAPÍTULO I.

Historia y positivismo

I.A. La historia: ¿una ciencia sin verdad?

El siglo XIX, siglo al que pertenece Nietzsche y del cual nos hablará contestatariamente, es un periodo que se caracteriza, entre otras cosas, por dos prácticas que se posicionaban como los grandes saberes, nos referimos a la historia y la ciencia. Ambas llevarían a las sociedades de ese siglo a una concepción de vida positivista e histórica¹⁵. A decir de Guizot (retomado por Charbonell, 1981: 104) se hablaba de las cien maneras de escribir la historia, pero en especial una historia que comenzará a perseguirse y gustar mucho por los historiadores será la historia científica. Este saber histórico científico obedecía ya a la filosofía positivista como su derrotero. La historia al querer ser científica se vio dirigida inexorablemente por un camino en el cual sólo quería ver cosas estables, absolutas, naturales y con una recurrencia o constancia. Según Kahler (2004: 35), esto es lo que le da su categoría científicista. De ahí es fácil, entonces, entender como el discurso histórico del siglo XIX abreva pronunciamientos trascendentales.

A este tipo de historia Nietzsche le escribirá varias líneas para cuestionarla. Lo interesante y lo complicado de este cuestionamiento es que al criticar la historia positivista, Nietzsche nos conduce a varias preguntas significativas para nuestro estudio, porque las respuestas dan la impresión de abrir otros campos de análisis y varios temas a considerar. En pocas palabras, Nietzsche no sólo está juzgando a la historia, sino a la ciencia y al uso de su metodología a otros saberes. De estos últimos conceptos surgen las siguientes preguntas: ¿qué es el historicismo? Pues para Nietzsche uno de los problemas de la humanidad es la relación que existe entre la cantidad de conocimiento que se estaba acumulando y el valor que se le otorgaba a la historia (Safranski, 2002 : 124). ¿cuáles son las características que hicieron de la ciencia el conocimiento dominante, o qué ventajas epistemológicas ofrecía (mostraba) a los saberes? ¿por qué en especial la historia buscaba afanosamente imitar la metodología científica? ¿qué papel jugó la idea de progreso para la argumentación histórica y científica? ¿Nietzsche ya consideraba los escritos

15

El historicismo será una forma de verse y de ver al mundo.

históricos del siglo XIX como científicos, y, si es así, a quién está criticando en especial, a la ciencia, a la historia o ambas? ¿cuál es el concepto de vida que tenían los positivista de los seres humanos y qué propone Nietzsche al respecto?

Las posibles respuestas a estas preguntas, como expresamos líneas arriba, nos llevarían a temas diversos y extensas disertaciones que, al final, superarían la intencionalidad de este trabajo, por lo cual trataremos de responder estos cuestionamientos sólo con el objetivo de entrelazar la crítica de Nietzsche a la ciencia y a la historia en particular.

Lo primero que haremos es dar algunos conceptos acerca del historicismo para que enseguida abordemos algunas de las características de la filosofía positivista —su relación con la idea de progreso— y así explicar del cómo la ciencia devino durante el siglo XIX: un saber hegemónico, deseado por muchos e imitado por muchas disciplinas. Estamos convencidos de que el positivismo fue el sustento filosófico decisivo para que la ciencia se convirtiera en ese gran conocimiento y cómo a partir de este positivismo los demás conocimientos buscaron emular su metodología.

I.B. El historicismo y los dilemas de la historia.

Schnädelbach (1991: 47) explica que la conciencia del siglo XIX se separó del idealismo — corriente filosófica basada en el espíritu absoluto (Safranski, 2002 : 114)— al apelar a su sentido opuesto de lo que representaba, es decir, los pronunciamientos filosóficos debían ser diferentes de los de Hegel. Nietzsche comenta al respecto de estos absolutos que: “Para Hegel, la cima y punto final del proceso del mundo hallan su culminación en su propia existencia berlinesa. En realidad, Hegel debería haber dicho también que todo lo que viniese después de él habría de ser considerado [...] como algo prescindible” (Nietzsche, 2006: VIII, 114).

Este giro hacia la concepción histórica, en lucha contra lo imperecedero, se dará también en la redirección que tomaría el gobierno alemán: Federico Guillermo IV en 1840 se alejará de los hegelianos y buscará ahora la propuesta de Schelling (Schnälbach, 1991: 48).

Para Nietzsche, explica Safranski (2002 : 123), el historicismo era una consecuencia de la cultura socrática-alejandrina que se había utilizado durante la fundación del Imperio; este apego y uso del discurso histórico permitiría a los alemanes congratularse de un pasado glorioso:

Pero imaginemos que estos retoños tardíos y anticuarios de repente truequen su dolorosa e irónica modestia contra la impudicia: imaginémoslos proclamando con voz ensordecedora: nuestra especie ha

llegado a su apogeo, Tal concepción ha acostumbrado a los alemanes a hablar del “proceso del mundo” y a justificar su propia época como la consecuencia ineludible del mismo (Nietzsche, 2006: VIII, 114).

Ello, también, llevaría a la imitación: el espacio arquitectónico de esa Alemania se embellecía con las copias de los castillos medievales, palacios ducales, columnas griegas. El mismo Wagner, por ejemplo, llevaba a la ópera lo grandioso del pasado germánico.

En este nuevo escenario lleno de historias; la ciencia se convertiría en la primera fuerza cultural y, concomitantemente, la historia se convertiría en un conocimiento privilegiado. Nace, así, esta posición llamada historicismo.¹⁶ En este pensamiento encontraremos las siguientes características:

1. Todo fenómeno cultural, social o político es histórico y *no puede ser comprendido sino por y en su historicidad*.
2. Existen dos diferencias fundamentales entre los hechos naturales y los hechos históricos, y, en consecuencia, entre las ciencias que los estudian.
3. No solamente el *objeto* de la investigación está inmerso en el flujo de la historia, sino también el *sujeto*, el propio investigador con su perspectiva, su método y su *punto de vista* (Löwy, 2001: 51).

Ésto permitió interpretar al ser humano como un ente opuesto a la filosofía racionalista; se descarta con ello el modelo suprahistórico que garantizaba *a priori* la racionalidad (Schnädelbach, 1991: 53). Es decir, la historia, en ese momento, se consideró jerárquicamente superior la filosofía (Brobjer, 2008: 52).

I.C. El siglo XIX encuadrado en el positivismo.

El positivismo fue para el siglo XIX una corriente compleja de pensamiento que prácticamente dominó gran parte de la cultura europea desde sus manifestaciones filosóficas, políticas, pedagógicas, historiográficas hasta las literarias (Reale y Antiseri, 2005: 271). Lo primero que debemos considerar de esta corriente filosófica es su concepción de positividad, la cual

16

Para Schnädelbach (1991: 50) existieron tres tipos de historicismo: el relacionado con el positivismo, el que está interpretado como relativismo y el que apela a la historicidad opuesta al naturalismo.

representa el último estadio teórico¹⁷ por el cual ser humano desarrolla sus conocimientos. Este estadio último —establece una idea de progreso— el positivo¹⁸ tiene un par de elementos fundamentales para el siglo XIX: por una parte, la razón y por la otra, el ser humano. Ambas, *per se*, juegan un papel preponderante en la construcción del mundo positivista decimonónico, pues implicaron: 1) la era del conocimiento científico; y 2) el ascenso del hombre como el demiurgo de todo lo que lo rodea.¹⁹

Ahora bien, el estadio positivista se caracteriza por:

1. la renuncia a toda investigación absoluta (entendida esta como la búsqueda de la regularidad, de la verdad, de lo que está *ya* hecho o determinado y sólo bastaría dilucidarlo).
2. la observación adecuada como la única forma de acceder a la verdad y,
3. la necesidad (es una regla fundamental) de reducir a un enunciado un hecho ya sea particular o general. Si esto no se logra el hecho es considerado ininteligible e irreal (Comte, 2007: 28).

Y, finalmente, agregaríamos un elemento que no lo colocamos en las características generales, pero se debe contemplar porque a partir de éste el positivismo se consolida como ese saber privilegiado, nos referimos a la acción subsecuente a la observación que es la experimentación: primero se observa, después se formula una hipótesis y luego se experimenta. Esto se desprende de la tercera característica: la leyes deben ser comprobadas. No obstante, queríamos expresarlo más claramente porque esto último nos facilita comprender la asociación que existe entre el positivismo y el empirismo.

17

Comte (2007: 17) escribió que hay tres estados por las cuales pasan todas nuestras especulaciones: teológico, metafísico y positivo.

18

Este vocablo tiene varias acepciones, como lo sostiene Comte (2007: 57) : 1) lo real, 2) lo útil, 3) lo que tiene certeza, 4) lo preciso y 5) lo positivo en el sentido contrario a lo negativo que para la filosofía moderna implica lo que deja organizar.

19

El abandono de la teoría del conocimiento por una teoría científica (epistemología) en la cual el sujeto se convierte en el eje-motor de la construcción del conocimiento establecería, así, una relación de identidad bajo la relación sujeto-objeto.

Nietzsche hará hincapié sobre este punto, y lo considerará como un asunto o una cuestión antropológica. Algunos le han llamado una reducción antropológica (Buber, 2012 : 59).

La investigación positiva buscaba la elaboración de leyes. Comte lo explicó de la siguiente manera:

En una palabra, la revolución fundamental que caracteriza a la virilidad de nuestra inteligencia consiste esencialmente en sustituir en todo, a la inaccesible determinación de las causas [...] la mera investigación de las leyes²⁰, es decir, de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados [...] las diversas conexiones naturales aptas para su cumplimiento, sin penetrar nunca al misterio de su producción”. (Comte, 2007: 28)

En este sentido el positivismo²¹ para el siglo XIX significó la búsqueda incasable de las leyes que regían su mundo tanto en las esferas de lo natural (los fenómenos y hechos que se suscitan en el ámbito de la naturaleza) como de lo humano (dígase sociedades o la misma individualidad). De esta manera, las investigaciones estuvieron encaminadas exclusivamente al descubrimiento de esas conexiones que permitirían entender al fenómeno natural o humano en términos de leyes. Comte explicaba que así se construye la verdadera ciencia; no hay otra manera de accederla.

Esta ciencia constituida básicamente de leyes nos conducirá, nos dice Comte (2007: 32), a la predicción de los fenómenos, que será al final el fiel de la balanza o la forma, podríamos decirlo, en que se constata la invariabilidad de las leyes.

Es crucial remarcar que estas leyes son producto de dos exigencias: el orden y el progreso. Si éstas dos no prevalecen en la sociedad no se podrá concretar la tan ansiada positividad; porque el orden y progreso propiciarán la regularidad de las acciones y, sobre todo, la estabilidad para hacer y para avanzar (Comte, 2007: 35).

En un primer corte resumiremos lo escrito antes para que, posteriormente, partamos hacia las implicaciones que tuvo el positivismo en la historia. La filosofía positivista significó para el siglo XIX varias cosas: 1) la idea de orden y progreso como *conditio sine qua non* para que se diera la positividad. Porque son estos dos estadios los que generarían: a) la inteligibilidad del mundo y b) la explicación del porqué de los proceso. Para el positivismo había un fin (una

20

Las cursivas son del texto que se usó como referencia.

21

El giro que se da (el surgimiento de la epistemología) es tan importante que el siglo XIX se equipara a las revoluciones científicas del siglo XVI (Rolando García, 2000: 14-15).

explicación teleológica) sobre los fenómenos naturales y sociales; 2) la idea de que la ciencia era la única manera de llegar a la verdad y/o lo real; 3) si se analizaban a través de la metodología positivista los fenómenos sociales y los hechos de la naturaleza se podían construir leyes; 4) el uso de éstas facultaba al ser humano a la predicción, que es en sí lo que se buscaba porque, entonces, se estiman como universales y verdaderas; 5) esta comprobación nos arroja a la obligación del uso del método positivista (científico) para dominar, construir discursos, pronunciarse, comprender, explicar y justificar a la naturaleza y a la sociedad; y 6) la positividad en la vida y en los saberes se da sólo con el orden y progreso. Y un último punto que puede ser controvertido en el escrito comteano. Sin embargo, nosotros creemos que es importante tenerlo presente para matizar la idea positivista comteana. Comte buscaba una historia sintética, comenta Krag (2007: 22), en la cual se relacionaran la ciencia y otra partes de la vida social y cultural. De aquí que concluyamos que para la construcción de la ciencia, Comte aducía el uso de la historia como una manera de acercarnos a este saber.

I.D. De la idea del progreso en el siglo XIX.

Dentro de la historiografía uno de los momentos más decisivos fue la idea de progreso como eje motor de ésta. Si bien es cierto que la concepción de progreso tiene muchos antecedentes, es en este siglo²² cuando encontramos más énfasis en esta manera de entender al ser humano, a la sociedad y a la naturaleza. En este lapso el hombre nuevamente trataría de despojarse de esa Providencia que marcaba el camino de la humanidad —sin que esto quiera decir que se escindiría por completo²³ de la idea de Dios—: se secularizará el progreso y se denominará, ahora, bajo el nombre de proceso histórico (Nisbet, 1998: 246-247). Zermeño (2010: 35) comenta que el progreso sustituyó la idea escatológica cristiana a la historia, entendida ésta como un proceso progresivo.

El orden y progreso se establecerían como el estandarte del positivismo, e iba marcando el derrotero de la humanidad:

22

Para Nisbet (1998: 243) la idea de progreso alcanzó su más alto nivel entre 1750 y 1900.

23

Existieron pensadores como Lessing y Herder que, con todo y su idea razonada del progreso, seguirán creyendo en la idea de Dios (Nisbet, 1998: 244).

La idea de progreso, las ideas de libertad, igualdad y soberanía popular dejaron de ser anhelo, para convertirse en objetivos que los hombres querían lograr aquí en la tierra. Es más estos objetivos acabarán apareciendo como necesarios e históricamente inevitables. Turgot, Condorcet, Saint-Simon, Comte, Hegel, Marx y Spencer, [...], mostraron que toda historia podía ser interpretada como un lento, gradual ascenso [...] del hombre hacia cierto fin (Nisbet, 1998: 243).

La idea de progreso viene a ser, desde nuestra lectura, un concepto generado a partir de la postura de Santo Tomás de Aquino, pues en su interpretación que hace de la historia el ser humano es el hacedor de las historias; es su libertad y sus acciones las que pesan, y no sólo para el mundo espiritual sino para el terrenal. La historia profana nos muestra el progreso del ser humano (Barroso, Martínez, Montoya y Velázquez, 1995: 13). Para Campillo (1995: 18) esta idea no es sino el triunfo de la condición natural del sujeto.

Ahora bien, una vez que el hombre es visto como quien aquel que piensa y ejecuta acciones en el mundo, es este mismo ser quien buscará evaluarlas. De aquí que se conforme la idea de progreso. El progreso es ante todo una valoración de acontecimientos y de esta manera el progreso tiene una doble función: es descriptiva y valorativa (Ronbeck, 2004 :59), así como teleológica.

La idea de progreso modulará al sujeto moderno²⁴ y lo coaccionará a un objetivo único que servirá de modelo y patrón a seguir (Campillo, 1995: 19)

El progreso también representa el triunfo de la racionalidad —con práctica de libertad plena— y con ello la naturaleza del ser humano sobresale por encima de toda explicación que no sea naturalista. Es, entonces, como lo explica Campillo (1995: 22) de la universalidad sobre la particularidad.

El progreso permitió establecer escalas entre las naciones y cultural y, sobre todo, correlacionó al ser humano con la historia: la idea de progreso contempla al sujeto como una agente decisivo en el tiempo: sus acciones son las que valen, pero a su vez el progreso permitió entender al ser como un sujeto en el tiempo.

Mencionamos líneas arriba que la idea de progreso no era nueva para el siglo XIX, pues ya antes había habido historiografías con una concepción del progreso. Sin embargo, en este

24

Brobjer (2008: 53) comenta que para Nietzsche la idea de progreso no es más que una idea moderna y por lo tanto falsa, como todo lo que pretende ser moderno.

siglo y para más precisión en la segunda mitad de este período, la idea de progreso se entenderá como sinónimo de evolución.²⁵ Y es que en esta nueva forma de concebir al progreso se rezuma una fuerte influencia darwinista (Nisbet, 1998: 247). Es decir, el progreso será visto y entendido como un proceso evolutivo que llevaría a la humanidad a algo potencialmente mejor. De aquí que la filosofía de la historia como la de Hegel (Campillo, 1995: 29) llegará a comprender a la historia europea como la reconciliación del sujeto y el Estado; por consiguiente esta historia de la Europa del siglo XIX era vista como la manera de explicar el surgimiento del Estado-Nación y de la libertad política.

La idea de progreso no era solamente una forma de pensar y entender el pensamiento occidental, también había maneras que podían comprenderse como *manifestaciones* o ejemplos del progreso. Es decir, el progreso no quedó solamente en un terreno teórico, sino que hubo una asociación con las prácticas y acciones de la ciencia y su concreción en la sociedad cotidiana. La industrialización de los países quedó entendida como el mejor ejemplo del progreso. La Alemania de Nietzsche se modernizaba a través de esta idea progresista (Benz, 2002 : 18 y Marks, 2007: 196).

I.E. Hacia las implicaciones que tuvo el positivismo en la historia y la historiografía.

En el siglo XIX, nos dice W.H. Walsh (2003: 13-14), se consideraba al pensamiento histórico como una forma del pensamiento científico; por consiguiente la historia debería poseer leyes históricas que se comportan como leyes naturales. La *episteme* histórica se vio modificada, entonces, en varios grados por la corriente positivista lo cual significó entre otras cosas cambios de direcciones en sus quehaceres históricos y en su metodología. Hay una controversia al respecto, porque Cassirer (1998: 296-299) escribe que la propuesta de Comte no se basaba en la imitación metodológica de los otros saberes a la metodología experimental de las ciencias naturales. Sostiene que esto implicaría una contradicción en el pensamiento comteano, pues si uno analiza la línea evolutiva propuesta por Comte, las ciencias como la física, la química y la biología están en un nivel jerárquico inferior, es decir, no podría la sociología (la ciencia que agruparía y que daría razón de nuestra especie en su pasado, en su presente y atisbaría un futuro

²⁵

Por ejemplo en el siglo XVIII el progreso estaba asociado a la historia natural, historia conjetural e historia hipotética (Nisbet, 1998 : 247).

acorde a las leyes naturales) retrotraerse a ciencias anteriores. Lo que nos dice Cassirer es que Comte argumentaba era que tuviésemos siempre presente el pensamiento histórico. Pues es a partir de éste que se gestan los conocimientos: “[...] es el pináculo que necesariamente tiene que rematar el edificio del saber positivo y sin el cual éste quedaría incompleto y no podría ser tampoco suficientemente comprendido en sus otras partes.” (Cassirer, 1998: 298).

Esta metodología encaminaría a la historia a adquirir un valor dentro de los demás saberes, como una ciencia positiva. Sin embargo, no queremos decir en cualquier caso que todas las historiografías, ya sean fuertemente influenciadas por el positivismo o en menor grado, hayan adoptado en su totalidad las implicaciones que a continuación describiremos. Lo que intentaremos es dar un panorama de lo que representó el arribo de la metodología positivista a la historiografía decimonónica:

a) La historia era, entonces, una realidad objetiva que constituía el objeto inalterable de los intereses del historiador (Krag, 2007: 61).

b) La tarea del historiador era sólo reconstruir el pasado tal como fue en la realidad, es decir, su trabajo debería ser únicamente la descripción verídica del curso de los acontecimientos del pasado. No era tarea suya la de interpretar los sucesos del pasado ni mucho menos sacar conclusiones sobre el presente (Krag, 2007: 61).

c) Se confundiría lo estético con lo verdadero. Hay cierto resquemor por su pasado literario. Ya no se entendería a la historia como un ejercicio literario. El historiador que pretendía ser positivista debería dejar esa literatura histórica²⁶ que implicaba, como la ha escrito Vilar (1999: 30), un galimatías peligroso, porque bajo esta categoría un trabajo histórico tendría más valor por sus formas estilísticas de escribir (invención, retórica, rima, etc.) que un escrito histórico cuyo aparato crítico fuese lo importante. Es cierto el positivismo no fue la única respuesta al historia literaria. Hacia los siglos XV y XVI se había acentuado la separación entre la historia y la literatura, pues el estudio histórico se había robustecido con conocimientos auxiliares como la arqueología, la numismática, etc. (Dosse, 2004: 29-31). Sin embargo, la situación era diferente con el positivismo, debido a que su impacto iba a ser tal que produciría un giro epistémico (los saberes sólo valían si utilizaban la metodología de la ciencia), ontológico (porque la vida era

26

Se entiende la literatura histórica como un tipo de historia en la cual se cuidaba más el estilo de escribir que lo que representaba en términos historiográficos.

vista desde la concepción del progreso) y axiológico (porque lo bueno es aquello que tiene positividad).

d) Una homologación epistemológica con sus pares con la finalidad de explicar al mundo natural como a la sociedad. Se buscaba que la historia fuese objetiva para que posteriormente el físico social generará las leyes. De esta manera tendríamos que tanto las ciencias como la física, la química o la física social ²⁷y la historia iban a tener el mismo método. Serres (2005: 11) explica que sólo las disciplinas positivas permitirían observar, conocer y hacer leyes sobre nuestra realidad. La historiografía al ser parte de este grupo podría, entonces, entenderse como un saber capaz de producir certeza y generalidades.

e) El uso de la observación²⁸ adecuada como método para construir conocimientos positivos. Para el positivismo no importaba si el conocimiento era adquirido ya sea de la experimentación o del razonamiento, lo significativo era sí había partido de las leyes observables²⁹(Schnädelbach, 1991: 59). Es decir, lo que debían hacer los historiadores era buscar y observar adecuadamente, la lógica de los hechos para construir una concatenación y así llegar al estado positivo del conocimiento. Desde nuestro análisis, creemos que esto representó un gran atractivo metodológico³⁰ para los historiadores, pues ellos sabían que no podían valerse de la experimentación como tal para obtener sus resultados. Y es que mientras la experimentación y la comprobación se daban visiblemente en las ciencias experimentales (ellos podía hacer experimentos para ratificar o rectificar las leyes generales) los historiadores no podía recurrir a este modo de comprobación o de experimentación.

f) La historia sería entendida, al utilizar la filosofía positiva, como una secuencia de hechos o fenómenos generalizados por la facultad ordenatoria —potencialmente inteligibles— que

27

Estudio que tenía como objetivo generar las leyes sociales.

28

Para los positivistas la observación adecuada es sumamente importante ya que de ésta se genera un estado lógico (Comte, 2007: 28).

29

Comte (2007: 28) explicaba que lo importante era la conformidad directa o indirecta con los fenómenos observados.

30

“En este sentido no debemos buscar unidad que la del método positivo considerado en su totalidad, sin pretender una verdadera unidad científica, aspirando solo a la homogeneidad y a la convergencia de las diferentes doctrinas” (Comte, 2007: 40).

conformarían la realidad. Pues estos hechos son producto, nos explica Serres (2005: 11), de la abstracción que hacemos de la naturaleza. Consecuentemente, la historia fue considerada como una suma organizada de hechos simples y particulares, los cuales pueden ser descubiertos e hilados mediante el estudio de los documentos del pasado; basta sólo usar un método que sea crítico con las fuentes (Krag, 2007: 62).

g) El uso de la inducción como una de las herramientas que le permitirían al historiador llegar a la verdad y a la objetividad. Porque la inducción, como lo explica Cassirer (1998: 300), permitía secuencialmente después de la observación llegar a la causa de las leyes y con ello el estado positivo en el sentido de certeza.

h) El positivismo apostaba por considerar los conocimientos reales como parte de los fenómenos no sólo individuales, sino completamente sociales: “son el resultado de la evolución colectiva y continua generada por una conexión de fases” (Comte, 2007: 30).

Finalmente, un ejemplo que nos permitirá acercarnos un poco más a esta concepción positivista en la historiografía son los estudios históricos de Taine. En su historiografía encontraremos varios elementos significativos e interesantes para darnos una idea de cómo se estaba incorporando esta corriente. En primera tenemos una búsqueda incansable de pasos —el método científico—, para obtener una explicación verídica. Es decir, Taine, nos dice Cassirer (1998: 301), tenía como principal objetivo de sus investigaciones llegar a las causas. Y aquí surge algo muy interesante en su historiografía. Cuando Taine habla de hacer historiografía piensa que ésta se debe llevar por la siguiente consideración:

Son tres los “fundamentos” generales cuya acción, según Taine, puede ser demostrada constantemente y que ofrece, en conjunto, una explicación satisfactoria de toda existencia y de todo desarrollo particulares: la raza, el medio y el momento. El historiador habrá hecho bastante y estará cumplida su misión científica cuando haya logrado demostrar en cuantos fenómenos estudie la acción de estos tres estado factores fundamentales. (Cassirer, 1998: 301)

Esto quiere decir que para que se dé la comprensión de la historia necesitamos apoyarnos de ciertas causas. Lo interesante de esta postura es que estas causas forman parte de la naturaleza, es decir, con Taine logramos ver esta especie de determinismo natural. Sin embargo, no se dará en el siglo XIX el gran debate de si la naturaleza está determinando la cultura y con ello la historia o es la humanidad quien modifica la naturaleza. Lo importante para nuestro

estudio es que el positivismo de alguna manera moldeaba los saberes para que tuvieran un valor epistémico: Taine lo expresa así en su *filosofía del arte*³¹:

El método moderno que yo sigo y que comienza ahora a penetrar en todas las ciencias naturales, consiste en considerar las obras humanas. [...] Las ciencias morales tienen que proceder del mismo modo que la botánica, que estudia con el mismo interés el naranjo y el laurel, el pino y la haya. No son otra cosa que una especie de botánica aplicada, sólo que, en lugar de tratar con plantas, tiene que tratar con las obras de los hombres. Este es el movimiento general con el cual se van aproximando en la actualidad las ciencias morales y las ciencias naturales y por el que las primeras alcanzarán la misma certeza y realizarán el mismo progreso que las segundas. (citado por Cassirer, 1993: 282-283)

El segundo aspecto de su historiografía positivista es la consideración de cierta asepsia metodológica de los historiadores. Aduce que el historiador no debe analizar si hay virtud o vicio en los fenómenos sociales:

Existen causas que explican la ambición, la valentía, la veracidad, lo mismo que las hay para explicar la digestión, el movimiento muscular, el calor animal. Busquemos, pues los datos simples de las cualidades morales, exactamente lo mismo que buscamos los de las cualidades físicas. Hay una serie de grandes causas generales, y la estructura general de las cosas y los grandes rasgos de los acontecimientos son obra suya. (Taine, citado por Cassirer, 1998: 302).

Como podemos ver la tentación que ofrecía el positivismo era bastante entendible: a diferencia de las ciencias que desde el Renacimiento se venían consolidando como conocimientos hegemónicos por su capacidad de predicción —tenían, también, una supuesta objetividad— la historia no podía hacer frente a estas características. El positivismo de Comte daba los implementos para que la predicción, esencialmente, que es según Vermeaux (1989: 365) la característica fundamental de la filosofía positivista, se incorporara a los otros saberes, pues la positividad debe dirigida en beneficio de la humanidad, debe ayudarla a preparar el futuro, a planear.

Pues el arte no será ya entonces tan sólo geométrico, mecánico o químico, sino también y sobre todo político y moral, ya que la principal acción

31

Tomado del libro de Zermeño (2010: 25) *La cultura moderna de la historia una aproximación teórica e historiográfica*. México : El Colegio de México.

ejercida por la Humanidad debe constituir, en todos los aspectos, en el mejoramiento continuo de su propia naturaleza, individual o colectiva, entre los límites que indica, como en todos los demás casos, el conjunto de las leyes reales. (Comte, 2007: 45)

Esta capacidad, entonces, habría de socavar las diferencias entre los saberes: la filosofía positiva les uniría a través de un método que posiblemente le aseguraría cierta predicción. Consecuentemente, este positivismo permitiría incorporar las otras maneras de ver al mundo en un método que aseguraría la mejora de nuestra especie.

CAPÍTULO II.

Nietzsche y su *Segunda intempestiva*

II.A. Hacia una aproximación de algunos conceptos de Nietzsche: vida, cristianismo, historia, ciencia, voluntad de poder³² y el nihilismo³³.

Es importante antes de adentrarnos en la feroz crítica que hace Nietzsche a la historiografía positivista hacer una pausa algo extensa para describir algunos de los conceptos que este autor manejará explícita o tácitamente —se tiene el caso, por ejemplo, del concepto de lo dionisiaco y lo apolíneo— a lo largo de su *Segunda intempestiva*, pues éstos constituirán en gran medida los argumentos para su análisis.

Sin embargo, es importante resaltar que en las siguientes líneas encontraremos un nutrido análisis de los comentaristas de Nietzsche. Esto se debe a dos situaciones: primero, porque algunos conceptos no se encuentran desarrollados completamente en su *Segunda Intempestiva*. Éstos serían tratados en posteriores libros. Segundo, porque algunos de los conceptos fueron analizados en libros anteriores a la *Segunda Intempestiva*. De aquí la necesidad de recurrir a los comentaristas. Ahora bien, creemos que es muy importante considerar estas explicaciones (comentarios), porque ellas nos permitirán comprender dos cuestiones generales: 1) la idea de Nietzsche sobre la historia en esta *Segunda Intempestiva* y 2) la idea que se *está perfilando* del ser humano y el tiempo transcurrido.

Además, estos conceptos tratarán de responder a las siguientes preguntas: ¿qué papel juega la cultura griega para la construcción de su discurso sobre la historiografía? Porque Nietzsche en varias ocasiones increpa el quedarse aterido al pasado; sin embargo, él hizo grandes estudios sobre esa época y, se pensaría que él está idolatrando el pasado. ¿qué está él entendiendo por verdad y ciencia? ¿por qué es tan importante el uso de la voluntad de poder? ¿cuál es el papel

32

En especial estos conceptos no son desarrollados en la *Segunda Intempestiva* pero son ideas que ayudan a entender hacia donde iba la propuesta nietzscheana sobre la historia y el tiempo.

33

Idem.

del nihilismo para esa época? Y, finalmente, ¿cómo concibe a la historia que se está llevando en su tiempo?

Empecemos con la idea general que tenía Nietzsche sobre la importancia de la cultura griega, y el valor que tendría para la sociedad contemporánea. Para este pensador alemán la grandeza y la necesidad de estudiar a esta cultura (estudiar cierto pasado) yace en que los griegos supieron y lograron asimilar distintas culturas (Orsucci, 2008: 23).

Gran parte de las respuestas que dará Nietzsche tienen que ver con la concepción que tuvo del mundo griego. Un mundo que no quedó sólo en la idolatría, sino que fue llevado, desde nuestra interpretación, a un *praxis*. Para Nietzsche el análisis crítico de la cultura clásica nos permite: 1) destacar el error de la concepción platónica en la cual el ser humano opta por un mundo eterno y perfecto (apolíneo): un mundo permanente, diríamos; y que se distingue porque no existe la muerte ni el dolor (Corcuera de Mancera, 2002 : 95). Platón significa para Nietzsche una posición sistemáticamente interconectada, abstracta y que se justifica absolutamente (Geuss, 2008: 35).

Y, 2) darse cuenta que la mejor manera para entender al mundo es la concepción presocrática de Heráclito; de esta manera tendremos la noción de que existe una relación entre el sujeto y objeto: se preconiza la concepción de la subjetividad (Corcuera de la Mancera, 2002 : 88).

Es bajo estas consideraciones que Nietzsche presenta su filosofía crítica hacia los valores; Deleuze (2000: 8) que se sustenta en las siguientes directrices:

- I. referir cualquier cosa y
- II. buscar el origen de cualquiera cosa.

Es decir, el recelo de Nietzsche es contra la idea de fundamentación. De aquí que lleguemos a una importante conclusión, su objetivo es, como él lo decía, martillar esa idea, es hacer filosofía a martillazo.³⁴ Es determinante hacer esto, porque tal fundamentación de los valores ha hecho la ilusión de: 1) un mundo que puede ser cognitivamente accesible para nosotros; 2) si se conoce el mundo correctamente tendrá sentido moral (habrá una especie de

34

Nietzsche estaba convencido de que sus predecesores filósofos y encargados de las ciencias naturales sólo habían cambiado meramente en apariencia el paradigma estoico. No había hecho invertido los valores (Dries, 2008: 4). En este sentido la filosofía a martillazos debería ser entendida como aquella que critica que hace a no cualquier cosa, sino aquello que respiramos en el presente y nos hace importante.

normatividad que no solamente regulara sino que justificará las cosas, y por la tanto sus realización no caerá en un supuesta imposición) para nosotros; 3) que el sentido de moralidad nos permitirá una orientación; 4) el mundo está configurado de tal modo que nosotros tendemos a acumular conocimientos y a usar nuestra razón constantemente (Geuss, 2008: 39)

Ahora bien, no nos perdamos y creamos que Nietzsche está en contra de todo. Lo que debemos tener presente es que él no está en contra del valor de verdad, por ejemplo, de la ciencia, sino de los *valores* contruidos a partir de verdades (Safranski, 2013: 220). Es decir, lo que merece una fuerte llamada de atención es el uso que ha tenido este conjunto de ideales que forman, por cierto, parte de realidad de los seres humanos. Y es que no nos percatamos de ellos, porque ya están muy interiorizados para percibirlos y, sobre todo, para cuestionarlos. Por eso es necesario hacer un breve recorrido histórico y filosófico para desmontarlos de la hegemonía en la que los hemos colocado. Para lograr esto, Nietzsche sugiere usar a la historia como una herramienta analítica de los valores que se fueron agrupando alrededor de la ciencia, porque son éstos los que al final la apuntalaron como un saber hegemónico y único.

Cuando Nietzsche hace una revisión histórica de la cultura occidental se percata de dos situaciones, lo comenta Safranski (2013: 222) de la siguiente manera :

- 2) hay un desacuerdo entre el ser humano y su mundo, y
- 3) hay una conciencia de sí mismo.

Estas dos conciencias, nos explica Safranski, llevarán a la Nietzsche a formular su explicación de los valores en función de la necesidad de afirmación y valoración. Esto quiere decir, según nuestra lectura, que la humanidad necesitó la ayuda de algunas ideas trascendentales, —entendidas éstas como inmutables, atemporales e inefables— para que poco a poco se fueran construyendo los asideros tanto epistémicos como ontológicos y axiológicos de la sociedad occidental.

Nietzsche, según Safranski, está poniendo en la palestra de la crítica los preconceptos del cristianismo: Dios, verdad revelada, la comunión del pueblo cristiano, etc. Para Nietzsche estas construcciones humanas fueron las que permitieron a la humanidad convivir porque dieron y explicaron la historia humana:

Recién cuando la tosca masa toma por adecuada una idea, por ejemplo una idea religiosa, cuando ha defendido con perseverancia y la ha arrastrado a lo largo de los siglos, recién entonces, el inventor y fundador de esta idea es considerado grande (Nietzsche, 2006: IX, 134)

y agrega líneas más adelante:

Para expresarlo de manera cristiana: el diablo reina en el mundo y es el amo del éxito y del progreso; de todos los poderes históricos, él es el verdadero poder. En lo esencial, esto seguirá siendo así, por más que suene incómodo a los oídos de una época habituada a deificar el éxito y el poder histórico y que, recientemente, se ha empeñado en dar nombres nuevos a las cosas y hasta rebautizar al diablo (Nietzsche, 2006: IX, 135)

Esta es la explicación que desde el cristianismo ha permitido la convivencia de los seres humanos. Es decir, a lo largo de la historia del ser humano ha habido una lucha ininterrumpida contra el mal. Si la sociedad no se hubiera enfrentado a la maldad; si no hubiera seguido el camino moralizador del cristianismo, habría sido otra o, más bien, desde la explicación cristiana, no habría habido tal sociedad. Nietzsche nos explica que bajo esta idea: un cristianismo que nos salvó y que nos permitió subsistir, el ser humano se fue sometiendo a las intencionalidades de otros seres humanos.

[...] El éxito histórico del cristianismo, su histórica fuerza, resistencia y duración, todo esto, afortunadamente, no prueba nada respecto de la grandeza de su fundador [...] Pero, entre él y ese éxito histórica existe una capa muy terrenal y oscura de pasión, de equívoco, de anhelo de poder y honor, de la fuerza persistente del *imperium romanum* (Nietzsche, 2006: IX, 135)

En este sentido Dimopoulos (2011: 137) argumenta, por ejemplo, que es la razón por la cual Nietzsche se ve tan renuente con la historia propuesta por Rousseau.³⁵

Estos valores tienen para Nietzsche, según nos explica Richardson (2008: 92), una intencionalidad, es decir, la historia está construida de significaciones y propósitos; además Richardson (2008: 94) nos comenta que esta deconstrucción nietzscheana tiene el objetivo de exponer la normatividad por la cual las sociedades occidentales han sido sometidas y cómo a través de esta regulación se realizan acciones inconscientemente de acciones concretas.

35

Pues la considera cobarde, porque esconde la moralidad cristiana que debe cumplirse. Una moralidad judeo-cristiana que junto con lo estático y lo inmutable han vencido al nihilismo con sus categorías de incertidumbre y miedo (Dries, 2008: 7).

Paralelamente, a la construcción tanto de la sociedad basada en valores como de estos mismos en su concepción de trascendentales se dio el hecho de que la misma sociedad iba categorizándolos como valores atemporales.

¡La viña del Señor! ¡El proceso! ¡A la redención! No tiene más que continuar viviendo como ha vivido, continuar amando lo que ha amado, continuar odiando lo que ha odiado y continuar leyendo el periódico que siempre ha leído; para él, sólo existe un pecado: vivir de un modo diferente del que hasta ahora ha vivido (Nietzsche, 2006: IX, 126-127).

Al respecto, Richardson (2008: 95) escribe que Nietzsche arguye la tesis de que éstos, a la par de su funcionamiento como intencionalidades no explícitas, se fueron desarrollando con el tiempo como tesoros acumulados en el pasado: la familia, el gobierno, el cristianismo entre otros. Estos se conciben, entonces, como herencias culturales cuyos valores imperecederos e inigualables.

Esta historia fortalecida por los valores del cristianismo y referenciada con los logros históricos será cuestionada por modernidad. Este análisis crítico mostrará que son conceptos muy humanos, perfectibles, falibles, etc. Es decir, los valores al revisarlos, se ven, sin duda alguna, llenos de intereses estructurantes. La humanidad se dio cuenta que son efímeros, criticables, mutables y con intereses por cumplir, pero no fue por amor a la verdad y/o por amor a la liberación del ser humano, fue simplemente, como lo analiza Nietzsche, un cambio, una redirección, una sustitución.

Aquí y allá se promueve aun más el cinismo y se insiste en justificar, acorde al canon cínico y con el único fin de preservar la utilidad diaria del moderno, el curso de la Historia y hasta la evolución universal entera: todo tenía que acontecer justo como ocurre ahora y el ser humano no podía llegar a ser diferente de lo que es hoy; contra ese voto nadie debe oponerse (Nietzsche, 2006: IX, 120)

Es decir, las sociedades al dismantelar sus preceptos religiosos necesitaron construir nuevos pilares para soportarse, para contenerse y, sobre todo, para normar. Y uno de los pilares fue la ciencia. La ciencia como conocimiento tendrá la fuerza normativa que regularía a la humanidad; porque su *corpus* teórico argumenta al igual que el cristianismo, una verdad. La diferencia radica en que para el cristianismo la verdad había sido ya revelada, para la ciencia la verdad es plausible siempre y cuando se cumplan una serie de requisitos metodológicos: los pasos del método científico.

Este nuevo valor, la ciencia, se ve como la única forma de legitimar la producción de saberes y es por tanto el nuevo valor de la sociedad.³⁶ Weber, retomado por Wallerstein, explica que esta nueva forma de génesis del conocimiento representaba para esas sociedades la “modernidad”.

A partir del concepto de ciencia podemos desprender los valores que están relacionados con ella, o más bien, en términos de representación, son vistos en este tipo de conocimiento. Y es que son los valores que también Nietzsche estará desmantelando a lo largo de sus escritos.

Cuando se hablaba de ciencia en el siglo XIX los pensadores y la gente que hacía ciencia creían que dicho saber implicaba:

1) *La objetivación del saber*. Para Nietzsche esto es prácticamente imposible.

Estos ingenuos historiadores llaman “objetividad” a la medición de las opiniones y actos del pasado en la escala de valores que brindan las opiniones del momento: aquí creen hallar el canon de todas verdades; su labor consiste en adaptar el pasado a la trivialidad actual. Lllaman, en cambio, “subjetiva” a toda historiografía que no tiene por canon estas opiniones populares (Nietzsche, 2006: VI, 82).

Y sentencia Nietzsche con esta pregunta: “¿Acaso el pasado no es suficientemente vasto para ofrecer algo que no os haga parecer tan ridículamente arbitrarios?” (Nietzsche, 2006: VI, 72).

Es decir, al analizar la historia de la humanidad podríamos observar que las sociedades están integrada por individuos que ejercen y actúan sobre las estructuras y valores. Es necesario por lo tanto hacer una genealogía para encontrar el origen como lo sugiere Nietzsche. Esto nos permitirá llegar a una conclusión de que no son más que construcciones sociales. Nietzsche es claro sobre este punto, y considera que siempre existirán intereses —subyacentes, latentes, ocultos, etc.—: toda acción tiene una intencionalidad. Él no cree que en ese conjunto de representaciones conceptuales no haya una intromisión de cierto impulso de sujeto activo (Richardson, 2008: 95). Nietzsche lo escribe así:

Sólo desde la fuerza más sublime del presente debéis interpretar el pasado: sólo con la máxima atención de vuestras cualidades más nobles podréis adivinar aquello que del pasado es grande, digno de ser conocido y

36

El ascenso de la ciencia como el modo de preeminente de los saberes verdaderos transfiguró el *Zeitgeist* del siglo XIX (Wallerstein, 2015: 104).

preservado. Lo semejante con lo semejante. De lo contrario, bajaréis el pasado hacia vosotros (Nietzsche, 2006: VI, 89).

A partir de esta concepción en la cual el sujeto cognoscente tiene un papel preponderante Nietzsche argumenta que si bien los fenómenos son cognoscibles, sólo podemos llegar a la interpretación, y toda interpretación es posible dentro del horizonte humano en un tiempo, y por lo tanto la interpretación viene de la vida. El ser humano tendrá, entonces, un conocimiento que siempre estará unido a perspectivas, limitado y relativo: nunca tendrá un conocimiento libre, transhistórico o transcultural (Bambach, 1990: 265). Este valor de objetividad es muy importante para Nietzsche, porque desde esta mirada que lo cuestiona y que le espeta que tras de ese valor existe una relación indisoluble entre el sujeto y su objeto de estudio, en el caso particular de la *Segunda Intempestiva*, sobre la historia, habrá en todo tiempo una coerción de la sociedad. Es decir, se piensa erróneamente que el conocimiento científico es en todos los casos objetivo; incluso nuestras miradas al pasado a través de los saberes de una historia objetivizada o positiva estarán encaminadas por intereses. Nietzsche llega al siguiente planteamiento, según Richardson (2008: 97): Nuestra capacidad de retrospectiva, de girar hacia el pasado está marcada por un postura que nació dentro de la sociedad misma.

2) *La única verdad*. El valor de verdad absoluta es visto en la ciencia positiva como una condición de todo saber. El conocimiento científico significaba entre otras cosas la verdad sobre otros saberes (ver planteamiento del problema). Nietzsche comenta que la misma sociedad al haber desmontado la verdad revelada³⁷ construiría otra verdad, ahora llamada verdad científica. Así, sólo el conocimiento verdadero yace en la ciencia hecha por ser humano:

¡Sentido y solución de todos los enigmas del devenir, expresado en el hombre moderno como el fruto más maduro del árbol de la conciencia! [...] hombre moderno que ahora ha adquirido la capacidad de contemplar la totalidad de ese camino. [...] se sitúa en la cima de la pirámide del proceso del mundo y, poniendo allí la pieza fina de su conocimiento, parece gritar la naturaleza [...]: “Hemos llegado a la cima, somos la cima, somos la naturaleza llevada a la perfección” (Nietzsche, 2006: IX, 121-122).

Sin embargo, para Nietzsche, nos comenta Birnbaum (2004: 41) el conocimiento inmanente al mundo ocurre por medio de una destrucción del predominio de lo absoluto:

37

Para el autor Richardson (2008: 101) esta nueva búsqueda tiene que ver desde su interpretación de Nietzsche con esa postura de ascetismo, porque toma una actitud contraria a la del deseo de nuestro cuerpo.

Nadie dudará: la vida es fuerza superior, la fuerza dominante, porque cualquier conocimiento que destruya la vida se habrá destruido simultáneamente a sí mismo. El conocimiento presupone la vida y tiene el mismo interés en la preservación de la vida que todo ser viviente en la continuación de la propia existencia (Nietzsche, 2006: X, 151).

Esta condición nietzscheana, llevar los absolutos a un terreno donde se les tense, nos permite entonces comprender a la verdad de la siguiente manera:

a) La verdad no es más que una suerte del lenguaje escrito. Nietzsche lo escribió así:

Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos: en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido potenciadas poética y retóricamente, que han sido desplazadas y embellecidas y que tras un largo empleo resultan sólidas, canónicas y vinculantes para un pueblo: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado su naturaleza ilusoria.³⁸

Y, b) Hay tantas verdades como perspectivas individuales, las cuales son capaces de: construir y rechazar discursos, hacer pronunciamientos, hacer formas de ser y estar y, sobre todo, estos modos de realizarse del ser humano son la prueba fehaciente de que se manifestó la libertad, pues ésta no está sometida a las regularidades, al contrario son tan diversas como el ser humano desea y pueda (Corcuera de Mancera, 2002 : 90).

3) La causalidad. Una de las características que cuestionó Nietzsche dentro de esta gama de valores fue la concepción de causalidad desde la interpretación de la ciencia, porque para él el problema —desde nuestra interpretación— yace, para el caso del estudio histórico positivista, en la selección de los hechos del pasado:

¡Cuántos aspectos heterogéneos deben ser soslayados para que tal comparación pueda surtir sus efectos, cuán forzosamente ha de ser encajada la individualidad de lo pasado dentro de una forma general, todas sus asperezas y delineaciones precisas a favor de la concordancia. (Nietzsche, 2006: II, 34).

38

Tomado de: "On truth and lie in an extra-moral sense" (en "the portable Nietzsche" ed y trad. Walter Kaufmann, Viking Press, Nueva York, 1954, pp 46-47) citado por Edward W. Said (2004).

Lo que nos quiere decir Nietzsche es que una vez que se considera que no existe la verdad y ni la objetividad, la causalidad se entiende como una forma arbitraria de seleccionar los hechos en el pasado: lo que hizo que un historiador haya usado tal hecho tiene necesariamente que ver con sus intereses. Los hechos históricos para Nietzsche son construcciones que obedecen a intereses:

[...] los hombres parecen estar inclinados a descubrir que el egoísmo del individuo, de los grupos o de las masas ha sido, en todas las épocas, la palanca de los movimientos históricos. [...] Con esta nueva fe se dispone, con ostensible intencionalidad, a erigir la futura Historia sobre el egoísmo. [...] Por medio de este estudio se ha aprendido que al Estado le compete una misión muy específica en el proceso de establecimiento de un sistema universal basado en el egoísmo [...]. (Nietzsche, 2006: IX, 136-137)

Es muy debatible este pronunciamiento, pero para él la causalidad, desde nuestro análisis, se estaba usando como el argumento que legitimaba la metodología científica. Era la prueba fehaciente de que si se seguían una serie de pasos en automático se establecían las leyes emanadas de la positividad del conocimiento. La causalidad se convertía así en el modo de ver esas leyes que el científico sólo debía buscar. Esto hizo pensar que el quehacer histórico se centraba en plasmar a través de las historiografías las causalidades; ellas permitirían de manera concreta y correcta comprender la realidad; de esta manera la vida se veía ahora inteligible a la vista de las sociedades: los libros de historia servirían para eso.

Ahora bien, estos conceptos de verdad, objetividad y ciencia nos llevan a ciertas preguntas que posiblemente le haríamos a Nietzsche, para comprender mejor su propuesta en la *Segunda Intempestiva*, pues nos encontramos con muchas interrogantes de hacia dónde se dirige este pensador. Se presentan, así, las siguientes preguntas. Si Nietzsche está criticando con gran ahínco estos valores, entonces, ¿qué es para él la vida, porque él ha descrito que esos valores han disfrazado, inhibido y nublado la vida de los seres humanos? Para esta pregunta —y las otras que formularemos— utilizaremos algunos párrafos de la *Segunda Intempestiva* y como lo comentamos líneas arriba algunos análisis de sus comentarista. Trataremos, entonces, de esbozar lo que creemos Nietzsche considera como vida. Empezamos con esta relación que establece Nietzsche entre la vida y la memoria-olvido:

Rechazando a estos escépticos del tiempo, que todo lo saca a la luz, me dirijo, a esa sociedad de esperanzados, [...] narrarles el curso de su propia historia hasta el momento en que estén lo suficientemente sanos para

volver a promover la Historia y servirse del pasado, esta vez dominado por la vida [...] (Nietzsche, 2006: X, 154).

Como podemos leer la vida está en constante *uso* de la historia y del pasado, pues desde las resignificaciones que el ser humano haga de éstas la vida le será verdaderamente significativa. Nietzsche lo escribe de la siguiente forma: “[...] lo *ahistórico* y lo *suprahistórico* son los antídotos naturales contra el sofocamiento que la Historia causa a la vida y, con ello, contra la enfermedad histórica” (Nietzsche, 2006: X, 152). Esta idea de vida, además, tiene una fuerte raíz en el mundo griego, pues para Nietzsche hay dos conceptos fundamentales para entenderla: por una parte está la concepción dionisiaca que significa la unidad primitiva, la destrucción, aquello que lleva al ser humano a su ser original. Nietzsche está convencido de que la humanidad debe elegir la sabiduría dionisiaca, y dejar la ciencia a un lado (Safranski, 2002 : 113). Por el otro lado, está la concepción apolínea en la cual prevalece la apariencia y se inhibe todo el dolor (Deleuze, 2000: 21). De aquí que Nietzsche escoja el sentido dionisiaco para hacer vida. Lo que él nos está diciendo en pocas palabras es que el sufrimiento, la tragedia, es lo que permite a la humanidad realizarse; porque los males son reabsorbidos en el placer de ser originales (Deleuze, 2000: 22). Ello permite que la vida se justifique y se afirme como tal.

Parte fundamental para comprender la configuración de la vida nietzscheana es considerar que él está contra de todo aquello que inhiba, detenga o impida el desarrollo de la vida. El objetivo de los humanos no es más que la realización de su voluntad en su historia. De aquí que Nietzsche plantee la necesidad de reflexionar críticamente la relación entre el ser humano y el pasado: necesitamos del pasado pero con reservas (Nietzsche, 2006: X, 152). Esta posición parecería, en un primer momento, una contradicción, porque en repetidas ocasiones, a lo largo de su *Segunda Intempestiva* se refiere a la historia como un lastre, como algo que impide la acción. Esta concepción la estudiaremos posteriormente. Lo que haremos en seguida es presentar algunas consideraciones nietzscheanas hacia esa vida que él plantea y que le exige al ser.

La primera consideración es la voluntad del poder. La voluntad de poder representa para este pensador: la esencia del mundo (Vattimo, 2002 : 32), pues para Nietzsche la voluntad de poder es el modo en que desarrolla la vida:

[...] el sí a la vida es proclamado como la única opción válida del momento, dado que sólo en la entrega total a la vida y a su padecimientos,

no a la cobarde renuncia personal y en el aislamiento, reside el apoyo del mundo”; “la aspiración hacia la negación de la voluntad propia es tan insensata e inútil, o incluso más insensata que el suicidio”. (Nietzsche, 2006: IX, 127)

La vida es, entonces, un campo donde se desarrollan las voluntades de los seres humanos, o es lo que quisiera que se diera. La voluntad de poder que poseemos debe ser llevada a cabo de tal manera que cada uno debe estar satisfecho con uno mismo. Esto permitirá entenderse y generar nuestro propio conocimiento (Richardson, 2008: 105).

Para Nietzsche, la voluntad de poder tiene una relación muy estrecha con la naturaleza del ser humano. Esto quiere decir que la voluntad posee determinaciones naturales. Si bien es cierto que menciona una autonomía de la naturaleza, también explica que esta voluntad natural, digámosla, sólo será reconocible cuando haya sido conceptualizada (Galimberti, 2004: 43).

Cuando Galimberti (ver 2. *La voluntad de poder como naturaleza*) compara a Nietzsche con las ideas de Schopenhauer, Descartes, Hegel y Darwin considera que éste no reduce la voluntad de poder a una simple espontaneidad; al contrario, el ser humano representa como entidad orgánica un enorme potencial de multiplicidades. Para Nietzsche la vida significa: fuerza, voluntad de acumular energías e incrementar el propio poder. Esto, indiscutiblemente, produce placer y su ausencia displacer. Sin embargo, la naturaleza del hombre es inescindible de estas dos sensaciones.

En especial esta idea de voluntad de poder de Nietzsche se presenta como una explicación diferente a Hegel y su *fenomenología del espíritu*, pues para éste la voluntad tiene que ver con la necesidad de reconocimiento de los seres humanos que se lleva a cabo a través de la libertad: sólo los espíritus que se subleban obtienen la condición de libertad (Galimberti, 2004: 86).

Para Nietzsche no es así. Optar por esta explicación sería caer en la interpretación platónica de libertad³⁹. La verdadera libertad se obtiene al liberarse del idealismo platónico. En otras palabras, Nietzsche sí considera el reconocimiento como algo sustancial del ser humano, pero este reconocimiento se da a cierto tipo de hombres. Lo que quiere dar a entender Nietzsche, al hablar de reconocimiento y libertad de estos hombres superiores, es el espacio expresivo al

39

Para Platón la libertad es una abstracción, una idea, en el entendido de que generaliza y no explicita si la libertad se da en todos los seres humanos.

que pueden acceder todos aquellos que quieran explotar su voluntad de poder (Galimberti, 2004: 87).

Segunda consideración. El eterno retorno⁴⁰ como escenario para que se den la voluntad de poder y el nihilismo. Vattimo (2008: 34) nos explica que Nietzsche entiende al eterno retorno como el modo de resolver el problema del devenir histórico tradicional. El eterno retorno, permite prescindir de un orden racional, sin etapas sucesivas y fin. En pocas palabras el tiempo por transcurrir no tiene ningún sentido. Nietzsche no pasó por alto que esto representaría dos problemas esencialmente: desconsuelo y repetición *ad infinitum*.

Y es entonces que argumenta que para no caer en estas dos condiciones es necesario pensar al eterno retorno con un sentido diferente, es decir, el eterno retorno con un significado moral. De esta manera la repetición eterna de mi existencia es algo que debo desear yo (Vattimo, 2008: 34)

Y, finalmente, la vida debe ser considerada al nihilismo, porque es gracias a este posicionamiento que el ser humano se verá libre de todo aquello que lo condiciona y que no le deja explotar al máximo su ser (Barrios, 2001:34). Sobre este último se han hecho grandes escritos. El mismo Nietzsche ha desarrollado esta idea profusamente. En esta tesis no lo abordaremos en esa extensión, lo que presentaremos serán algunas características generales con la intención de que se nos facilite el uso de este concepto para la *Segunda Intempestiva*.

Empezaremos con una definición sencilla, para generalizar el concepto y de aquí partir a algunos conceptos más específicos.

Safranki (2013: 222) y Vattimo (2000) comentan que Nietzsche

Para la segunda mitad del siglo XIX, Nietzsche observa y argumenta a su favor el arribo del nihilismo como la única forma de resolver los problemas de este siglo —se marcaba así el inicio de la decadencia de esa época— Safranki (2013: 222) y Vattimo (2000).

Karl Jaspers (1995: 381) comenta que Nietzsche fue el primero en hablar de la decadencia del tiempo-eje, a saber la historia, cuya dirección final era el olvido; esto implicaría que el hombre debería contentarse con la desesperanza, la dureza y la inmisericordia, el hombre terrenal puro. Si no queremos ser tan categóricos como lo fue Nietzsche para juzgar ese tiempo, podríamos, también, referirnos a un lapso caracterizado por las inconsistencias de los discursos

40

Este concepto no se encuentra propiamente en su *Segunda Intempestiva* pero creemos conveniente que se considere, porque es parte de la idea nietzscheana del tiempo y de la historia de la humanidad.

que se veían cada vez más patentes. Ejemplos de esta percepción nietzscheana hay varios, —ya mencionamos con anterioridad algunos—. Sin embargo, creemos pertinente resaltar algunos casos, porque son sustanciales para entender a esta crisis decimonónica desde la lectura que hace Nietzsche sobre el auge del estudio histórico. Los elementos que percibió Nietzsche para hablar de una crisis son: la historia providencial que había argumentado un fin y un orden simplemente no llegaban tales y con ello el devenir perdía su sentido; no había valores independientes de la voluntad humana —se veían ahora como una ilusión (Vattimo, 2002 : 56)—; se confrontaban los valores de inmutabilidad de la historia (la historia vista como ciencia, como verdad, como modelo, etc.) entre otras cosas.

Ahora bien, el nihilismo es para Nietzsche la desvirtulización de los valores supremos en un proceso complejo (Safranski, 2013: 222). Es en otras palabras disgregar las superioridades de los discursos filosóficos para reinscribirlos en un espacio frágil de controversias múltiples (Birnbaum, 2004: 17).

De aquí que el nihilismo mine o reduzca los siguientes valores: la liberación de la moral cristiana: se construye así el inmoralista; se libera del cristianismo y se libera de la verdad: nace el espíritu libre. De esta manera la voluntad de poder buscará la responsabilidades de las construcciones discursivas y se verá, entonces, más libre para ejercer su poder. Estará sin dificultades para moverse (Vattimo, 2002 : 53).

El nihilismo se presenta con esta unión entre voluntad de poder y nihilismo como un nihilismo ambiguo (Berman, 2006: 109). Hay un nihilismo con un marcado poder que podríamos llamar un nihilismo activo y el otro nihilismo que ha optado por la declinación del poder. Hay un baja del poder podríamos decirlo así; a este tipo de nihilismo se le llamó: pasivo. Sin embargo, aun si lo viésemos negativamente o como una forma de debilidad para el ser humano éste representará al final una ventaja, porque el nihilismo sea su categoría: pasiva o negativa, allanará el camino para nuevas perspectivas y es, entonces, cuando el ser humanos actuará en plena libertad (Vattimo, 2002 : 48).

Podríamos resumir que este nihilismo significó para Nietzsche (Berman, 2006: 8) una época si de grandes ausencias y vacíos, pero también representó una era con muchas posibilidades: el individuo se atreverá a individualizarse, y así buscará sus propias habilidades para hacer frente a este mundo que se le devela como un terreno fértil de acción; nada lo ata ya.

La historia y el ser humano “se convierten realmente en un instinto para todo, un gusto por probarlo todo” y en este escenario lo más importante es no vivir sujetos a lo que se presenta como absoluto. Y es esta actitud la que necesita para enfrentar esta modernidad sin valores. La otra manera es cuando el individuo se burla del pasado, pues la historia no es más que ese armario lleno de esas ropas que refieren metafóricamente a los valores de la humanidad. La posición de Nietzsche ante este tiempo es: aceptarlos y vivir con ellos. Lo que debe motivar a la sociedad es lo infinito y lo inconmensurable (Berman, 2006: 9).

Una vez revisado algunos conceptos y resumidos desde nuestra interpretación las categorías que Nietzsche usará en su estudio del pasado —sus ventajas y desventajas— presentaremos ahora su propuesta de historia: ¿cómo la concibió él? ¿qué elementos de su propio discurso vemos claramente en su historia? Y, si él estuvo proponiendo, a lo largo de su *Segunda Intempestiva* una metodología para el quehacer histórico. Todo esto nos permitirá de alguna manera una mejor comprensión sobre su estudio, porque es muy fácil perderse en los discursos nietzscheanos, pues al complejizar al ser humano, las ideas se matizan y lo que parecerían contundente y categórico, Nietzsche lo convierte en un análisis que nos hace reflexionar más de una vez. Ahora lo vemos desde un ángulo que nos lleva a no sólo un escenario interpretativo sino, también, a esas formas distintas de ver y de analizar. Dicho lo anterior, empezaremos con la idea general que tiene Nietzsche sobre la historia, para lo cual presentaremos dos explicaciones: una, que será una especie de síntesis hecha por nosotros y nutrida por algunos comentaristas de Nietzsche; y la otra, aquella que consideramos es la explicación que da Nietzsche en *Segunda Intempestiva*. Aclaremos, con seguridad, el pasaje que tomamos de la *Segunda Intempestiva* no es la única fuente para hacer la síntesis sobre la categoría nietzscheana de historia, sólo lo presentamos a manera de dar un ejemplo. Una vez que hemos hecho las acotaciones pertinentes, para Para Nietzsche la historia debería ser:

a) Un campo fértil para la acción. El objetivo de la historia debe ser ofrecer un piso sólido para la producción genuina. Lo decisivo es que el pasado sea el motores para vivir: los impulsos de la vida (Dimopoulos, 2011: 134).

Es cierto: sólo en el grado en que el hombre logra restringir el elemento no histórico mediante la reflexión, la re-reflexión, la comparación, distinción y unificación; sólo en tanto se produce, en aquella nube que todo lo encierra, un destello luminoso; es decir, sólo en tanto posee el poder de utilizar lo pasado para la vida y de transformar lo acaecido en Historia, el hombre se vuelve humano (Nietzsche, 2006: I, 20).

Es pocas palabras, la historia debe intensificar la vida. Nietzsche no discrimina si los hechos son para el ser humano buenos o malos. Que no busque solamente edades felices o bellas; sino que se utilicen para vivir, para acrecentar la voluntad de poder.

b) El modo de vencer los sufrimientos. Nietzsche está apostando por el conocimiento de uno mismo, y al hacerlo recurre a la historia como la forma que abrirá el camino a la cultura (Dimpoulus, 2011: 135).

Me refiero a aquella fuerza de crecer de sí mismo y de manera propia, de transformar lo pasado y lo desconocido y de incorporarlo, de sanar las heridas, recuperar lo perdido y recomponer desde sí mismo las formas quebrantadas (Nietzsche, 2006: I, 17).

c) Diferente a la concepción científica.

La Historia, en tanto se encuentra al servicio de la vida, está al servicio de un poder no histórico y en ese orden nunca podrá ser, ni debe serlo, una ciencia pura como, por ejemplo, la matemática (Nietzsche, 2006: I, 28)

La Historia, concebida puramente como una ciencia soberana, sería una especie de conclusión y balance para la humanidad. La instrucción histórica sólo resulta curativa y prometedora cuando es acompañada de una poderosa y una nueva corriente vital, por ejemplo, de una cultura naciente, es decir, sólo en tanto sea dominada y conducida por una fuerza mayor y no domine y conduzca por sí sola. (Nietzsche, 2006: I, 27)

Es decir, si nosotros entendemos a la historia así, el pasado sería visto como cerrado y unívoco del cual se derivan un *continuum* en el presente y en el futuro (Bambach, 1990: 234). De aquí que la historia nietzscheana esté en completo desacuerdo con la historia de Hegel (un estructura rígida y concluída). La historia que propone Nietzsche no debe caer en la justificación, en el argumento a posteriori (Vattimo, 2002 : 96);

d) Como una forma de lo estético.

El verdadero historiador debe tener la fuerza de transformar en algo inaudito aquello que es consabido y de proclamar lo generalizado, en

forma simple y profunda que la simplicidad soslaye lo profundo y lo profundo soslaye en la simplicidad. (Nietzsche, 2006: VI, 90)

Sólo si la Historia soporta ser transformada en arte, en una obra puramente artística, puede lograr conservar y hasta despertar instintos. Pero una historiografía de tal índole, en efecto, sería opuesta al carácter analítico y antiartístico de nuestra época y sería calificada como una falacia. (Nietzsche, 2006: VII, 93)

Para Nietzsche, nos explica Vattimo (2002 : 88), la estética no tiene que ver con la verdad y falsedad, el bien o el mal, lo bello o lo feo, sino con el modo en el que nos situamos con respecto a la verdad. Lo estético tiene que ver con una acción irracional y que tiene una relación con la inmediatez y la simplicidad, el arte y la vida como acciones que son sinónimas. Mención especial merece el arte para porque para él el arte es la mejor acción humana para revitalizar a la humanidad. Dimopoulos (1990: 135) nos explica, desde su interpretación sobre este pensador alemán, que el arte transfigura, afirma y justifica la vida. Es, en este sentido que Nietzsche está en contra del uso que comúnmente se le daba a la ciencia y de la historia moderna, pues ambas actividades no abarcan en su completud a la vida y por consiguiente no son en medida alguna ni elementos ni herramientas que ofrezcan al ser la realización de él mismo. El arte es una fuerza plástica eternizante que lleva al ser humano a vencer a la patología histórica porque ella permite de alguna manera producir la ilusión de que creamos, que hacemos (Vattimo, 2002 : 41).

e) Una reflexión misma del saber.

En este sentido, cada uno aporta ante todo una observación: el conocimiento y el sentido histórico de un humano pueden ser limitado, su horizonte fraccionado como el de un habitante de los valles alpinos y, en cada fallo, de depositar necesariamente una injusticia; en cada experiencia, la falacia de creerse el primero en reconocerla (Nietzsche, 2006: I, 19).

Como la conciencia histórica niega la vida contemporánea y concibe la idolatría sobre el pasado: la contempla como verdadera; la historia debe buscar el origen de la conciencia histórica: la historia debe conocerse ella misma históricamente. Debe ser aquel conocimiento que esté en pugna contra él mismo (Bambach, 1990: 267). De esta manera se podrán reaccionar a los errores del pasado.

f) Un saber relacionado íntimamente con las condiciones culturales del individuo que desee conocer el pasado.

Tal vez pensarán que esta cultura no es más que una especie de conocimiento sobre la cultura y, por lo demás, un conocimiento bastante falz y superficial. Falz y superficial, porque se toleró la oposición entre la vida y el conocimiento, porque no se ha reconocido aquello que caracteriza la cultura de los pueblos verdaderamente cultos: que la cultura sólo puede crecer y aflorar sobre el fundamento de la vida. (Nietzsche, 2006: X, 143)

Según nos explica Emden (2006:8) Nietzsche observa que hay una gran cantidad de información histórica en las que encontramos posiciones, opiniones, etc. pero los lectores de historia no han sido capaces de relacionarlos con su vida de ahí su crítica;

g) El argumento que con el que se sustente un juicio⁴¹ del pasado de manera constructiva para no caer en una estéril inquisición.

Para poder vivir, ha de tener la fuerza de quebrar y disolver una parte de su pasado: esto lo logra arrastrando ese pasado ante la justicia, con el objetivo de inquirir minuciosamente en él y poder condenarlo finalmente. Todo pasado merece ser condenado, pues tal es la naturaleza de la condición humana: siempre han imperado en ella la violencia y debilidad. No es la justicia la que ejerce su juicio aquí, ni mucho menos es la clemencia la que se pronuncia el fallo: es la vida misma, esa potencia oscura e impulsiva, insaciablemente anhelosa de sí misma (Nietzsche, 2006: III, 47).

Pues si se quiere hacer tal acción (juicio) se requiere tener todo el conocimiento del hecho del pasado, y esto es imposible. Por lo cual esa visión del pasado se ve inverosímil. Más aun, si se iniciara un juicio *ad infinitum* se destruirían los pilares del presente y socavaría la vida misma (Emden, 2006: 29);

41

Será la base argumentativa para que posteriormente Walter Benjamin nos ofrezca su historia como una forma de tensar el pasado con el presente.

h) La historia no debe ser vista como el cumplimiento de Dios o de un proceso mítico, sino como la forma de liberar al hombre de la historia opresiva de éste último.

Alguien capaz de olfatear y ventear, con mayor sensibilidad, la atmósfera no histórica en la cual se han producido los grandes advenimientos históricos, quizá sea capaz, en su condición de ser cognoscente, de elevarse a aquella posición suprahistórica que Niebuhr ha definido como posible resultado de las contemplaciones históricas. [...] Quien no sabe esto con certidumbre, y no lo ha experimentado en varias ocasiones, se dejará subyugar por la apariencia de un espíritu poderoso que vuelca la más alta pasión a una forma concreta. (Nietzsche, 2006: I, 22-23)

La historia debe ser el producto de una actitud de escepticismo que tiene que ver con lo vivido; otorgándole al sujeto que la estudia confianza y resignación (Löwith, 1973: 9).

i) La historia es un campo de estudio y de discurso que sólo le pertenece a aquellos que construyen el futuro (Jensen, 2008: 225).

Por el contrario, los hombres y los pueblos necesitan adquirir el conocimiento de la Historia siempre y únicamente para la vida y, consiguientemente, bajo el voto y el dominio de la misma. Que es ésta la natural relación de una época, una cultura y un pueblo con su Historia — una relación promovida por el hambre, regulada por el grado de necesidad y delimitada por la fuerza plástica interna—, que el conocimiento del pasado es deseado en toda época para el servicio del futuro y del presente y para no debilitar el presente y desarraigar un futuro pujante [...]. (Nietzsche, 2006: IV, 50-51)

j) El modo en que se expresa la heterogeneidad, lo cual reflejaría un conocimiento y un compromiso crítico (Orsucci, 2008: 23).

¡Cuántos aspectos heterogéneos deben ser soslayados para que tal comparación pueda surtir sus efectos, cuán forzosamente ha de ser encajada la individualidad de lo pasado dentro de una forma general, todas sus asperezas y delineaciones precisas a favor de la concordancia! (Nietzsche, 2006: II, 34)

II.B. La historia como un fardo liviano: los claroscuros del pasado.

La Segunda Intempestiva es un libro que en muchos momentos nos parece claro en sus pronunciamientos: el pasado puede ser un fardo que aplasta e inhibe la acción, por eso es necesario considerarlo en función de su utilidad para el ser humano. Sin embargo, también aparecen esas llamadas a recordar y es, entonces, que las fronteras entre el olvido y el recuerdo son desdibujadas. Es decir, Nietzsche tiene ciertos coqueteos con uno y con otro sentimiento por el pasado. No es, como pensaríamos, una tarea sencilla decidirse ya sea por el pensamiento histórico o ahistórico o ambos al mismo tiempo; pues para Nietzsche el pasado es fundamental en nuestras vidas, porque el verdadero saber tiene una relación con el pasado, en el sentido de que la memoria está luchando contra el tiempo. No, con el objetivo de volverse recuerdo. El objetivo de esta lucha es que las reminiscencias se dirijan a la búsqueda de momentos indispensables para hacer y para producir. La memoria debe ser vista como aquello que incentive la acción y no la contemplación (Févre, 2011: 88).

Lo que proponemos para entender un poco más esta disyuntiva (una selección al final) entre el olvido o el recuerdo es analizar: 1) cómo posiblemente se gestó la *Segunda Intempestiva*, 2) la crítica que va a haciendo al pasado y 3) resaltar la importancia de olvidar como una acción que determinará en gran medida la relación que tengamos con el pasado.

Líneas atrás en un pie de página hemos mencionado que Nietzsche se encuentra en el siglo XIX, un siglo por demás histórico, un siglo que ha ponderado a la historia como un estudio necesario y óptimo para entender el desarrollo de la humanidad. Pero a su vez se estaban gestando esas inquietudes sobre los temas históricos: se ponían en duda los discursos históricos. Había renuencias que a la postre llevarían una reconfiguración del pasado. Uno de los casos históricos que más marcarían este periodo sería la crítica hecha a los dogmas de fe al dudar de ellos como verdades absolutas. El argumento era que algunos evangelios deberían ser “revalorados”, pues se le había tomado literalmente y, no con la consideración de que éstos se habían escritos bajo la influencia intelectual de su época; obedecían a su *Zeitgeist* (Bruun, 2005: 144-145). En pocas palabras, en la última mitad del siglo XIX, se empiezan a considerar los límites hermeneúticos de los textos que habían sido decisivos en la sociedad de esa época.

Es posible que este *mainstream* decimonónico haya marcado mucho del análisis nietzscheano pero, además, lo fue también su propio contexto personal. Por una parte, como un ser político-social:

Creo que en este siglo no ha habido oscilación o cambio peligroso de la cultura alemana que no se haya tornado más amenazador por la enorme y todavía pujante influencia de dicha filosofía, que es la filosofía hegeliana. Por cierto, es un pensamiento paralizante y fastidioso el creerse retoño de los tiempos; pero debe resultar terrorífico y devastador si, de repente, a causa de una osada inversión de los valores, tal creencia procediera a deificar a este retoño tardío como el verdadero sentido y propósito de todo lo acontecido en el pasado, si su sapiente miseria se identificara con la perfección de la historia universal (Nietzsche, 2006: VIII, 113)

Sobre esta posición, Emden (2006: 5) sugiere que sus inquisiciones hacia la historia tiene una relación muy estrecha con la Guerra Franco-Prusiana y la unidad alemana (ver página 45). Es decir, el escrito estaba dirigido, en este sentido contra el valor cultural de la historia. Emden (2006: 8) explica que Nietzsche apostaba por una historia sin absolutos filosóficos e ideológicos.

Por la otra parte, y más específicamente su formación académica, tenemos dos explicaciones que nos parecen pertinentes: por una una parte, está la argumentación de Moctezuma (2010). Este autor nos comenta que la *Segunda intempestiva* tiene una relación estrecha con los textos de Salustio en los cuales (parece claro para su biógrafo Janz, Curt Paul en *Los diez años de Basilea 1869/1879* que si los leyó) se da una disertación entre lo que debe recordarse y lo que no, la importancia del lenguaje, la fortuna que reparte azarosamente la vida a los hombres, el optimismo progresista, la acumulación de saberes históricos y, sobre todo, la función del historiador como agente que genere vida, que genere su vehemencia. Moctezuma (2010) también comenta la influencia de Varron y su maestro Ritschl para conformar su *Segunda Intempestiva* y en especial sobre su concepción de historia anticuaría.

Por la otra parte, está la explicación de Jensen (Cf. las primeras páginas); ésta nos da una posible explicación del porqué Nietzsche al escribir acerca de la historia no se contenta sólo con una crítica voraz hacia el pasado, sino que también: lo invoca, lo critica y le da una categoría importante para nuestro presente. Jensen explica el carácter de la *Segunda Intempestiva* como una posible respuesta⁴² a las dos grandes corrientes metodológicas sobre los estudios clásicos: griego y latín. Por una parte existían aquellos que apostaban por un estudio crítico y filológico encaminado a un análisis gramatical el cual permitiría entender el mundo clásico. Lo que

42

(Cf. *Geschichte* or *Historie*? Nietzsche's Second *Untimely Meditation* in the Context of Nineteenth-Century Philological Studies)

llamaban *Wort-Philologie*. Podríamos decir que esta propuesta tenía matices positivistas (Jensen, 2008: 215).

La otra propuesta era entender o interpretar los textos del mundo clásico de una manera romántica en la que el espíritu de la época podría ser interpretado sólo con leerlos sin un estudio profuso de la gramática: la *Sach-Philologie* (Jensen, 2008: 215).

Así, la *Segunda Intempestiva* se construye, de acuerdo a la tesis de Jensen, en una especie de disertación que abrevará de las dos corrientes; tendremos así un análisis sobre el estudio del pasado más dialogante entre el olvidar y recordar. Es decir, Nietzsche no quedará, consecuentemente, de un lado ni del otro: como un sujeto que busca todo el tiempo recordar, ni como aquel que conmina a olvidar todo. Haber optado completamente por alguno de estos posicionamiento, creemos, habría sido faltar a uno de su mayores consignas: no se busca la mera destrucción del pasado (un discurso que lo aniquile por completo), sino potencializar nuestro presente; debemos antes que todo crear:

Nadie dudará: la vida es la fuerza superior, la fuerza dominante, porque cualquier conocimiento que destruya la vida se habrá destruido simultáneamente a sí mismo. El conocimiento presupone la vida y tiene el mismo interés en la preservación de la vida que todo ser viviente en la continuación de la propia existencia (Nietzsche, 2006: X, 151-152).

Jensen (2008: 222) nos comenta sobre este punto lo siguiente: “La destrucción del mundo antiguo es debido a la crítica de las fuentes y de un análisis meticuloso. Sin embargo también arroja a un análisis sin sentido y, entonces, su tarea sería meramente destructiva”. Es decir, el estudio del pasado se engloba en dos sentidos, desde nuestra lectura: 1) el estudio histórico tiene ciertas acotaciones (hay, por la tanto, una interpretación) y 2) dada esta característica su interpretación tendrá un vínculo indisoluble con el presente. No es sólo estudiar el pasado por el pasado, sino estudiarlo para crear nuevos discursos, nuevos escenarios, nuevos pronunciamientos, todo esto encaminado para producir y, sobre todo, para potencializar la vida. Sin olvidar que el pasado no debería convertirse en un peso para el ser humano.

De ahí que la *Segunda Intempestiva* nos conmine, en ocasiones, a olvidar, a no tomar en cuenta el pasado, a dejarlo atrás, y, en otras ocasiones, a retomarlo. En palabras de Birnbaum (2004: 12), lo que nos está ofreciendo Nietzsche —referente a su contexto histórico— es una de las tantas ruptura que tendrá la modernidad. Birnbaum (2004: 12) dice que Nietzsche, al desmontar algunas categorías trascendentales, está modificando el heroísmo y al hacerlo la

propuesta de Nietzsche converge en dos sentidos: 1) en la remitologización heroica de la historia, bajo el ideal de grandeza y, 2) la misma existencia que constituye un incompleto eterno. La experiencia de sí mismo y que se presenta como algo insoluble de nuestra vida.

Como podemos leer ambos autores (Jensen y Birnbaum) consideran que esta ambigüedad de la *Segunda Intempestiva* se presenta gracias a que Nietzsche no cayó en un simple y llano pronunciamiento acerca de la concepción de la historia. Su idea obedece a una revaloración doble del tiempo sucedido.

Este repensar nos puede ayudar a desarmar al pasado como algo trascendental, como algo absoluto. En las primeras páginas de *la Segunda Intempestiva* Nietzsche nos está informando hacia dónde irá pero, sobre todo, nos está mostrando que la decisión de volver hacia atrás debe ser reflexionada; no hacerlo así, nos arrojaría a considerar el pasado como: dado, completo, verdadero, insuperable, unívoco y teleológico. Es decir, no podemos tomar el pasado de manera *ipso facto*, siempre debemos de cuestionarlo por lo que explica, argumenta, hacia dónde se dirige, cuál su intencionalidad, etc.

Olvidar y recordar serán parte de nuestra vida, serán en gran medida la forma en que nos construimos como sujetos de acción; la forma en que elaboraremos nuestro mundo.

Lo interesante es analizar por qué se da esta condición. ¿Por qué se genera este dilema?, ¿por qué adoramos al pasado y por qué otras veces lo deberíamos desechar? y ¿Cuándo es bueno recordar y cuándo es necesario olvidar?

No es una tarea sencilla decidirse por el olvido o la remembranza, pues esta disyuntiva ontológica, implica tanto para el profesional del pasado (el historiador) como para el ser humano *elegir* y elegir siempre es eliminar otras opciones.

Creemos que Nietzsche responde a éstas y más cuestiones al ir analizando con detalle las implicaciones del estudio histórico, pues a lo largo de su *Segunda Intempestiva* se mostrará un análisis epistémico del uso del pasado pero, además, no sólo se remitirá a un análisis filosófico, sino que propone una forma de acercarnos al pasado desde la vida simple, sin el quehacer analítico. Nietzsche polemiza al pasado no sólo en su estructura de discurso, sino también en lo que se refiere a la vida, a la cotidianidad. Y en este vivir y en este quehacer histórico hay un elemento que se presentará como un reto casi insuperable, porque de él dependerá la construcción de la vida misma. Nos referimos a lo irreplicable de los sucesos en el tiempo.

Esta categoría de irrepitibilidad⁴³, de algo que fue y no volverá a ser, tiene mucho que ver con la propuesta de *la Segunda Intempestiva*, pues es parte medular de la concepción que tiene Nietzsche sobre el tiempo, porque el uso del memoria y del olvido tendrán una relación estrecha con esos instantes que pasan en nuestra vida. Piénsese en cualquier momento; éste será o no recordado en función de una serie de necesidades pero que en esencia es, si se recordó o se olvidó, algo que no volverá a repetirse. De aquí que la irrepitibilidad estará sujeta a la memoria y por consiguiente al olvido.

El olvido como una herramienta que nos salvará de la opresión de aquel pasado que lastima, de lo que ya sucedió y de lo que hemos dejado atrás. El olvido no hace más que la ractificación de abundar la ingenua idea de regresar al pasado.

A continuación analizaremos la acción de olvidar para después ver con detalle las implicaciones del pasado.

Cuenta con gran aceptación el que se diga que Herodoto es el padre de la historia, porque a partir de su libros se establece el surgimiento de la historia, es decir, sus libros representan un liminar estudio del pasado⁴⁴. Sin embargo, lo interesante de este concepción sobre la historia de la historia es que se ha omitido dos cuestiones esenciales. Por una parte la palabra historia, de origen griego, no significaba el estudio (investigación) del *pasado*, significaba *investigación*. Por lo tanto no había una especie de aceptación inmediata de que la historia implicará “el pasado”. Para referirse a ese tiempo trascurrido usaban las siguientes construcciones verbales *tà gegonóta* (las cosas pasadas) en griego y en latín *res gestae* (las cosas hechas) (Martínez, 2004: 47). Este concepción moderna (un estudio del *pasado*) que tenemos de ella fue posteriormente adquirida.⁴⁵

43

Esta idea la desarrollará posteriormente Walter Benjamin (2008: cap. IX) cuando escribe que la historia se convierte en ese ángel que: [...] quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso [...] Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo.

44

La tesis de Martínez (2004) sostiene que esta condición de considerar ya un libro histórico a las *Historias* de Herodoto se debe a que éstas representan ya no una crónica, sino una narración que busca y argumenta las causas. (Martínez, 2004: 26). Se había creído que era porque Herodoto había abandonado el uso del lenguaje mítico, lo cual no es así: él siguió aludiendo a los mitos, sólo que su obra ya tiene otros elementos que le enriquecen como las descripciones geográficas, podríamos decir que una obra en transición (Martínez, 2004: 43-44).

45

Al respecto Martínez (2004: 56) explica que este giro posiblemente tenga su origen en el cambio que sufrió el objeto de estudio (la *polis*) de la *historia* (investigación); porque era sumamente importante la *polis* como referente; se necesitaba saber qué estaba pasando con esa situación que les aquejaba: se tenían que buscar las

Lo otro que es de sumo interés es que la historia, bajo esta idea de que Herodoto es el padre de la historia, nace con la sentencia de “evitar el olvido”. Veamos el párrafo que es, además, el inicio del libro de Herodoto:

Esta es la exposición del resultado de las investigaciones de Herodoto de Halicarnaso para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido y que las notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros –y, en especial, el motivo de su mutuo enfrentamiento- queden sin realce. (Herodoto, 1993: 44)

Cuando leemos esto, vemos que efectivamente lo que Herodoto buscaba era “el no olvidar las cosas”; que éstas permanecieran en la memoria de aquellos seres humanos. Al parecer, el estudio histórico tiene un raíz fuertemente cimentada sobre el combate, sin tregua, contra el olvido. Lo que se deseaba, entonces, era la permanencia, el recuerdo, la remembranza. Paradójicamente esta idea del olvido, como una acción determinante para el ser humano, es lo que también Nietzsche presentará en las primeras hojas de la *Segunda Intempestiva* para iniciar su crítica al pasado:

El hombre también se asombra de sí mismo por no poder aprender el olvido y permanecer atado al pasado: por más lejos y veloz que corra, la cadena siempre lo acompaña (Nietzsche, 2006: I, 13).

En posteriores líneas escribe más contundentemente:

Toda acción demanda olvido, tal como toda vida orgánica no sólo demanda luz sino también oscuridad. Un hombre que quisiera sentir únicamente de manera histórica sería semejante a alguien obligado a privarse del sueño o bien a un animal destinado a vivir infinitamente, masticando una y otra vez el pasto (Nietzsche, 2006: I, 16).

Como podemos leer Nietzsche nos está explicando (y nos está advirtiendo a la vez) la importancia de olvidar, de vivir cada instante, de hacer cada momento una potencialidad, de dejar eso que pasó en el eterno e inasible pasado. El olvido significa para Nietzsche varias cosas pero sobre salen tres: 1) el olvido proveerá de un horizonte:

Todo lo que tal naturaleza no logra vencer, lo olvida y no existe más. Así el horizonte aparece íntegro y forma un todo, y nada existe que pueda evocar el recuerdo de que, allende ese mismo hombre, existen otras pasiones, doctrinas y fines (Nietzsche, 2006: I, 18)

Entonces, esta acción nos permitirá construir y, sobre todo, crear un mar de posibilidades que no estarán ya en definitiva sujetas a la patología del pasado. Se presenta así un futuro al cual debemos de mirar desde el presente sin siquiera voltear al pasado que deberíamos dejar.

2) como el enemigo de esa ciencia que cuestiona y que permitiría en un momento dado desmantelar a este conocimiento:

La ciencia [...] mira estas fuerzas y potencias con enemistad, dado que solamente considera como observación verdadera y correcta, [...] sólo lo que ha devenido, lo histórico [...] Así resulta que la ciencia vive en una contradicción interna con las potencias eternizantes del arte y la religión, porque a su vez odia al olvido, que es la muerte del conocimiento [...]. (Nietzsche, 2006: X, 150-151)

Es de vital importancia comprender este párrafo nietzscheano, porque representa su posición clara de que el pasado quiere ser visto como el sustrato de la investigación científica, es decir, aquel conocimiento que puede ser inteligible sólo y a través de la ciencia.

y, 3) esta característica (el olvidar⁴⁶) de nuestra mente marcará en gran medida la diferencia que existe entre nosotros y los animales. Estos últimos olvidan todo tiempo pretérito:

Entonces, el hombre dice “recuerdo” y envidia al animal que enseguida, olvida cada momento [...] El animal vive de manera no histórica, porque se realiza en cada momento, cual un número, sin transformarse en un fracción extraña. (Nietzsche, 2006: I, 14)

De esta manera los animales se distancian de nosotros. Ellos no tienen esa forma de verse en el tiempo; pues carecen de dos conceptos: 1) el tiempo como tal, para ellos el presente, el pasado y el futuro son indistintos⁴⁷ o más bien no saben de estas temporalidades; y 2), la noción de muerte no existe en los animales.⁴⁸ Son entes sempiternos en el sentido que viven día a día sin el menor menoscabo de que su vida es finita.

46

Al final será la conclusión de este trabajo.

47

Hasta donde se sabe carecen de esta distinción temporal.

48

Es cierto que hay animales que al agonizar presentan algún comportamiento peculiar, pero es sólo en ese momento, no hay (hasta donde sabemos) un idea animal de la muerte durante su desarrollo.

Hacer este énfasis en la diferencia entre ellos y nosotros parecería un razonamiento un tanto ocioso, pero para nuestro estudio sobre el pasado es muy relevante, porque es a partir de esa característica fundamental, de acuerdo a la tesis de Nietzsche, de olvidar o recordar el conocimiento del pasado podrá traer utilidad o inutilidad. Pero, sobre todo porque ambas acciones, recordar u olvidar, implican el uso de la voluntad, de la acción. Para Nietzsche la voluntad tiene primacía sobre el conocimiento (Galimberti, 2004: 19). Esto quiere decir que para el filósofo alemán lo importante es el deseo, la acción que se convierte casi en una necesidad impostergable, para después tratar de apropiarse del saber.

Consecuentemente, la realización del deseo es lo que ha construido la historia:

La idea fundamental de Nietzsche [...] consistía en que toda la historia constituye una lucha metafísica entre dos grupos: los que expresan su voluntad de poder, la fuerza vital esencial para la creación de valores sobre la que se construye la civilización, y los que no lo hacen [...] (Watson, 2000: 53).

Tanto Watson (2000: 53) como Galimberti (2004: 19) coinciden en la importancia de la voluntad como eje motor de todas las acciones del hombre⁴⁹ lo que determina el camino de la humanidad.

Como podemos leer, recobrar el pasado u olvidarlo pueden ser consideradas como acciones de la voluntad las cuales tienen una función vital en nuestra vida y en nuestra sociedad.

Esta capacidad, dice en su interpretación nietzscheana Richardson (Dries, 2008: 97), debe ser *constantemente* revalorada, porque nuestra memoria evoluciona por selección de grupos sociales, es decir, ha estado, está y estará embebida en una amalgama de voluntades que nos obnubila la toma de decisiones y para su posterior realización. Sin embargo, este intrincado tejido de deseos nos ha permitido dejar nuestra animalidad, porque de cierta manera se han consolidado los proyectos de una sociedad aunque no sean nuestros, y he ahí otro de los problemas que verá Nietzsche.

49

No obstante, esta idea nietzscheana de la voluntad del poder no es nueva completamente, sus antecedentes se encuentran en el *conatus* de Spinoza (para Spinoza la esencia de toda la existencia consiste en buscar en el *conatus*, el esfuerzo para existir para decidir qué vale y qué no (Galimberti, 2004: 20-22) y en la concepción sobre la voluntad de vida de Schopenhauer quien reconoce a la voluntad como el prius del conocimiento, la sustancia de nuestro ser y de aquella fuerza primitiva. Retomado de A. Schopenhauer “*Die Welt als Wille und Vorstellung*” por Katja Galimberti (2004: 20-22)

La memoria y el olvido nos facultan la toma de decisiones de hacia dónde íbamos o hacia queremos ir.

Esta tesis —de un pasado con reservas, podríamos decirle así— se ve más claramente con la historia llamada “*La muralla y los libros*” de Jorge Luis Borges. En ésta, al igual que Nietzsche, analiza críticamente las implicaciones del pasado como un conocimiento que puede significar beneficio o, lo contrario algo nefasto para el hombre, en el entendido categórico de lo que significa nefasto: perjudicial para la existencia misma del ser.

Para Borges, en esta narración, la destrucción del pasado, por medio del olvido en su concreción máxima, permitiría que el emperador chino en cuestión Shih Huang Ti lograra gobernar con cierta holgura: “quemó los libros, porque la oposición los invoca para alabar a los antiguos emperadores” (Borges, 1996: 10). De esta manera el emperador chino se aseguraría que su presente fuese a su vez el pasado glorioso Shih Huang Ti necesitaba del olvido del pasado anterior pero también necesitaba ser recordado en su presente.

Nietzsche explica este titubeo que tienen los hombres entre el amor y el desprecio al pasado como una forma de juego que constantemente le está recordando su imperfecto inconcluso. Escribe lo siguiente al respecto:

Cuando la muerte finalmente aporta el anhelado olvido, a su vez usurpa el presente y la existencia, marcando la experiencia con un sello que revela que la existencia no es más que un infinito haber sido, una cosa que vive de su propia negación, del consumo de sí misma y de su contradicción. (Nietzsche, 2006: I, 15)

Es decir, el olvido es la herramienta que permite al hombre continuar con su vida. Lo libera y lo coacciona a seguir adelante. Lo desata de esos nudos históricos y lo avienta hacia adelante. Esto fue lo que hizo Shih Huang Ti al quemar el pasado: quemó los libros con ese conocimiento histórico para que se olvidarán del pasado, pero, también quería perpetuarse, o más bien quería, nos explica Borges, recurrir a esa idea de Spinoza sobre la “persistencia”. No quería ser olvidado.

Según Richardson (2008: 88-89), Nietzsche considera a la memoria o a la acción de recordar como parte de la enseñanza que hemos tenido para obedecer⁵⁰, es decir, nuestra

50

Richardson (2008:92), desde su análisis nietzscheano, explica que la única manera de resistir a esta alienación histórica sería hacer genealogía, pues ésta sería el motor de buscar el significado de los significados.

memoria no sólo fue entrenada para recordar hechos del pasado, fue usada igualmente para tener presente el sentido de la alianza que tenemos con la sociedad.⁵¹ Nos encontramos, entonces, con una intencionalidad de la historia. De acuerdo a la tesis nietzscheana este juego de intencionalidades permitió a la sociedad subsistir, pues también aprendimos a recordar reglas y promesas. Resume Richardson (2008: 98) de esta manera la idea de Nietzsche: la primera función de la memoria fue socializar.

Y es en esta construcción memorística de la sociedad que Nietzsche nos reitera la necesidad de un constante cambio en la vida de los hombres, una “no permanencia”, una transformación del pasado y por tanto un uso beneficioso de éste:

Me refiero a aquella fuerza de crecer de sí mismo y de manera propia, de transformar lo pasado y lo desconocido y de incorporarlo, de sanar las heridas, recuperar lo perdido y recomponer desde sí mismo las formas quebrantadas. (Nietzsche, 2006: I, 17)

Es, como leemos, una llamada enérgica para usar el pasado como creación como vida o como una forma de recreación. El pasado siempre debe ser revalorado en función del presente; debe asumirse e incorporarse siempre y cuando sea útil.

Además agrega lo siguiente: “un hombre que, del todo carente de la fuerza del olvido, estuviese condenado a verlo todo como un devenir: un ser como tal ya no cree en su propia existencia, no cree en sí mismo” (Nietzsche, 2006: I, 16).

Es muy importante resaltar esta primera concepción del tiempo —posteriormente aludiremos a la concepción del eterno retorno— porque desde nuestra percepción Nietzsche critica⁵² el pasado, lo desarma o lo desmota de ese atril social que hemos construido. Es decir, debería entenderse este cuestionamiento como una reiteración de siempre seguir adelante, de visualizarse como sujetos de acción y poder. Lucien Febvre (2011: 87) comenta que si algo era intolerable para Nietzsche, era todo aquello que abolía la lucha contra el movimiento y la acción.

Podríamos resumir estas dos actitudes de Nietzsche de la siguiente manera:

51

Esta idea se sustenta, según Richardson (2008: 88), con lo que escribió Nietzsche en “*la genealogía de la moral*” en la que *grosso modo* se plantea que nuestros deseos están encaminados a no liberarnos, a seguir con una continuidad de algo deseado una vez y que significa, finalmente, recordar una memoria real del deseo.

52

Richardson (2008) nos comenta que Nietzsche en varias de sus obras -y no solamente en este texto- critica el uso del pasado como un elemento decisivo en la construcción de nuestras vidas. *Cf. Nietzsche's problem past.*

- 1) Un pasado que puede no servir y,
- 2) Un pasado que puede servir.

De ahí que él exprese la siguiente:⁵³

La alegría, la buen conciencia, la acción entusiasmada, la confianza en lo venidero todo ello depende,[...] de la existencia de una línea que separa lo claro y visible de aquello que es oscuro y oculto a la vista. ¡También depende de saber olvidar y recordar en el momento justo, de intuir con fuerte instinto cuándo es necesario sentir de manera histórica y cuándo no. [...] tanto la perspectiva histórica como la no histórica son igualmente necesarias para preservar la salud de un individuo, de un pueblo o de una cultura. (Nietzsche, 2006: I, 19)

Este párrafo, desde nuestro análisis, dilucida de cierta manera el galimatías en que se ha colocado a la historia como un estudio ocioso y otras como una necesidad. Nos permite comprender que la vida se encuentra en una suerte de olvidos y recuerdos en un tiempo imparabable y, sobre todo, nos arroja a más de una paradoja, pues vivimos en un presente que se desvanece en el mismo instante de ser: el presente es pasado. Pero no debemos vivir de ello. Nietzsche es enfático en este tiempo cuando sentencia que el pasado es un fardo, es algo que lo constriñe: “lo doblega o lo inclina hacia un costado, entumece su andar”(Nietzsche, 2006: I, 14). Y el futuro no existe pero se presenta en la medida que hacemos el presente. Lo que nos rescata de esta complejidad del tiempo y de sus implicaciones es la capacidad que desarrollaremos para incorporar lo que nos sirve y lo que no nos sirve.

Podemos reducir lo antes citado de la siguiente manera: dar la espalda al pasado que nos daña, no creer o no mirar hacia el futuro y sólo vivir el presente, ¿entonces qué queda, si no tenemos el sustento histórico social, si no tenemos un porvenir que para él tiene similar pesadez a las acciones del ser humano, el futuro, también, inhabilita? Nietzsche está consciente de ello, en libros *posteriores*, presentará una ancla para no perderse en la perecedera vida humana. Y es entonces que presenta la idea de: *el eterno retorno*. ¿Qué es lo que quiso decir Nietzsche con estas palabras? Galimberti dice que Nietzsche usa un elemento subjetivo, *die Stimmung*⁵⁴, para

53

Y es precisamente la tesis de nuestro trabajo, la ambivalencia que tiene el uso del pasado y de los saberes históricos en nuestra vida la que nos permitirá comprender para qué sirve el pasado.

54

dar sustento a su tesis del tiempo sin objetivo. Esta *Stimmung* se moldea podríamos decirlo o hace referencia cada historia individual (Galimberti, 2004: 122-123).

Así, con el eterno retorno Nietzsche revalora las acciones en cada instante, el pasado adquiere un papel preponderante porque al final son las acciones mismas que se tomaron, las cuales por cierto ya no pueden ser anuladas (Galimberti, 2004: 124-125). Y el futuro permanece, agregaríamos nosotros, como un horizonte que puede realizarse o no.

Finalizamos esta primera parte de este capítulo con ese claroscuro de nuestro tiempo, de nuestra vida. No es por tanto fácil la toma de decisiones sobre cuándo usamos el pasado y cuándo debemos olvidarlo. La cueva en la que se encuentran los recuerdos y los olvidos debe ser iluminada con una luz que no solamente nos permita vislumbrarlos sino que los tensione de tal manera que muestren su intencionalidad. Nietzsche no nos deja solos en este deambular entre tiempos, nos da desde sus interpretaciones algunos puntos a considerar para usar el pasado y presentarnos al presente como seres que logran vencer las ataduras históricas pero, también, como seres que valoran el pasado cuando es necesario.

Lo que haremos ahora será presentar las dos categorías: utilidad y nocividad de la historia que, desde nuestro análisis, nos ayudarán a entenderlo.

II.C. El pesado pasado: una historia que nos hunde.

Más recuerdos tengo yo solo que los que habrán tenido todos los hombres desde que le mundo es mundo. Y también: Mis sueños son como la vigilia de ustedes. Y también, hacia el alba: Mi memoria, señor, es como un vaciadero de basuras.

Funes el memorioso, Borges

El problema del pesado pasado podremos analizarlo en una de las asombrosas narraciones de Borges llamada *Funes el memorioso*. Borges nos explica cómo el personaje Ireneo Funes era capaz de recordar todo; desde una nube en un día tal en un momento dado como las crines de un potro y cada llamas de un fuego cambiante. Su capacidad de recordar era por mucho superior a

En una traducción sencilla al español podríamos decir que este término hace referencia al humor, al estado de ánimo.

cualquiera de nosotros; su pasado era traído a su presente de una manera impecable. Nada pasaba al olvido. Todo era vuelto a la vida en imágenes. Sin embargo, Borges nos comenta que no era capaz de pensar, porque pensar significa, entre otras cosas, olvidar, diferenciar, generalizar, imaginar, hacer acciones nuevas y abstraer.

Funes sería para nuestro ensayo un ejemplo de la advertencia, y, por qué no decirlo, del terror que Nietzsche nos ha explicado en su *Segunda intempestiva* que genera no olvidar, de vivir sólo del pasado y en el pasado:

Sólo serviremos a la Historia en tanto ella sirva a la vida; pero existe un modo de promover y valorar el estudio de la Historia que conduce al deterioro y a la degradación de la vida: he aquí un fenómeno cuya experimentación por medio de los síntomas notables de nuestro tiempo resulta, hoy por hoy, tan imponderables como doloroso. (Nietzsche, 2006: I, 10)

Bajo esta explicación nietzscheana, el Funes borgeano no podía entender el desarrollo de la vida. Aunque sea un ejemplo ficticio, la sentencia de Nietzsche es puesta en práctica y nos permite imaginarnos ese mundo: no podía comprender porque el perro de cierta hora (éste estaba de frente hacia él) era el mismo perro de tiempo después (éste estaba de perfil). Él disiente de que ambos perros según su percepción sean el mismo. La vida de Funes era un serie de remembranzas y de ahí partía su manera de entenderse y de entender a los demás. Astutamente Funes había ideado una manera de clasificar cada instante grabado. Sin embargo, se dio cuenta de que esta forma de categorizar el pasado y de no olvidar lo llevaría a dos situaciones nada agradables: una, la tarea de recordar todo sería interminable, y dos, sería inútil —porque nunca respondería la pregunta para qué.

Esta capacidad que en un momento dado nos habla de un don y de una capacidad singular en nuestra especie —memoria privilegiada— tiene graves problemas para una vida cualquiera que sea. Nietzsche nos comenta que si no logramos limitar el pasado, el presente sería enterrado y a su vez tendríamos que conocer la fuerza plástica de cada ser humano y de cada pueblo y de cada cultura (Nietzsche, 2006: I, 17).

Recordar y sólo recordar nos llevaría a un mundo muerto, a un mundo de momentos momificados, un mundo que no tendría el aire fresco de la vida, de manifestarnos, de continuar. Los recuerdos momificados destruirán la esperanza del futuro (Jensen, 2008: 224). Serían tan pesados que no nos permitirían levantarnos con bríos y con la energía suficiente para vivir,

estaríamos condenados a una especie de tumba del pasado de la cual no podríamos salir porque nosotros mismos habremos hecho las paredes de recuerdos que no sujetan y que nos impiden la mínima acción.

Este anclaje al pasado nos lleva a dos grandes concepciones nietzscheanas. Por una parte a la historia anticuaria y la historia monumental. Ambas tienen como centro y como brújula el pasado, a su vez estas dos conciencias históricas dañan la vida contemporánea y se concibe así cierta idolatría hacia el pasado (Bambach, 1990: 267). Esta fascinación o idolatría nace, nos explica Nietzsche (2006: VIII, 114-115), de ese elemento que ha adquirido la historia: una filosofía.⁵⁵ De aquí que los hechos sean transformados en éxitos argumentativos; se establece así un culto.

Ahora bien, la distinción entre estas dos historias supeditadas al pasado glorioso estriba nos comenta Jensen en que la historia anticuaria se contenta con el simple hecho de ver el pasado. Los que han caído en ésta o practican de ella están embelecidos por el pretérito. Rememoran los recuerdos y son de cierta manera fantasma del pasado. Los anticuarios, podríamos decirlo así, no logran huir de lo que vivieron. Creemos que Funes sufre de este mal, porque su vida es repetir en su mente cada instante vivido, cada fotografía que hizo su memoria. Su ontología es el de rememorar cada instante. Su mente es un museo de recuerdos.

Si bien, dice Nietzsche, necesitamos de la Historia también debemos considerar que el exceso es perjudicial para la vida, de aquí que generé su propuesta de tres historias: “La historiografía está ligada a la vida en tres sentidos: como aquella que es activo y pujante, como aquello que se conserva y venera y como aquello que sufre y busca liberación” (Nietzsche, 2006: II, 29).

Ahora, bien, si el ser humano necesita de acciones y saberes para realizarse, ¿cuál es el papel que juegan estos últimos? Lo que él planteó para salir de esta ingente cantidad de saberes, es hacer una *selección correcta* dentro de la eternidad (Bambach, 1990: 265).

55

Escribe Birnbaum (2004: 17 y 41) que es contra esos discursos filosóficos de la modernidad que está enfrentándose Nietzsche. La autora considera que el filósofo alemán está propugnando por hacerlos frágiles y, sobre todo, reinscribirlos en un espacio en el que se den controversias múltiples. El conocimiento ocurre por medio de la destrucción del absoluto.

Debemos ante todo buscar lo propio de la vida en el presente con la intención de crear y autorrealizarse, (Bambach,1990: 265). Recordemos que este filósofo alemán propugna por la realización del ser humano y no a la subordinación.

En este sentido Nietzsche (2006: II, 29-30) nos explica y nos advierte el peligro de caer en el uso ocioso de hacer del pasado una cuestión de distracción y convertirlo en una acumulación de tesoros dignos de imitación. Esta advertencia está dirigida a aquellas vidas supeditadas al saber. Nietzsche es uno de esos pensadores *sui generis* de su época, pues no privilegió esa actitud de erudicción de aquellos hombres del siglo XIX; por el contrario, él estaba advirtiéndolo que el conocimiento en algunos momentos se puede convertir en grandes desventajas para la vida. Nietzsche es contundente al respecto: no debemos de pensar la vida como un retahíla de saberes, el ser no es saber, el ser es hacer.⁵⁶ La vida debe ser vista como hacer para ganar poder, no importa si es individual o socialmente.

Por eso este pensador argumenta en su *Segunda Intempestiva* lo que implicarían los diferentes tipos de historia, por ejemplo para Nietzsche (2006: II, 31) la historia monumental debe repensarse, porque con la realización de ésta estaríamos, nuevamente, considerando algo como un elemento indispensable de nuestro ser, y aquí nuevamente Nietzsche marca la diferencia con los animales los cuales escapan de esta concepción y viven día a día sin referentes. Es decir, no consideran un pasado ideal, no hay algo que los mortifique y que los haga congelarse en un tiempo vivido, y que a la postre se convierta en un patrón de imitar. Ellos, los animales, simplemente viven.

Es muy importante analizar esta crítica nietzscheana porque es a partir de ésta que, posiblemente, también, él, esté haciendo el cuestionamiento al positivismo histórico ¿a qué nos referimos? Cuando Nietzsche está criticando a la historia monumental lo hace en el sentido de verla como una historia que homogeniza y, sobre todo, que unifica la gama de motivos y posibilidades que tiene la vida. Es decir, la explicación nietzscheana está interpelando a una causa⁵⁷ de un effectus⁵⁸ monumental. Así, el quehacer histórico de ese entonces (siglo XIX) se

56

Vattimo (2002: 37) nos dice que Nietzsche está pensando a esta gran cantidad de nociones y documentos sobre las otras épocas, un inmenso conocimiento histórico como un historia cultural sin impulso productivo.

57

Y no a una de las posibles causas.

58

La palabra es tomada literal del libro la *Segunda Intempestiva* de Nietzsche. (Nietzsche, 2006: II, 35)

volcó a buscar causas de los sucesos (en singular para cada suceso), entendidas esas causas como la única manera de explicarlo. Como podemos ver esta forma de ver a los procesos históricos está muy relacionada con una ley: si sucede “A”, acontecerá “B” necesariamente.

Además, debemos agregar la arbitraria selección del pasado. Alguien eligi o selecciona las causas y son sólo éstas las que importan. Ejemplos de esa concepción histórica abundaban en la época de Nietzsche, se construyeron gran discursos con fuertes intereses epistémicos como el de Ranke, el de Michelet, el Taine, etc. Las naciones del siglo XIX buscaban consolidarse como Estados-naciones y se apoyaron en la historia para fomentar la lealtad y el patriotismo. De estos surgió una especie de valor universal. Un ejemplo de esta actitud la tenemos cuando el emperador Guillermo II le decía a sus ministros: “educar a jóvenes alemanes, no griegos o romanos” (Boyd, 1997: 77 tomado por Carretero y Kriger, 2004: 82).

Desde nuestro análisis sobre la obra de Nietzsche creemos que ambas historias, al referirse al pasado, hipnotizan y tenderán a un fanatismo —Nietzsche es más enfático de este fanatismo pero endosado a la historia monumental. Diferimos en esta apreciación porque creemos que aunque no haya, desde la historia anticuaria, una ejecución o imitación del pasado con un objetivo claro de revivirlo este tipo de historia también arroja a los seres humanos a una especie de idolatría o fanatismo hacia el pretérito. El vivir pensando en el tiempo que fue es una especie de ensoñarse de él, porque es algo que no volverá a suceder, porque es idealizarlo y anhelarlo, y inhibe la acción de vivir en el presente.

El mismo Nietzsche perfila el pasado como una fascinación que tiende a la contemplación desmedida al criticar la manera en que los griegos y los historiadores hablaban o se referían al pasado: la mejor época era la transcurrida y, por lo tanto, el futuro se extingue como posible horizonte. No hay posibilidades para lo que se gesta en el presente. Sólo el pasado importa. De esta manera Nietzsche criticaba a la cultura griega pues según él no había habido algún griego que se preocupará por su futuro: todos sus mitos, toda su genealogía y su historia volvían a evidenciarles su pasado como el fundamento de su presente (Löwith, 1973: 254).

Birnbaum (2004: 234) nos explica que el problema que encuentra Nietzsche con el pasado tiene una relación directa con aquella concepción decimonónica histórica en la cual se consideraba al pasado como cerrado y unívoco y del cual se deriva de manera continua el presente y el futuro.

El camino hacia el tiempo vivido nos conmina a la retrospectión, y por lo tanto debemos hacer una pausa al presente, y por lo tanto, la voluntad se ve por instantes detenida. Es decir, la veneración del pasado socava y niega nuestro futuro, nuestro camino hacia adelante (Richardson, 2008: 105).

En el análisis que hace Foucault (2004) en su libro *Nietzsche, la genealogía, la historia* nos comenta que la enajenación por la historia oscurece y pierde la verdad de las cosas al invertir la relación que existe entre ésta y la verdad de su discurso. Esta afirmación de Foucault parte de lo que Nietzsche escribió:

[...] Es la propia Historia la que sufre de prejuicios: enormes partes de ella se ven destinadas al olvido y al desprecio, desvaneciéndose como un raudal interminable y turbio, mientras que sólo se destacan, como islas, algunos hechos decorados (Nietzsche, 2006: II, 36).

Lo que nos está diciendo Nietzsche es que se construyen discursos históricos en los cuales se omite⁵⁹ más de las veces los desaciertos de nuestra vida. Se crean, así, historias con intereses que sólo sirven para legitimar y entender algunos hechos como trascendentales. A través de esta conceptualización el pasado queda, entonces, como “necesario”, “cierto” y “mejor”. Desde nuestro análisis lo que nos está sugiriendo la lectura de Nietzsche es la falsa idealización del pasado en el que se le enaltece, porque lo importante es construir un imaginario que quede como un modelo a seguir. De esta forma el pasado se verá impoluto y listo para llevarse a cabo cuantas veces sea necesario como una forma inequívoca de nuestra vida. De lo anterior se desprende la emergencia⁶⁰ del pasado.

Foucault (2004: 33) nos explica que esta crítica nietzscheana va encaminada a esos conceptos que miran al pasado como un destino por cumplir. Un ejemplo dice Foucault, es el castigo como si siempre estuvo destinado a dar enseñanzas. De esta manera lo que percibimos en nuestra vida es simplemente el desarrollo de sus estadios para llegar a su objetivo —desde su

59

Nietzsche lo explica por los intereses que subyacen en la supuesta verdad histórica: “Los hombres parecen estar cerca de descubrir que el egoísmo del particular, de los grupos o de las masas, fue en todos los tiempos la palanca de los movimientos históricos; pero a la vez este descubrimiento no intranquiliza en absoluto a nadie, sino que se decreta: el egoísmo ha de ser de nuestro Dios... Tiene que tratarse de un egoísmo inteligente uno tal... que estudie por eso precisamente la historia para descubrir el egoísmo necio”. (Janz, 1981: 233)

60

Foucault (2004: 36-37) nos explica que esta emergencia debe ser vista según Nietzsche no como una necesidad sino como una lucha, un lugar de enfrentamiento.

surgimiento hasta su contemplación— y, además, a la posición jerárquica superior a todos los subsecuentes hechos. Es decir, esta emergencia dota al pasado de un superlativo que no puede ser igualado. Nietzsche explica este fenómeno histórico (ateridos a la historia) al cuestionar a los artistas⁶¹ que se jactaban de buen gusto y que viven de una historia del arte monumental. Escribe lo siguiente:

Es a ellos que se les obstruye el camino, se les oscurece la atmósfera, cuando se danza alrededor de un monumento malentendido con idolatría y verdadera devoción como si quisiera exclamar: ¡Mirad, he aquí el arte verdadero y venerable, qué importan aquellos que todavía están por venir y los que anhelan. (Nietzsche, 2006: II, 37)

En líneas posteriores Nietzsche (2006: II, 39) agrega: “Ellos no quieren que nazca lo grande y su medio es la afirmación de que lo grande ya existe”.

Por consiguiente el pasado está robustecido por una “necesidad” y de una insuperabilidad que inhibe todo intento de realizar. Así el uso de este tipo de historia nos priva una vez más de la construcción y de las posibilidades que se podían tener y de hacer. El encantamiento del pasado escamotea los escenarios de la acción de nuestra vida, porque si no nos realizamos no estamos reafirmando nuestro ser —que es lo que ha propugnado Nietzsche a lo largo su *Segunda Intempestiva*—. Nos quedamos simplemente viendo con una gran añoranza algo que ya ha acontecido tiempo atrás. Es cierto, como lo escribe Foucault (2004: 50), hemos creído —y vivido o nos han hecho creer como lo describe Nietzsche en sus críticas al ejercicio del poder y de verdad— que nuestro presente se apoya en intenciones profundas y necesidades estables; incluso pedimos a los historiadores que escriben esto, que lo constanten a través de sus discursos históricos. Nietzsche lo describe de la siguiente manera: “Escriben guiados por la ingenua creencia de que su época tiene razón en todas las opiniones populares y que escribir en concordancia con esa época significa de por sí estar en lo cierto” (Nietzsche, 2006: VI, 82).

La construcción de ese pasado —lleno de verdad, de comprobación y de razón— se encamina a legitimar acciones, prácticas, pronunciamientos, gobiernos, políticas y religiones las

61

Para Nietzsche el artista debe convertir ese espíritu dionisiaco en espíritu apolíneo, es decir, debe trabajar con lo que se le *presenta*, debe nacer una voluntad que afirme la realidad. La tragedia debe estimular a la creatividad, es esta tragedia la que le dice al artista: acepta al mundo como es y trabaja con él (Galimberti, 2004 :109).

cuales se vuelven la mejor manera para defender el *status quo* de las clases imperantes. Nietzsche (2006: VI, 81) dice sobre estos hacedores de historia que son egoístas y partidistas.

Es una forma de legitimarse en la cual lo sustancial no son las otras historias sino la de uno mismo, es la petulancia de nuestro “afortunado” pasado llevado a una interpretación general. Y a partir de esta idealización se construyen los lazos de la opresión y de la aceptación en la sociedad, pues es el mismo pasado quien está brindando los argumentos necesarios y contundentes —en el entendido de que son verídicos porque fueron vividos— para mantener ciertas acciones, prácticas, costumbres, religiones, etc. y, concomitantemente suprime la diversidad que se puede presentar en la contemporaneidad.

Este empecinamiento por el tiempo vivido cubre al hombre de una malla que, aparentemente, es justa y veraz, y si consideramos de esta forma al pasado, la historia se concebiría como una conclusión y un balance en la humanidad (Nietzsche, 2006: I, 27). A veces esta historia ha sido llevada indiscriminadamente a una generalización, es decir, nuestras historias se han convertido en la comprobación final de que gracias a nuestras acciones la vida ha sido la correcta y la verdadera —y lo seguirá siendo en la medida que se sigan reproduciendo el pasado—. En otras palabras, hemos usado a la historia particular, muy anclada en el tiempo de ayer para sustentar nuestra idea equívoca de que esta “singularidad” es común a todos (Nietzsche, 2006: III, 40).

Esta idea, un pasado que *debe* reproducirse, se apuntala con la argumentación de que todo lo presente será *per se* inferior por no igualarse al pasado. Nietzsche lo analiza así:

[...] Al fin y al cabo todo aquello que en esta visión es reconocido como ajeño o propio del pasado simplemente recibe igual valoración, mientras que todo aquello que no demuestra el mismo respecto ante lo antiguo, es decir, todo lo nuevo y lo que está por nacer, se convierte en el blanco del repudio y la enemistad. (Nietzsche, 2006: III, 45)

Podríamos decir al respecto que este pasado particular y con muchos beneficios se ha usado para denostar las demás historias, y no sólo eso sino que se ha vuelto una manera argumentativa para sostener prácticas hegemónicas, porque se aduce a esa vieja sentencia: si nos ha ido bien ha sido porque hacemos esto.

Y este sentimiento histórico tiene, también, otra cara en la sociedad pues en la medida de que se va asimilando que otros tuvieron una historia gloriosa, *los otros* —los que no la tuvieron— caen en una especie de inmovilidad y conformismo. Esta movilidad es al final lo que

caracteriza al hombre que por serlo debería de violar siempre las tradiciones. (Nietzsche, 2006: III, 46-47). En este caso nos dice Nietzsche (2006: II, 42) la historia es usada como una forma de soportar y vanagloriarse las condiciones miserables en que viven algunas veces los individuos.

El apego a este pasado que pesa, construye una cultura histórica que envejece a las almas: las llena de canas. Nietzsche lo escribe así: “La cultura histórica es, por cierto, ese modo innato de contraer canas. Aquellos que llevan en sí este signo desde la infancia están condenados a adoptar la creencia instintiva de la vejez de la humanidad (Nietzsche, 2006: VIII105). Esta cultura nos llevaría inevitablemente a la veneración y creencia en que la vejez es el estadio mejor constituido. Nietzsche atribuye esta vehemencia y esta enfermedad por el pasado como producto o como subproducto de la concepción cristiano-teológica que fue heredada de la Edad Media (Nietzsche, 2006: VIII, 106). Ello genera que estas personas tengan actitudes tales como:

- a) miran hacia atrás y no se ven en el presente ni se plantean futuro alguno;
- b) acumulan todo lo sucedido y lo categorizan como tesoros invaluable;
- c) a partir de estos capitales históricos se elaboran las maneras de ser y estar; y
- d) por todo lo anterior, encuentran sólo consuelo en el pasado.

Al leer esto último podemos entender cierta pasividad de la gente sujeta que sigue pensando en el tiempo de ayer, pues no tiene o se les ha quitado la intención de hacer cada vez más historia. Ellos se contentan con la supuesta historia verdadera de unas cuantas personas. Lamentablemente, esto puede llevar a sentimientos tan nocivos hacia la vida y hacia el quehacer histórico como: la desesperanza, el conformismo, la inacción, el fatalismo entre otras —ya hemos tocado algunos de estos posibles escenarios.

Hacia el final de esta primera parte en la que *grosso modo* hemos desarrollado los inconvenientes de vivir del pasado, ahora haremos un cierre en el que trataremos de englobar la crítica de Nietzsche tanto en su posicionamiento en su contexto histórico como propiamente a hacia el estudio histórico, queremos de esta manera presentar la crítica nietzscheana como una forma de revalorar el estudio del pasado; es decir, lo que nos propone este pensador alemán es, desde nuestra lectura, una serie de consideraciones que debemos tener presente una vez que hemos optado por una cultura histórica. Estas son las consideraciones globales que creemos más importantes y que pueden servir a la *episteme* histórica.

- a) “Los excesos del sentido histórico de los que padece el presente son promovidos, formulados y utilizados de manera intencional” (Nietzsche, 2006: IX, 138). Debemos tener cautela para

tomar los hechos históricos no como verdades ni como únicas respuestas, sino como constructos humanos que obedecen a intenciones, buscan por tanto, un fin ya sea que para mantener o para justificar dentro de nuestra sociedad algo. En este sentido, según Jensen (2008: 216) Nietzsche no está criticando en su *Segunda Intempestiva* las fuentes sino las fuentes internas, es decir, está levantando la voz contra esa intuición inmediata, lo que se llama en alemán: la certeza inmediata de la visión.⁶²

b) “La historia es capaz de desarraigar los instintos de rebeldía, de olvido de sí mismo, de justicia, de sinceridad y audacia a través de la vida” (Nietzsche, 2006: IX, 139). Y al hacerlo entramos en una especie de confort en el pasado; lo aceptamos y lo deificamos como lo mejor. Nietzsche agrega que quien ha aprendido a doblar la cabeza y baja el lomo acabará por doblegarse ante cualquier poder (Nietzsche, 2006: VIII, 115).

Así nuestro pasado yace, entonces, como una figura inefable de la cual todos somos parte, no hay nada malo en él y por lo tanto apelamos a su resurgimiento, lo invocamos al presente y lo consideramos como indispensable para nuestro futuro.

c) El hombre moderno —Nietzsche habla de su época pero nosotros creemos que igualmente sucede lo mismo en la actualidad— tiene una carga excesiva de conocimiento que le produce indigestiones siendo éstas a la postre contradicciones que evidencian la inconexión entre lo interno y lo externo o viceversa (Nietzsche, 2006: IV, 53). Este problema, esta saturación tiene mucha relevancia para el estudio histórico porque muchas veces éste se ha visto como una simple acumulación de saberes; da la impresión que para hacer historia es necesario una gran erudicción más que un análisis crítico. El pasado se vuelve una veta interminable de elementos por considerar y estudiar. El tamiz de la utilidad se desvanece y con ello se permite la entrada a tropel del pesado pasado.

Nietzsche lo piensa de la siguiente manera:

[...] Tan sólo en cuanto nos rellenos y desbordamos de épocas, costumbres, artes, filosofías, religiones y conocimientos ajenos, nos convertimos en algo digno de ser considerado, a saber en enciclopedias caminantes, que es la forma en que probablemente nos consideraría un antiguo griego transportado a nuestros días. (Nietzsche, 2006: IV, 55)

62

Unmittelbaran Sicherheit der Anschauung.

Esta situación académica nos lleva a un culturalismo ramplón que de ninguna manera permite a la vida de los pueblos explicar su verdadero ser, porque, con referencia a la tesis de Nietzsche, nuestra memoria se ve alimentada por una corriente de cosas que, como hemos analizado líneas atrás, buscan posicionarse jerárquicamente, categorizándolas de necesarias y superiores (Nietzsche, 2006: IV, 56). Esto nos lleva a una vida estéril de acción, de voluntad y de creación. Es un tanto lo que le sucedió al Funes borgeano: un ser destinado cruelmente a la simple acumulación de las percepciones. No hay para él la capacidad de imaginar y de razonar. Toda impresión es meramente guardada. Por tal, no hay una utilidad o algo que le sirva para la vida. Sería, para Nietzsche, una enciclopedia viviente que terminaría, como lo dice el texto de Borges, en una simple aculturación de basuras, pues Funes y aquellos que quisieran simplemente acumular datos serían sólo los receptáculos.

Finalmente, todo este estudio sobre el pasado y de la manera en que se ha utilizado constituirá parte de la crítica aun más feroz —y que se convertirá en una de las otras grandes disertaciones— que Nietzsche habría de hacer en su libro *La genealogía de la moral*. Pues como lo hemos mencionado este filósofo alemán ha acorralado a la historia y a los historiadores a un callejón sin salida en el cual la pared que los contiene es, desde nuestro punto de vista, una reflexión epistémica. Además, los ha cuestionado de tal manera que en un primer momento se podría pensar que es mejor prescindir de ellos. Sin embargo Nietzsche propondrá un uso distinto del quehacer histórico: 1) propugnará en su *Segunda Intempestiva* por una historia crítica en la cual el uso de ésta sea el motor epistémico, y 2) aducirá el uso de la genealogía como una mejor manera de entender el pasado⁶³.

Desde nuestro análisis sobre *la Segunda Intempestiva* y en especial las críticas que hace Nietzsche sobre el pasado y las implicaciones de éste en la vida creemos que este pensador está perfilando, de cierta manera, su idea más concreta de que la historia es usada como moralizadora. En algunas líneas de este libro se expresa *ya* que la historia está siendo usada como una forma de

63

Foucault (2004: 13) explica que la propuesta de Nietzsche sobre el uso de la genealogía es en el siguiente sentido: “La genealogía no se opone a la historia como la visión alta y profunda del filósofo se opone a la mirada de topo sabio; se opone, por el contrario, al despliegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teologías. Se opone a la búsqueda del “origen””. Lo que busca Nietzsche con la genealogía no es, según Foucault (2004: 27-28), establecer una continuidad del pasado con el presente y mucho menos pensar que el pasado está vivo en el presente, sino conservar lo que ha sucedido en su propia naturaleza, es decir, los accidentes, las desviaciones, lo bueno y lo malo pero, sobre todo, comprender que no hay verdad sino la exterioridad del accidente (ésto último sobre el accidente, Foucault lo retoma de *la genealogía de la moral*).

enseñar reglas y principios a seguir (Nietzsche, 2006: VIII 116). Es decir, nos está advirtiendo que este conocimiento se ha usado y se estaba usando en su época como el argumento normativo de los seres humanos. El pasado hecho discurso se convierte en el ariete que golpeará las formas de ser y estar del siglo XIX. De esta concepción normativa histórica se gestarán prohibiciones para realizar cualquier cosa que esté en contra del *establishment*. No fue una cosa fortuita que Nietzsche desmontara el conocimiento histórico y lo expusiera como un conocimiento más. No es una simple diatriba. Es un cuestionamiento oportuno —e inoportuno porque fue expresado en el siglo de la historia— que se aventura a mostrar a la historia como un juego perverso que tratará de moralizar a los seres humanos. El pasado es visto desde esta perspectiva nietzscheana como una de las maneras de controlarnos. La gran aportación de Nietzsche a este rubro es que con todo lo que ha habido hecho la historia por las naciones: las había consolidado al otorgarles las herramientas necesarias para construir Estados o Estados más fuertes; la historia, también, había legitimado guerras y desacuerdos entre los mismos pueblos. En pocas palabras; la historia se devino en una especie de argumento, o, en unos de los mejores argumentos diríamos para posicionar o para proteger a los grupos hegemónicos.

Anteriormente quisimos presentar ideas globales sobre la crítica que hace Nietzsche del pasado, las abordamos en algunos incisos pero creemos que podemos hacer incluso un cierre más general —y esto no servirá para ir construyendo nuestra idea de como utilizar epistémicamente a *la Segunda Intempestiva*— con las siguientes propuestas que nos permiten comprender hacia dónde fueron dirigidos los plumazos nietzscheanos. Si bien el pasado puede adormecer, que aletargar al ser humano y su utilización ha sido un instrumento de sometimiento, también este uso y este empecinamiento por la historia está embebido en una especie de crisol de ideas.⁶⁴ que no podemos omitir.

La primera propuesta que presentamos es la del escritor Talay (2011: 377) que engloba a esta *Segunda Intempestiva* en dos grandes críticas: 1) hacia la concepción escatológica que se

64

El siglo XIX se ve en envuelto en varias interpretaciones que, a la postre, se convertirán en críticas, predicciones o construcciones lo importante es entenderlas como una gama de posibilidades que siempre evidenciarán algunas características que permiten reconstruir una época. Müller-Amack (1986: 31) nos sugiere analizar las fuerzas cambiantes en relación al medio del ser humano. Concretamente se refiere al uso del *espíritu*. Entendido éste último como la posibilidad existencial de lo bueno, lo malo, lo falso y lo verdadero, esto permite entender al siglo XIX no como un lapso desarraigado de su predecesor siglo, ni verlo homogéneamente en el que se dan excluyentemente algunas corrientes filosóficas, sino como un siglo complejo cuya dialéctica de formas mundanas y espirituales reflejan un campo fértil de pronunciamientos

tenía de la historia: el devenir histórico se encaminaba a cumplir un objetivo definido. En este sentido, el escritor nos dice que Nietzsche está criticando a Hegel, pues la idea de éste era sobre una historia con un fin; y 2) hacia el positivismo rankeano contemplado desde su perspectiva como una forma práctica del positivismo de Comte.

La segunda propuesta es la de Reale y Antiseri (2005: 386) que consideran que Nietzsche está dirigiendo sus cuestionamientos al: romanticismo (por su pesimismo y su resignación); positivismo (el cual pretendía a partir de leyes y generalidades comprender y encerrar la vasta vida) ; al idealismo (por crear un anti-mundo) y al evolucionismo (por considerar que los seres bajo esta interpretación como seres que están en un proceso de perfeccionamiento).

II.D. La liviandad del pasado: un pasado que nos eleva.

Buber (2012 : 55) dice que una de las diferencias entre Feuerbach y Nietzsche es que éste último se atrevió a hacer una crítica más completa del ser humano, porque lo coloca como ser problematizado y no queda con sólo una interpretación. Para Nietzsche el hombre es un ser complejo, con grandes equívocos, con fuerza y pasión (Buber, 2012 : 59). Esto nos permite entender porqué su propuesta no es una simple crítica. No se contenta en reiterarnos que el pasado es perjudicial para nuestra vida, sino que también, sugiere usar al pasado con ciertos matices y es, entonces, desde la perspectiva nietzscheana, que la historia es investida con el ropaje de la utilidad.

Un ejemplo de esta utilidad del pasado la podemos apreciar en un gran libro de la literatura francesa llamado *Por el camino de Swam. En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust. En éste podemos leer como el protagonista al comer unas madalenas evoca un pasado lleno de felicidad, de gusto y con razón se deleita de revivir cada instante. Su memoria es actividad, como la de cualquier otro ser humano, de manera sencilla: basta sólo un ligero olor para recordar. Y no es que este personaje viva aprisionado del pasado sino simplemente recuerda por instantes lo que vivió, lo trae a su presente, pero consciente de su utilidad que es la de disfrutar en un momento aquello que fue importante. Lo interesante y lo nietzscheano es que esa remembranza tiene toda la conformación de aquel pasado irreplicable y ahí el comienzo de nuestro análisis sobre la utilidad del pasado. El personaje de *En busca del tiempo perdido* atesora

el pasado por el mismo hecho de que no puede ser repetido⁶⁵; eso es lo que lo cautiva. Parecería una contradicción: revivir lo irrepitable. Sin embargo, lo que sucedió es algo que Nietzsche ha expresado a lo largo de su obra: no podemos volver al tiempo consumido o muerto, y tampoco podemos desde el presente crearlo por el simple hecho de que las condiciones de la misma acción son imposibles de repetir. Y, entonces, ¿qué sucedió con esas madalenas y el recuerdo? Simplemente sucedió que el personaje, por ínfimos instantes, aparentemente reconstruyó la singularidad de su pasado. Es decir, cumplió con el *condito sine qua non* que Nietzsche exige para traer el pasado: la acción misma, la generación de vida, de algo nuevo, de algo innovador. Lo que hizo nuestro personaje fue vivir al reconstruir. El pasado construyó algo más importante que el mismo pasado. Porque esos instantes son, como lo escribe acertadamente Bachelard (2014:15), el pasado que lleva sus fuerzas al porvenir pero a su vez es el mismo porvenir quien incita al pasado para que saque sus fuerzas. Además, cumplen con una regla nietzschena; esos instante no norman la vida, son sólo efímeros momentos que pasaran a ser pasado.

Es complicado no perderse entre el pasado ocioso (un historia idolatrante) y un pasado que nos incita a la acción (una historia con que proponga), no obstante, creemos que Nietzsche, muy similar a la Ariadna mitológica del Minotauro, va dejando un hilo para salir de ese laberinto que lo atrapa y que lo llena de un orgullo hacia una historia. El hilo de Nietzsche son las consideraciones que debemos tener presente para usar el pensamiento histórico.

Ahora bien, estas consideraciones de Nietzsche tienen una relación con la paradoja⁶⁶ que él mismo ha descrito: el ser humano como agente de acción necesita en parte y no del pasado. Y es que el autor de la *Segunda Intempestiva* no olvida que a pesar de que se lleva a cabo la voluntad de poder y con ello la realización de los deseos y, sobre todo, su ejecución (la *praxis* de la libertad) esas consumaciones serán inexorablemente llevadas al pasado. Nietzsche lo explica

65

Lo interesante del pasado no es, como lo describe Foucault en su estudio sobre Nietzsche, el simple despertar del sentimiento evocador sino la estructura de ese instante ¿por qué algunas cosas pueden ser rememoradas como ésta? ¿por qué el presente se ve irrumpido aparentemente por el pasado, si Nietzsche ha condenado al pasado al destierro de la contemporaneidad? Las posibles respuestas, nos comenta Foucault (2004: 25), yacen en que ese instante tiene toda una construcción de singularidad, de representar las marcas sutiles de la vida y que al final construye una maraña que se activa con similares singularidades. De esta construcción vivida, de esta paradoja entre el hacer y lo hecho quedan algunos activadores que se activan pero que vuelven a su sitio una vez que ha sido usado, y así se vuelve a repetir en otro momento.

66

Birnbaum (2004: 41) dice que Nietzsche no quiere en modo alguno oponer la vida y su devenir a la historia sino que emprenda una consideración de esta relación.

de la siguiente manera: “ siendo el resultado de la generaciones que nos precedieron, somos también el resultado de sus aberraciones, pasiones y falacias y hasta de sus delitos. No es posible librarse por completo de esta cadena” (Nietzsche, 2006: III, 49).

Se presenta así la paradoja: lo que hacemos ¿lo hacemos para el pasado? (Pimbé, 1997:64). Para Pimbé (1997: 64-65) significa que la voluntad de poder estaría en cualquier momento aprisionada al tiempo y, por consiguiente, nosotros creamos al pasado; es hecho por nuestras acciones. El pensador francés no lo piensa así. Pimbé explica que la voluntad de poder está supeditada a la representación corriente del pasado. De lo anterior podemos, entonces, entender porqué es importante la concepción que se tiene del pasado y para qué nos sirve. En este sentido, Nietzsche, lo hemos mencionado líneas arriba atrás, esboza cómo deberíamos presentarnos al pasado y para qué debería servirnos. Trataremos, pues, de ir analizando esta propuesta nietzscheana.

En primer lugar, desde nuestro análisis nietzscheano, si queremos “usar” el pasado debemos generar una actitud ahistórica. Jensen argumenta al respecto que Nietzsche está proponiendo un análisis de vida más que la enseñanza misma. El argumento es que el énfasis nietzscheano tiene el objetivo de tensionar *la manera (la actitud)* en que nos presentamos ante el estudio del pasado:

Confío que la juventud me haya dirigido rectamente, cuando ahora me fuerza a protestar contra la educación histórica juvenil del hombre moderno, y cuando el que protesta exige que el hombre aprenda ante todo a vivir y sólo emplee la historia al servicio de la vida aprendida. ¡Dadme primero vida que después os sacaré de ahí también una cultura! (Nietzsche, retomado por Janz, 1981: 234)

Es decir, lo primero es auxiliarnos de este pensamiento “ahistórico”. ¿Qué quiere decir Nietzsche cuando habla de esta forma de comportarnos, de pronunciarnos hacia la historia, de verla con este filtro? Nietzsche nos está hablando de ser suprahistóricos en el sentido etimológico de la palabra: estar por arriba de la historia, y partir de esta nueva condición, ahora sí, a utilizar, mirar, analizar, comentar y criticar el fardo de la historia.

Lo que nos dice este autor alemán es que los suprahistóricos son aquellos que no siguen viviendo de y/o en la historia o no contribuyen al pensamiento atado al pasado, porque han entendido que el hombre es un ser de acción. Se mueven y no se quedan ateridos ante el oropel de un viejo pasado que apesta y que contamina. Ahora ellos se percatan que tras esas historias se esconden acciones coercitivas (Nietzsche, 2006: I, 23).

Nietzsche es claro en este aspecto:

Un fenómeno histórico, una vez dilucidado en su totalidad y reducido a un fenómeno del conocimiento, está muerto para quien lo ha comprendido y descubierto así su aberración, su injusticia, la ciega pasión y la oscuridad terrenal de su horizonte y, con ello, su poder histórico. Para aquel que sabe, este poder ha perdido su potencia; quizá no sea sí para aquel que vive. (Nietzsche, 2006: I, 27)

Es decir, la condición suprahistórica faculta a los hombres para actuar como videntes (Nietzsche, 2006: I, 26), pues saben y entienden que si van a tomar una parte del pasado, éste tendrá inevitablemente una repercusión en el futuro o mejor aún, están conscientes de que al retomar elementos históricos —y desmontarlos de ese poder acrítico histórico— los categorizarán como parte de una intención que no es, dicho de paso, la de ellos; pues:

[...] sólo las personalidades fuertes son capaces de soportar la Historia; los débiles serán arrasados por ella. Esto es así debido a que la Historia confunde el sentimiento y la sensibilidad en los que carecen de la robustez suficiente para medir el pasado por sí mismos. (Nietzsche, 2006: V, 71)

La suprahistoria se vuelve, entonces, como un arte de poder olvidar y de tener un horizonte. No se queda en el tiempo pasado, pues logra ver más allá de un simple discurso histórico hegemónico, lo que le permite tener un carácter de eterno y estable (Talay, 2011: 377).

Nietzsche está sugiriendo, según Bambach (1990: 267), una serie de condiciones que han de cumplirse para que se dé la condición suprahistórica. Éstas son:

- 1) La historia debe conocerse ella misma, conocerse históricamente, de esta manera el conocimiento histórico se hace crítico para sí mismo (ver página 35). Ello llevará a la historia a presentar una nueva era en la que todo lo reciente será poderoso, original y promisorio en la vida;
- 2) El conocimiento histórico debe ser cuestionado cartesianamente⁶⁷. Podemos, también, entender esta posición como aquella que coloca todo aquello que no es claro y distinto en duda. Fuera de ahí todo es incierto o falso.

67

Es cierto que Nietzsche hace una crítica intensa a Descartes en el siguiente sentido de que considera la visión del francés como reductora de la realidad en dos parámetros: materia y movimiento. Descartes convierte a la naturaleza en máquinas, las cuales están sujetas a leyes. Así, esta interpretación, el mecanicismo como se le llamó, se convirtió por mucho tiempo (siglos XVII y XVIII) en la explicación por excelencia. Sin embargo, Nietzsche dice al respecto: “las leyes pueden ser si funcionales pero no son explicativas, porque vienen sólo dentro de una mirada antropomórfica. Y esta misma visión antropomórfica es la que derrumba la pretensión del mecanismo de una supuesta objetividad como valor de su metodología” (Galimberti, 2004: 44-45).

3) Al reinterpretar el pasado se construye la figura mítica del oráculo de Delfos: “La voz del pasado es siempre la voz de un oráculo: sólo en cuanto obréis como arquitectos del futuro y conocedores del presente seréis capaces de comprenderla”(Nietzsche, 2006: VI, 91). Esto quiere decir que acudimos al pasado para cuestionarlo, para pedirle explicaciones. Sin embargo, las respuestas que nos dé este oráculo del pasado no serán del todo fáciles, e incluso se convertirán en un acertijo. Este acertijo representa un horizonte que contempla nuestras posibilidades de ser y estar. En pocas palabras el pasado devenido en acertijos debe impelernos a: uno, interpretarlo y, dos, a ser la fuerza que nos mueva para construir nuestra vida.

Richardson (2008: 91) dice que Nietzsche considera importante el pasado en el sentido no de que estamos hechos de él o porque sea un conocimiento científico —si aceptáramos esta categoría —sino en el sentido de que somos y tenemos presencia por lo que hacemos y —nosotros agregamos también— por lo que dejamos de hacer. Es así que el pasado es valioso en relación de que da cuenta de nuestras acciones, de nuestra forma de ser en el presente y de nuestra toma de decisiones.

Ahora bien, una vez hecho esta especie de filtro epistémico suprahistórico por el cual podemos desvirtualizar o desmontar los supuestos ideales del corpus histórico la historia queda despojada de todo aquello que le confería, para algunos, esa condición de trascendente o de ley. Estamos, entonces, facultados para utilizar al pasado de tal manera que no se convierta en ese fardo del cual Nietzsche nos advertía. Así la historia tendrá un valor importante para nuestras vidas, pues cumple podríamos decirlo epistémica y ontológicamente con la función nietzscheana de impeler a la vida, al movimiento, al pronunciamiento, a la acción, a la toma de decisiones.

Líneas arriba hemos escrito que la propuesta de Nietzsche sobre el uso de la historia está dirigida a la vida misma más que a la enseñanza histórica, no obstante es necesario considerar que autores como Dimopoulos (2011: 133-134) sugieren una idea en la cual la crítica nietzscheana está enfocada hacia ese *mainstream* educativo⁶⁸ del siglo XIX, según este autor Nietzsche busca cuestionar la manera en que se enseñaba historia como una serie de instrucciones. Podríamos estar o no de acuerdo con esta interpretación, sin embargo, lo

68

Dimopoulos (2011: 136) explica que Nietzsche se está confrontando a la idea de ver a la historia como una ciencia que trata de dominar a través de su corpus. Esta ciencia histórica ignora que la vida es más grande que las fuerzas de dominio. En este sentido, según Dimopoulos, Nietzsche está tratando de derribar esas enseñanzas históricas que se dan como instrucciones, porque si no se hace así se correría el riesgo de que la juventud quedará aterida al pasado consolador.

importante son, creemos, las herramientas epistémicas que obtenemos de comprender las diferentes interpretaciones de la *Segunda Intempestiva*.

Lo que haremos ahora es presentar algunas posibles interpretaciones nietzscheanas del uso conveniente de la historia. Así, la historia se ve como un conocimiento necesario y con una utilidad para la vida.

Dimopoulos (2011: 134) nos comenta que la utilidad de la historia está basada prácticamente en los siguientes puntos:

- 1) La historia nos dará el piso sólido para la producción genuina. Se desecha con ello la idea de una historia nutrida de las mejores épocas, de los tiempos gloriosos, en el que se privilegiaba lo bueno por encima de lo malo; y
- 2) Como la historia es un campo fértil para la producción de acciones genuinas, la historia se verá entonces como aquello que “impulsa a vivir”. Es interesante este análisis porque desde la interpretación de Dimopoulos a Nietzsche no le importa si en esta figura metafórica de un campo fértil hay cosas horribles mientras éstas conminen a la acción, a moverse, a seguir adelante no interesa la categoría de éstas.

Desde la perspectiva de Dimopolus (2011: 135), Nietzsche utiliza a la historia o la considera necesaria; porque es el medio por el cual la condición de sufrimiento será convertida en el impulso para vivir. ¿Cómo se da esto según el autor Dimopoulos? La respuesta yace en que si bien hay sufrimiento en la vida: se genera “dolor”; éste mismo, también, llevará a la acción individual la cual buscará a la historia como el medio para acercarse a la cultura y con ello vencer al sufrimiento.

Según Dimopolous lo que está argumentando Nietzsche es que la contribución de la educación histórica⁶⁹ consiste en la singularidad —producida por la segregación del dolor— la cual activará el *poder plástico* que no es sino la capacidad de desarrollarse uno mismo. En otras palabras nosotros seleccionaremos qué puede incorporarse del pasado y de lo extraño con el objetivo de cambiarlo, de hacer lo universalmente conocido en algo que nunca antes se había

⁶⁹

Bambach (1990: 266) explica que Nietzsche ve en la enseñanza, en este nuestro caso, de la historia una impotencia de las instituciones que la enseñan para hacer frente a la acción y a la toma de decisiones. En este sentido el estudio histórico debe estar consciente que: 1) el maestro debe ser el liberador, debe convertirse en aquel que facilite la transición de una simple contemplación a una crítica. De esta manera el alumno superará al maestro. Y el maestro debe estar consciente de esto a tal grado que genere esta actitud de vencer las reglas dictadas por el maestro (Dimopoulos, 2011: 136), y 2) si se logra esto, la historia transformada, sus obras quizá así sólo sí se preservarán sus instintos y la posible evocación (Bambach, 1990: 266).

visto, leído, hecho, etc. (Dimopoulos, 2011: 137). Desde nuestro análisis, esto es medular porque redirecciona al pasado a una forma epistémica y ontológicamente diferente de la que se acostumbra a verlo:

Pero como profesor y docente sí me está permitido decir: nunca he enseñado la historia a causa de eso que enfáticamente se llama historia universal, sino esencialmente como una disciplina propedéutica... He hecho lo posible por llevarlos [a los estudiantes] a una autoapropiación⁷⁰ del pasado... y por no quitarles, al menos, el gusto por él [...]. (Nietzsche, retomado por Janz, 1981: 235).

Ahora, éste se ve como parte de nuestra vida presente, de nuestro quehacer y, sobre todo, al contextualizarnos se abre una gama de posibilidades que por el simple hecho de representar formas de poder ser, impelen a nuestras acciones. Así, el uso del pasado se vuelve una necesidad en tanto —y sólo sí, agregaríamos— nos ayuda a resolver y a vivir nuestra vida, en el acto mismo del presente. Este giro beneficioso del pasado lo deja en un escenario mucho más favorable para entendimientos, reinterpretaciones y a los cuestionamientos que se van dando. La historia nos sirve porque ya no es considerada como un ente que nos gobierna y que nos arrastra inexorablemente a su contemplación y a su anhelo desmedido por revivirla.

Nietzsche (2006: I, 27) lo describe originalmente de la siguiente manera:

La Historia, concebida puramente como una ciencia soberana, sería una especie de conclusión y balance para la humanidad. La instrucción histórica sólo resulta curativa y prometedora cuando es acompañada de una poderosa y nueva corriente vital, por ejemplo, de una cultura naciente, es decir, sólo en tanto dominada y conducida por una fuerza mayor y no domine y conduzca por sí sola.

Como este poder plástico nos permite aprovechar y resignificar los elementos históricos, la historia que construiremos será diferente; será una historia crítica y rica en experiencias, en la vida misma. Al respecto Bambach (1990: 26) escribe que no hay pasado en sí (*an sich*) al contrario, la historia tiene una complejidad de relaciones con la vida las cuales demandan meditaciones y reflexiones sobre ésta —recurre a Gadamer para su expresar este punto de vista.

70

Las cursivas son nuestras para resaltar la actitud que debemos tener.

Esta manera de ver el pasado suscita varias intenciones positivas hacia la vida entre las que destacamos las siguientes:

II.D.1. Pasado que construye.

Como la idolatría a la historia niega la vida contemporánea y concibe al pasado como el derrotero de nuestra vidas. El asunto de este pasado perjudicial y su intencionalidad en el presente parece yacer en el mismo discurso. Es por eso que la historia *debe* emprender el camino hacia la investigación de ella misma. La conciencia histórica debe ser cuestionada. Es decir, la historia debe conocerse *históricamente*. Foucault (2004: 41) comenta que la propuesta nietzscheana histórica está azuzando al ser humano para que pervertamos a la historia, la usemos en contra suya y así los dominadores se encuentren dominados por sus propias reglas.

De esta manera el conocimiento nuevo o reciente tiene un valor epistémico importante. Con ello logramos que todo lo nuevo sea potencialmente efectivo, original y promisorio de vida (Bambach, 1990: 267). La historia debe comenzar con una autocrítica: demoler sus ideales y reconstruirse cuantas veces sea necesario.

Esto resulta beneficioso para el quehacer histórico y para la vida misma porque cada acción que hagamos tendrá un valor preponderante para el devenir de nuestras vidas, además las acciones del presente son revitalizadas y de alguna manera tensan los preconceptos con la contemporaneidad: los posicionamientos y las formas de ser del presente se entrelazan para fracturar el tejido histórico hegemónico. Como lo escribe Birnbaum (2004: 4) la historia nietzscheana está diseñada para disolver los puntos sólidos y para desarrollar la libertad.

Esta historia concientizada y acotada por la crítica de Nietzsche tiene una relación directa, podríamos decirlo, con un concepto que posteriormente desarrollará este filósofo alemán, a saber, “la voluntad de poder”. Pero que para nuestros fines es necesario considerar; porque nos permitirá entender estas ventajas históricas nietzscheanas, si bien muy ligadas a la actualidad de cada época pero también, creemos, genéricas para usar a la historia como una herramienta en nuestro presente. Y es en este sentido que, nos sugiere Talay (2011: 379), Nietzsche está propugnando por destruir y construir. Él está asumiendo la idea de que todo ya ha sucedido, está sucediendo y sucederá en el futuro. Argumento que trabajará en sus siguientes libros (el eterno retorno). Esto significa que el mundo existe tantas veces se destruye y se construye: desaparece

pero nunca deja de aparecer nuevamente. En otras palabras y de acuerdo a la interpretación de Löwith⁷¹: Nietzsche arguye para su explicación del tiempo al *eterno retorno*.

Esta acción doble de deshacer y hacer permite al hombre ser un hombre de acción, como lo categoriza Nietzsche, por medio de la realización de su creatividad (Löwith, 1973: 255) y de esta se generarán actitudes tales como:

- a) Pensar en la genealogía como la manera idónea de acercarnos al pasado. La concreción de este pasado que cuestiona y que construye será llevado más precisamente al discurso *genealógico*. Es decir, se busca mostrar el significado de los significados (Richardson, 2008: 92) y,
- b) de esta conjugación de libertad, de escepticismo epistémico histórico, resignificación y creatividad el ser humano y los historiadores buscarán comprender más que explicar. La cual sería una actitud deseable para la vida misma como para el quehacer histórico como lo argumenta González y González (2004: 132).

Sin embargo, e independientemente de estas primeras acciones positivas de la historia entendida desde la perspectiva nietzscheana, debemos tener mucho cuidado con aquello que nos está advirtiendo este filósofo: Nietzsche nos está conminando a moderar esta historia crítica ¿A qué se refiere con moderar, si él antes nos había dicho que debemos cuestionar a la historia, si él había sido reiterativo en sentenciar que el pasado nulifica al hombre, lo arroja a la mazmorra de la hipocresía y de la contemplación y resignación total, a la pereza? ¿por qué ahora que hemos aprendido o tomado en cuenta sus consideraciones epistémicas nos dice que esta actitud también puede ser perjudicial para la vida?

La respuesta se sustenta en que si no moderamos el sentido histórico, si no hacemos que éste pase también por un filtro, que lo cuestione a él mismo, que le pregunte para qué y hacia dónde va, nos encontraríamos con la destrucción del presente y la anulación de las ilusiones del futuro. Nietzsche lo escribe de la siguiente manera:

El sentido histórico, cuando rige desenfrenadamente y se compromete con sus consecuencias, desarraiga el futuro, pues destruye las ilusiones y despoja el presente de sus atmósfera vital. La justicia histórica, aun cuando se practica genuinamente y con la más pura convicción, es una virtud

71

Para Löwith (1973: 247) el eterno retorno es la respuesta que da Nietzsche al cuestionarnos si deberíamos tirar toda a la borda, los 2000 años de historia y de civilización que ha tenido la humanidad. El eterno retorno faculta al hombre a realizarse todo el tiempo; le permite ejercer su voluntad y con ello su libertad. Desde la interpretación de Löwith, Nietzsche sólo considera que para llevar a cabo esta voluntad una y otra vez sólo es necesario considerar la ética como una herramienta para la toma de decisiones.

aterradora porque siempre socava y derroca lo vivo: su juicio siempre conlleva una aniquilación. (Nietzsche, 2006: VI, 92)

En otras palabras, el cuestionamiento perenne es una tortura por el hecho mismo de que no se puede responder todo, y no todo el tiempo debemos estar razonando cada hecho. Es decir, el sentido histórico usado de esta forma inquisitoria y exhaustivamente nos llevaría a una especie de psicosis de nuestra vida, a una esterilidad en el futuro pues se socavan las fuerzas vitales del presente, se aniquilan los impulsos de proyectarse y de vivir. Por tal motivo la conciencia histórica debe siempre estar direccionada hacia la construcción y no solamente criticar por criticar.

El sentido histórico debe, también, librarse de esa forma de encubrir a la crítica y sólo resaltar algunos tópicos: “[...] el resumen histórico saca a la luz tantos aspectos falsos, rudos, inhumanos, absurdos y violentos que inexorablemente quedará demolida la atmósfera de ilusión piadosa en la que es posible la vida de los que la desean” (Nietzsche, 2006: VII, 93). Pues optar por este sesgo histórico, explica Nietzsche, nos llevará inexorablemente a la destrucción de nuestras vidas. Nietzsche siempre consideró la vida humana como una construcción en la cual las mentiras, las hipocresías y las intencionalidades son los ejes determinantes; de aquí que seamos cautos con su uso, no en el sentido de escamotear los valores negativos de la vida por el contrario en el sentido de que la vida misma se está reorganizando y resignificando. Desmedirnos con la crítica y ver el todo como una falsedad ininterrumpida inhibe también la fortaleza de nuestras potencialidades y la creatividad la cual es producto de nuestra libertad. Lo que Nietzsche nos propone, según nuestra interpretación, es critiquemos si pero bajo el esquema de usar todo para crear así sea aún lo ominoso del pasado.

Además Nietzsche agrega a este deshacer y hacer un elemento indispensable para el ser humano. De entrada muchos de nosotros dudaríamos de que se presentará este elemento como decisivo, porque a lo largo de sus escritos, él se ha encargado de cuestionar todos los preceptos de la humanidad y de evidenciar en más de una ocasión lo falso de nuestra vida. Sin embargo, algo ha quedado por ahí en esta *Segunda Intempestiva* que cobra un valor importantísimo para entender cómo podemos usar a la historia. Nietzsche nos dice que este proceder inquisitorio necesita del amor para crear. Lo dice de la siguiente manera:

[...] Sólo el amor, sólo al resguardo de la ilusión del amor, es decir, sólo en la incondicional creencia en lo perfecto y justo, el hombre es capaz de crear. Obligar a alguien a no amar incondicionalmente es cortar las raíces

de su fuerza: inevitablemente por verse obligado a abandonar su sinceridad, se disecará. (Nietzsche, 2006: VII, 93)

De esta reflexión sobre el amor es que Nietzsche argumenta que tanto los pueblos como los individuos debe arrojarse con la ilusión. Si se careciera de ella la vida del ser humano prácticamente estaría abandonada una paralización de su poder.

II.D.2. Exceso de conocimientos.

La historia nietzscheana —al criticar la tradición epistémica kantiana— nos está conminando a entender a la vida superiormente al conocimiento; es decir, está destinada a dominar a éste (Bambach, 1990: 262). Es muy importante este último análisis porque a lo largo de la *Segunda Intempestiva* Nietzsche critica constantemente a aquellos detentores del conocimiento, aquellos que acumulan saberes. Sobre todo, creemos que esta crítica va orientada al exceso de historia que se acostumbraba en el siglo XIX: había muchos saberes pero no sabían que hacer con tanto saber.

Nietzsche llama a esta historia en exceso, las piedras del saber, que a la postre nos llevan a una indigestión. Para Nietzsche este fenómeno es parte de hegelianismo el cual tenía lo históricamente poderoso por lo racional. No olvidemos que para Nietzsche Hegel significaba entre cosas: 1) el artífice de construir la idea de que la razón llega a la historia y a su vez la historia era construcción de contradicciones dolorosas, pero que al final la misma razón daría respuesta a las contradicciones; y 2) Hegel era quien había llevado de cierta manera a dar un giro a la tristeza y convertirlo en un distintivo honorífico y con ello se atesoran (se acumula) las experiencias y nos limitamos a recordar. Esta acumulación nos permite de modo alguno justificar y entender los procesos históricos como necesarios para un fin (Safranski, 2002: 125-126).

CONCLUSIONES

HACIA UNA HISTORIOGRAFÍA NIETZSCHEANA EN NUESTROS DÍAS.

Una vez que me hemos hecho esta revisión del contexto de la *Segunda Intempestiva*, de lo que posiblemente significan algunos conceptos nietzscheanos, lo que implica y a quién se dirige la *Segunda Intempestiva*, lo que nos restaría es presentar algunos elementos de esta crítica nietzscheana como sugerencia para el quehacer histórico. No se trata de hacerlo de manera normativa ni unívoca, sino como esos pequeños avisos que nos permitirían escribir, construir y argumentar sobre el pasado. Creemos que una crítica tiene *per se* una intencionalidad contraria al propio objeto de estudio o la posición que se haya tomado, porque por más crítica constructiva que sea siempre habrá ese dejo de que algo no coincide con la otra posición. Bajo este entendido es que nosotros queremos extraer de esta *Segunda Intempestiva* lo acerbo de la crítica y construir a partir de ella lo que nos sería necesario para mejorar.

De entrada, debemos primero recordar que ni el mismo Nietzsche se presenta completamente contra la historia. Más bien hace algunas puntualizaciones de lo que él considera erróneo sea por su convicción filosófica, su contexto social, su formación académica, sus gustos o sus aversiones o la suma de estos factores y otros más. Lo importante, desde nuestro análisis, es que Nietzsche fue el primero en hacer un alto y reflexionar sobre la construcción del conocimiento histórico y lo que significaba la historia para la sociedad. Esto es lo *primero* que debemos tener presente en nuestra historiografía contemporánea: el saber histórico no debe considerarse como perfecto, como algo acabado e incluso cuando se veía (el siglo XIX) como aquel saber que había tenido muchos éxitos y del cual la sociedad habría de beneficiarse plenamente. Y no es que no existieran algunos avances o triunfos como los catalogaba la sociedad del mundo occidental, sino que la historia por más que se encuentre en algunos de sus más altos niveles de aceptación siempre debemos entender que ese momento, es sólo eso, un momento. Una condición por la cual la percepción del mundo académico —y la sociedad misma que lo aprueba y lo considera— se inclina por la historia. Sin embargo, el historiador no debe confundir este momento como la expresión máxima epistémica de su saber. Tendría en dado caso que mostrarse suspicaz y averiguar por qué la historia está teniendo tal hegemonía entre los

saberes. Creo que ser hegemónico es de alguna manera ser equívoco y más de las veces intolerante.

En la primeras páginas del libro de Erich Kahler *¿Qué es la historia?*, Kahler presenta su desacuerdo con Collingwood sobre la manera de concebir dos conceptos fundamentales en el quehacer histórico: historia e historiografía. Kahler (2004:14) alega que Collingwood confunde a la historia —como acontecimiento mismo— y el ejercicio de escribirlo como historiografía. Creemos que esto es muy similar a la forma en que se ha reflexionado acerca de la ciencia cuando se habla de los *contextos de descubrimiento o de justificación*—una propuesta de Reichenbach para argumentar la pertinencia o no de los estudios filosóficos en cada situación—. Estamos convencidos que hacerlo así, delimitar a la historia en dos actividades, dos campos o dos tiempos —mutuamente excluyentes— no nos serviría en la actualidad. Es decir, no podemos asumir que la reflexión de la historia sólo debe quedar en el nivel de la escritura, en su concreción gráfica, o del análisis exclusivamente de los intereses del investigador, el significado mismo del tiempo vivido, la reflexión de sus concatenación, entre otros aspectos. Es cierto que ambas acciones son distintas, pero ambas pertenecen, sin duda alguna, al quehacer histórico, a la actividad del ser humano que busca, que crea, que justifica, y que hace historia como integrante de un grupo. Escindir en dos contextos a la ciencia o la historia no permite comprenderlas como una actividad humana la cual está sujeta a nuestra condición. Concebirlas así, a una mera actividad cognitiva (Echeverría, 1995: 52) sería subestimar los lazos que existen entre los saberes y la gama de actividades que se presentan alrededor del proceso de generación, propaganda, socialización de los conocimientos: porque éstos, ante todo, son construcciones sociales. Y Nietzsche muchos años atrás logró entender esto. Creemos que existe una gran posibilidad que su idea sobre las historiografías fuese distinta a la que tenemos actualmente o la que tenían estos dos historiadores ingleses que citamos. Lo sobresaliente es que Nietzsche aportó o perfiló de cierta manera una fuerte relación entre ambas categorías o más bien no se quedó con una división⁷², sino que trató de verlas con mayor profundidad, y, al hacerlo nos permitió analizar desde otro ángulo la relación entre el objeto de estudio de la historia y su concreción en los discursos históricos.

⁷² El historiador Marrou nos invita a no caer en estos deslices (como él los llama) entre la distinción formal a la distinción real, de la crítica a la ontología. Argumenta que: “La antítesis es un instrumento analítico muy burdo: dos polos entre los cuales se clasifica, pero también se descompone lo real” (Marrou, 1995: 402).

Es decir, creemos que Nietzsche no cayó en el juego disyuntivo de escribir historia como *Geschichte* o *Historie*, o en el caso del idioma español de escribir historia con “H”⁷³, sino que perfiló sus cuestionamientos a las futuras resignificaciones contemporáneas que tenemos, por ejemplo, al hablar de historiografía: 1) historia como pasado, 2) historia como tradición, 3) historia como mundo histórico y 4) historia como objeto de la historiografía (Abagnano, 1998: 546). Esto nos permite llegar al *segundo elemento* hacia nuestra historiografía contemporánea; nos referimos a que Nietzsche en su *Segunda Intempestiva* considera a la historia como algo complejo. Nietzsche no cree que el problema, la crítica histórica que hacía, se circunscribiera únicamente al modo de hacer historia o al estudio mismo de la historia. Desde nuestra interpretación Nietzsche preconiza la complejidad de los saberes. No se contenta con haber criticado la forma en que se estaba dando la historiografía decimonónica: que justificaba ideologías, legitimaba guerras o superioridades, positivista, anticuaria, monumental, etc. sino que también va más allá, y cuestiona los valores que se gestan a partir de la historia: la misma historia está entre dicho, porque Nietzsche espeta que no existe como tal: la historia no es más que una construcción de nosotros mismos y para nosotros. De esta manera desvanece todo preconcepto histórico inmutable y acrítico. La historia se entiende, con Nietzsche, como un discurso que habla de una colectividad y, sobre todo, construido por una colectividad, y en más de los casos, por unos cuantos que buscan y cuidan sus intereses. De aquí que la difusión y enseñanza del discurso histórico cobren un valor preponderante para ciertos grupos sociales. Es decir, la crítica nietzscheana no queda sólo en estos dos campos por reflexionar; sino que Nietzsche perfila también la importancia de la educación⁷⁴, y con ello presentamos el *tercer elemento* en la historiografía contemporánea: la enseñanza de la historia como un proceso de dominio, de socialización y de aculturación. Nietzsche no pasó por alto que la educación de la historia tiene un papel decisivo en la construcción de los imaginarios y del mismo saber. Para

73

La palabra historia puede tener esencialmente dos significados y dependiendo de cuál sea el caso se escribirá con H o h. De aquí tenemos las siguientes categorías históricas :1) las acciones mismas del pasado (*res gestae*) y 2) la indagación y escritura-relato de las acciones humanas en el pasado (*historiam rerum gestarum*) (Moradeillos, 1999:7).

74

“Pero como profesor y docente sí me está permitido decir: nunca he enseñado la historia a causa de eso que enfáticamente se llama historia universal, sino esencialmente como una disciplina propedéutica... He hecho lo posible por llevarlos (a los estudiantes) a una autoapropiación del pasado...y por no quitarles, al menos, el gusto por él[...]” (Nietzsche, retomado por Janz, 1981: 235).

este pensador alemán el proceso de enseñanza debe ser un tema de análisis y, sobre todo, debe ser expuesto como una forma de control y de intereses propios. Es Nietzsche, así lo consideramos nosotros, quien abrirá el campo a la Escuela de Frankfurt —Adorno, Horkheimer, y Marcuse— desarrollarán la teoría y la crítica que tratará de romper con las estructuras de dominación existentes (Giroux, 2004: 24). Lo que busca esta “Escuela” es, sin duda la emancipación y la autoliberación, objetivos totalmente abrevados de la idea nietzscheana. De esta manera la historia cobra un valor crucial en el intento por rescatar al ser humano de la lógica del capitalista. Es decir, las prácticas de enseñanza siempre tienen intereses y persiguen objetivos de socialización (Bourdieu, 2008: 13). De aquí que cualquier reflexión historiográfica debería contemplar este fenómeno, porque así se podrá apreciar que el estudio histórico obedece a intereses de grupo y, a su vez, la dinámica entre el profesorado y los estudiantes debe ser catalogada como un campo en constante resignificación. Al respecto Nietzsche escribió algo contundente en su *Segunda Intempestiva*: los alumnos deben superar a sus profesores. No es como vemos baldí su comentario. Al contrario, el proceso educativo de la historia, para Nietzsche debe tensarse más de las veces; porque no se trata de que se acumulen y acumulen datos: fechas, lugares, batallas, nombres, números; no es tampoco la adoración a aquel que posee el saber ni mucho menos la intimidación. Nietzsche parte de una crítica a la educación, y permite verse no como un maestro del cual emanan saberes sino como un facilitador en un proceso complejo como lo es el fenómeno de enseñanza-aprendizaje.

El *cuarto* elemento para nuestra historiografía contemporánea desde Nietzsche es la categoría en que Nietzsche ha colocado a la historia en términos epistémicos: para este pensador la historia “no” es ciencia, y esto, además, de ser muy controvertido, nos abre un camino por sondear epistémica y ontológicamente tentador y que, creemos, Nietzsche supo cómo deambular sin caer en esas diatribas estériles. Nietzsche nos presenta un nuevo horizonte por el simple hecho de que no está buscando la aquiescencia de las ciencias para la historia: la está concibiendo como un saber valioso, y como parte constitutiva del ser humano: el hombre vive en una constante relación entre el olvido y la reminiscencia. La única anotación que está haciendo es referente a la siguiente pregunta: ¿historia para qué? Y es aquí en la respuesta donde Nietzsche acota, posiblemente la categoría de un saber con equidad epistémica, con la advertencia de que la historia debe “servir” al ser humano, en el sentido de que debe impeler a la acción, a la creación, al movimiento. Al responder la pregunta, la historia se justificará epistémica y ontológicamente.

No importa si tiene raigambre científico o literario; lo sustancial es lo que significa para nuestras vidas.

Ahora bien, si asumiésemos que la historia es una ciencia, igualmente en la *Segunda Intempestiva*, encontraríamos algunos elementos que desde nuestro análisis nos llevan a un nuevo modo de verla: el *quinto* elemento de nuestra historiografía contemporánea a partir de Nietzsche es una ciencia despositivizada. Esto es una ciencia que ya no se ve como absoluta, infalible, unívoca, inequívoca, verdadera y objetiva. Es, como lo escribiré posteriormente Huizinga (2005:15 y 20), una magnitud dinámica que construirá un vaso (objeto de estudio) condicionado por lo que buscamos. Nietzsche fue uno de los pensadores del siglo XIX que inició la crítica de la ciencia y, sobre todo, argumentó que la ciencia no era más que un producto humano y como tal debía ser vista. Creemos que esta idea nietzscheana abrirá posteriormente la puerta a las consideraciones —fundamental para la escuela de la nueva historia— que hará Bloch sobre la historiografía positivista; pues más de las veces los historiadores se han empeñado en someter, literalmente, a la historia a las leyes de las ciencias y no contemplan que la misma ciencia está cambiando sus preceptos positivistas. Es decir, algunos historiadores aún persiguen una metodología positivista en tiempos de cambios epistémicos. Al respecto Patzig (2000: 145) sostiene que un cambio en el paradigma de las ciencias nos lleva a reacomodo en su metodología y por consiguiente muchos de lo que se consideraban estándares se ven resignificados.

Esta idea de seguir al pie de la letra la metodología científica más que enriquecer al *corpus* histórico lo ha vuelto hermético e intolerante a las otras formas de expresión de los seres humanos. Es muy común ver poco interés, por parte de los historiadores, sobre el porqué de esta avidez por la metodología científica. Pareciera que en momentos la historia, en su intento por quitarse esos rasgos de leyenda, de mito, de erudicción y de retórica (buscó cobijo en la ciencia del XIX), hace una especie de búnker y no permite diálogo alguno. De aquí que hubo historiadores que pretendían:

[...] instituir una ciencia de la evolución humana conforme con este ideal en cierto modo pancientífico, y trabajaron con afán para crearla, sin prejuicio, por lo demás, de optar finalmente por dejar fuera de los efectos de este conocimiento de los hombres muchas realidades muy humanas [...].
(Bloch, 2001: 19)

El problema generado por esto fue que: 1) esta posición científicista ha alejado al quehacer histórico de muchas fuentes ricas en elementos epistemológicos; y 2) la historia se está

quedando rezagada, porque la misma ciencia ha sufrido esa lucha de paradigmas que la han matizado, confiriéndole otra manera de entender y pronunciarse por la naturaleza.⁷⁵

Este último punto es muy importante y relevante, porque nos indica hacia dónde va la ciencia, los límites que este conocimiento va aceptando —o se le van imponiendo—, y la posible nueva forma de coexistir con los otros saberes.

Bloch hablaba desde su época de estos nuevos arreglos en la ciencia: “La teoría cinética del gas, la mecánica einsteiniana, la teoría de los quanta, han alterado profundamente la idea que ayer todavía se formaba cada cual de la ciencia.” (Bloch, 2006:21-22). En pocas palabras, la ciencia desde su inicio se vio en constantes cambios. No hay duda de que la ciencia del siglo XIX se posicionó como hegemónica y como reactiva al cambio. Sin embargo, hacia finales del siglo XIX Nietzsche ya avizoraba rupturas profundas de la ciencia. Creemos que Nietzsche al hacer esa crítica a la ciencia configuró cierto resquemor por la metodología científica, lo que puede significar una nueva asunción de la historia por parte los historiadores en la cual se acepta a la historia con sus peculiaridades: un conocimiento que no predice, un conocimiento que carece de leyes, pero que no por eso deja de tener un rigor epistémico:

Hoy aceptamos mucho más fácilmente hacer de la certidumbre y del universalismo una cuestión de grados. No sentimos ya la obligación de tratar de imponer a todos los objetos del saber un modelo intelectual uniforme, tomando de las ciencias de la naturaleza física, pues sabemos que en las propias ciencias físicas ese modelo no se aplica ya completo. (Bloch, 2006: 22)

Esta lucha entre abrirse y cerrarse hará que muchos de los conocimientos adquieran una nueva forma de entenderse como ciencia o como no ciencia. Es un conocimiento, nos explica Díaz (2005: 55), que ya no está constreñido a los límites kantianos —de poner límites a la razón— sino de una razón ampliada. Es ahora una razón histórica que está contemplada en una sociedad.

A esta ciencia despositivizada debemos agregar un tema de suma importancia para perfilar nuestra historiografía contemporánea desde la crítica nietzscheana que es, la concepción heredada del siglo XIX sobre la epistemología. Nos referimos más concretamente a que la

75

Esto no quiere decir que no existan aún científicos que siguen pensando en la ciencia positivista. Al contrario el comentario va encaminado a que ya muchos de éstos se han dado cuenta que la ciencia positivista debe ser superada.

epistemología decimonónica no logró percibir que el cambio que se da entre lo subjetivo y lo objetivo es por medio de lo escrito, es decir, esta supuesta objetivación se establece, principalmente, a través de la comunicación escrita (Zermeño, 2010: 28). En este sentido Nietzsche, desde nuestra lectura, acota los documentos históricos y los sitúa como productos antropogénicos, y con ello diluye todo valor absoluto en dos sentidos: por una parte el mismo escrito el cual posee intenciones e intereses que aunque no estén plasmados existe de modo latente; y por el otro, la misma lectura que harán los investigadores para obtener la argumentación está compuesta de intereses propios del investigador. Y de cierta manera estos intereses, sin darse cuenta o en plena consciencia, se invisibilizan y se convierten en la justificación de ese documento: se presenta así el documento como una simple herramienta para llegar a la verdad, como si el pasado fuera llamadamente esto: un vestigio escrito. Es un tanto lo propuesta de Ranke, pues bajo esta corriente, el documento *per se* se convertía en el timón de la historia: lo único que debía hacer el historiador es verificar la autenticidad de éste. Hay, parece, un pasado “verdadero y único” que está perennemente en los documentos. Nietzsche, creemos, sostiene desde su *Segunda Intempestiva* el uso patente de los límites hermeneúticos que todo documento tiene: desmonta la interpretación del atril de la verdad y de la realidad absoluta.

Y, finalmente, una última consideración, un último punto, hacia nuestra historiografía contemporánea que nos parece *fundamental* en todo aspecto para comprender el sentido general de la crítica y propuesta de Nietzsche en su *Segunda Intempestiva*, así de decisiva y de articulante es este último punto, pues creemos que la argumentación nietzscheana parte de la siguiente consideración. Nietzsche a lo largo de su escrito está relacionando el olvido y la memoria como las acciones determinantes para la construcción (escritura de la pasado) de la narrativa histórica; son, por lo tanto, acciones que no son simples, por el contrario tienen una interpretación netamente ontológica y esto nos llevaría a reconsiderar nuestro saber histórico, porque, entonces, el pasado se vuelve y no, consubstancial de nuestro ser. Estamos convencidos que esta unión olvido-recuerdo-ser o ser-recuerdo-olvido podría ser analizado (o nos sería más fácil entenderlo) con algunos argumentos y pasajes de dos libros de Borges: *El Aleph* y *Otras Inquisiciones*. Ambos libros tienen como *leitmotiv* la relación del ser humano y el tiempo. Ponen de manifiesto lo complejo que puede ser la interpretación histórica, porque en este deambular por el tiempo, la humanidad crea una red intrincada de resignificaciones con su historia que van desde el lenguaje hasta modos de vida. Hay una narración en especial, dentro del libro del *Aleph*, que

creemos, resume lo que nos quiere decir Nietzsche acerca de la historia y del olvido. Esta narración cuenta la historia de un hombre que sufre una gran melancolía por su amada muerta. Está sumergido en una suerte de recuerdos que lo aprisionan y que determinan su vida. Es un pasado que lo incapacita o que lo detiene. Pareciera decirnos Borges que recordar algo que no volverá o pensar en el pasado todo el tiempo, destruye e inhibe la acción. Este hombre (el Borges protagonista) sufre de este mal. Se encuentra apesadumbrado por los recuerdos de Beatriz (así se llamaba su amada). Sin embargo, la historia de éste cambiará cuando se ve envuelto en una relación algo extraña con un familiar de ella y con un punto (un simple espacio) de una casa que está por demolerse. Y es que en esta casa y más precisamente en el sótano se encuentra un *aleph*. Espacialmente es punto y ya. Pero, entonces, ¿cuál es la importancia de este punto llamado *aleph*? Su valor radica en que es todo. Es el tiempo pasado. Es el transcurrir de todo aquello que rodea al ser humano, desde los atardeceres, noches, días, hasta las cartas que le fueron escritas a Beatriz. Es lo infinito que la he pasado nuestro planeta y lo que está pasando. No hay nada que no contemple el ojo histórico del *aleph*: todas las historias están ahí, y están sucediendo al mismo tiempo. Este tiempo, como lo ve Borges, es muy similar al que nos sugiere Nietzsche, porque es una historia que tiene mil formas atrás, porque el tiempo tiene a su vez mil tiempos unidos, porque es una historia que está sujeta indisolublemente a otras historias, pareciera un ciclo. Pero, sobre todo, ese *aleph* borgeano es tan nietzscheano porque es inasible e inconcebible. Porque representa todo y nada, porque necesita ser visto por alguien pues no existe como un ente tal. El ser humano quiere saber todo del pasado, quiere recordar e investigar todo lo acontecido pero es imposible. Para Borges el *aleph*, así lo parece, tiene todo, es la conjunción de todos los tiempos; para el hombre contemporáneo el *aleph* es historia universal o local, pero sigue teniendo la misma intencionalidad: la supuesta totalidad y verdad. Nietzsche y Borges sabían de esto, no hay omisión alguna por parte de ellos, pero, también, saben que ontológicamente el ser usará su mejor arma para borrar la tremenda impresión de un pasado ingente, de un pasado infinito, de un pasado aplastante que pende sobre nosotros. Sin embargo, el ser, a pesar de que busca constantemente reafirmarse con el pasado —Borges lo que más deseaba era a su Beatriz—, lo que más le ayuda (y desea en su subconsciente) es el olvido. Borges y Nietzsche apuestan por éste, lo ven necesario para la realización y subsistencia del ser. El olvido es, sin duda alguna, quien dirige y reafirma el tiempo transcurrido; es la acción que nos salvará de ese, a veces, monstruo, llamado pasado; es esa distinción que tenemos entre los demás seres vivos y nosotros,

porque nuestro olvido es un ejercicio consciente y también inconsciente, pero este último también lo tienen los otros seres vivos. El olvido es la mejor herramienta con la que el ser puede enfrentarse al pasado; es sólo con éste con el que se pueden construir historias y se puede hacer vida; porque no considerarlo sería caer en esas tentaciones y en esos suplicios funesianos⁷⁶ de una memoria que aprisiona y que destruye. El olvido le proporcionará al ser una forma de hacer frente a dos grandes prisiones del pensamiento histórico; por una parte, aquel pensamiento de ese deseo inconcebible de saber todo lo acaecido y que lo arroja a devorador mil y una historias del pasado con la idea de que, así, se irá construyendo una historia completa, verdadera y única. Ingenua idea. De las reflexiones nietzscheanas sobre el pasado podemos inferir que todo *lo que fue* tiene una condición inasible epistémicamente⁷⁷; es decir, por más piezas históricas que devoremos, por más encantamiento de esas sirenas positivistas que gritan para llegar al pasado mismo: “más, más elementos, más archivos, más datos, más conocimiento, más historias, más registros”. Sin embargo, no lograremos su totalidad. Y si en cambio surgirá la idea errónea de que cada dato, cada información irá completando poco a poco la totalidad del pasado; de esta manera el historiador o el sujeto sin mayor pretensión que analizar su vida en retrospectiva creerán que cada acción pasada tiene una teleología, que cada parte de su pasado es una pieza de rompecabezas que está por completar (una historia rankeana). Pensar esto es peligroso, porque la contingencia que no puede ser cubierta en su totalidad acechará y cuando menos se espera, presentará un escenario diferente a lo que la suma de esos datos había arrojado.

En resumen, siempre construiremos historiografías asintóticas a *lo que fue*. Pero más que una derrota es la prueba de nuestra condición y capacidad humana; es una saciedad con

76

Nos referimos a Funes el memorioso de Borges.

77 Marrou años más tarde lo sintetizará de la siguiente manera:

[...] al definirse como conocimiento [...] la historia supone un objeto. Pretende, sí, alcanzar el pasado que vivió realmente la humanidad; pero de aquel pasado nada podemos decir: lo único que podemos hacer es postular su existencia como necesaria, en tanto no hayamos elaborado nuestro conocimiento acerca de él [...] diremos que el objeto de la historia se nos presenta, en cierto modo, ontológicamente [...] pero no podemos describirlo, pues en cuanto es aprehendido lo es ya como conocimiento y, desde ese instante, ha sufrido toda metamorfosis [...] (Marrou, 1995: 403).

utilidad⁷⁸, con la vida; es aceptarnos como lo que somos seres en tiempo irrepetible e imposible de historiar completamente.

Por la otra parte; el olvido libera al ser humano de ese edén perdido, de esa ensoñación que no le permite vivir, que lo aprisiona con todas sus fuerza y que lo convierte un guiñapo de recuerdos, de ilusiones y de falsas esperanzas que le invisibilizan su presente, lo constriñe a un ser reticente al cambio, a la contingencia. Este insano deseo por recuperar el pasado, nos lleva a la brusquedad de la intolerancia, pues ondeamos la bandera que todo *lo que fue*, es mejor. La perversa idea de que el tiempo pasado es mejor asalta al ser humano como el apropiado argumento para defenderse de vivir, para dejarse llevar por la añoranza.

El problema de este no olvido, maticemos esto último diríamos, entonces, de no saber cuando olvidar, es que deja al sujeto como un ser inerte e inerte ante las contingencias de la vida, lo sumerge un mar de objetos y conceptos que no son de él propiamente. Lo interesante es que, como lo ha sugerido Nietzsche a lo largo de su *Segunda Intempestiva*, nuestra naturaleza tiene la capacidad de olvidar; el problema es que no hemos sabido, creo, aprovecharla. No hay duda de que la selección entre el olvido y recuerdo es una cuestión que debe reflexionarse más de una vez; sin embargo, tanto los estudiosos del pasado (historiadores) como la gente no especializada en historia han escamoteado el valor del olvido. Deberíamos tener más presente la acción de olvidar. Procedamos algunas veces como aquellos guerreros de Ulises⁷⁹ que habían comido flores de loto para olvidar, para suprimir el anhelo de regresar a sus casa, para combatir esa nostalgia que los acribillaba. Volvámonos algunas veces Lotófagos.

Singular final el que presentamos: apostarle un poco más olvido (o más correctamente, aprender a vivir entre lo ahistórico y lo histórico) mientras que el nacimiento de la historia occidental descansa sobre la lucha contra este mismo, recordemos lo escrito por Herodoto “*para*

78

Goethe escribió esa gran disertación sobre nuestra capacidad:

Cuando Ulises habla del Océano sin fondo y sin límites, de la tierra que nada circunscribe, ¿no es esa la verdad proporcionada a la capacidad del hombre? Esto toca al corazón y está lleno de misterio. ¿De qué me sirve el poder repetir como todo estudiantillo, que la tierra es redonda? El hombre no tiene necesidad más que de algunos terrenos de ella para sostener su vida, y menos aún para descansar en ella sus restos mortales (Goethe, 2001 : 298).

⁷⁹ Cuenta la mitología griega que al regreso de Ulises a su patria, Ítaca, se le presentaron una serie de imponderables que lo alejan de su regreso. En una de las parada que se ve obligado a hacer, arribaron a una playa habitada por Lotófagos; que eran una especie de lugareños, los cuales les recibieron cordialmente. Estos Lotófagos comparten el pan y el vino con los marinos y, además, les combidan las flores de loto cuyo valor radica que éstas permiten al ser humano dejar de vivir como hombres: los recuerdos del pasado y la conciencia de quiénes son se olvida (Vernant, 2008: 102).

evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido” pero nuestra apuesta no es que se olvide todo sino que se use el olvido en aras de la vida, en función para que el ser se libere, se realice. Borges lo asume sencillamente así: “Nuestra mente es porosa para el olvido; yo mismo estoy falseando y perdiendo, bajo la trágica erosión de los años, los rasgos de Beatriz” (Borges, 1999: 148). Esa Beatriz que lo sujetaba al recuerdo y que no lo dejaba continuar, empieza a desvanecerse. Incluso esta tesis debería olvidarse, debería escaparse de toda mente, debería diluirse en el tiempo, debería perderse. Y no se piense en una idea de autodestrucción, de locura o de auto-invalidez; por el contrario este trabajo vale porque no se basa en la permanencia ni en el recuerdo, es decir, el tiempo de duración que pudiese tener en el futuro no le da un valor ontológico superior; su valor yace en que cumplió su cometido: expresó vidas de quienes escribieron, de quienes la leyeron, de quienes la comentaron, de quienes estuvieron en su desarrollo; además, trató de mostrar la complejidad del pasado, y rescató algunas de las tantas heterogeneidades, en pocas palabras logró plasmar las voluntades y las fuerzas de la creación que se dieron y que se presentaron. Sí viene el olvido a cualquiera de los párrafos o a todos ellos ¡adelante! Que el olvido haga su trabajo, que lo arrase todo, que no quede algo, al final lo importante fue haber vivido, haber creado.

BIBLIOGRAFÍA.

- Antiseri, Dario y Reale Giovanni. (2005). *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo tercero. Del romanticismo hasta hoy*. España: Herder.
- Bachelard, Gaston. (2014). *La intuición del instante*. México: Fondo de Cultural Económica.
- Bambach, Charles R. (1990). "History and Ontology: A Reading of Nietzsche's Second 'Untimely Meditation'". En *Philosophy Today*, 34:3 p.259
- Barrios, Manuel. (2001). *Narrar el abismo. Ensayos sobre Nietzsche, Hölderlin y la disolución del clasicismo*. Valencia: Pre-textos.
- Barroso, P., Martínez, R., Montoya Ma. C. y Velázquez, R. (1995). *Antología. El Pensamiento histórico: ayer y hoy. III. Del Marxismo a las corrientes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Benz, Wolfgang. (2002). *Alemania 1815-1945 derroteros del nacionalismo*. México: Facultad de filosofía y letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Berman, Marshall. (2011). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. México: Siglo XXI.
- Birnbaum, Antonia. (2004). *Nietzsche. Las aventuras del heroísmo*. México: Fondo de Cultural Económica.
- Bloch, March. (2006). *Introducción a la historia*. México: Fondo de Cultura Ecómica.
- Brobjer, Thomas. (2008). *Thucydides, Nietzsche and Williams*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Bourdieu, Pierre. (2008). *Los usos sociales de la ciencia*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC.
- Bruun, Geoffrey. (2005). *La Europa del Siglo XIX 1815-1914*. México: Fondo de Cultural Económica.
- Buber, Martin. (2012). *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de Cultura Ecómica.
- Campillo, Antonio. (1995). *Adiós al progreso. Una meditación sobre la Historia*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Carbonell, Charles-Olivier. (1993). *La historiografía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Carretero, Mario y Voss, F. James (comp). (2004). *Aprender y pensar historia*. Argentina: Amorrortur

- Cassirer, Ernest. (1998). *El problema del conocimiento IV*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Comte, Auguste. (2007). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Corcuera de Mancera, Sonia. (2002). *Voces y silencios en la historia siglos XIX y XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, Gilles. (2000). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Dimopoulos, Bill. (2011). "Nietzsche on History and Historical education through tragic sense". En *Filozofia*. 66,2. School of Pedagogical & Technological Education, Department of Patra. Greece.
- Dosse, François. (2004) *La Historia. Conceptos y escrituras*. Argentina:Ediciones Nueva Visión SAIC.
- Dries, Manuel . (2008). *Nietzsche's Critique of Staticism. Introduction to Nietzsche on Time and history*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Echeverría, Javier. (1995). *Filosofía de la ciencia*. Madrid:Akal.
- Emden, Christian J. (2006). "Toward a critical historicism: history and politics in Nietzsche's second "untimely meditation". En *Modern Intellectual History*. 3, pp. 1–31 Department of German and Slavic Studies, Rice University.
- Foucault, Michel. (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. España:Pre-textos.
- García, Rolando. (2000). *El conocimiento en construcción*. España: Gedisa.
- Galimberti, Katja. (2004). *Nietzsche. Una guía*. Buenos Aires: Nueva Visión SAIC.
- Giroux, Henry. (2004). *Teoría y resistencia en educación. Una pedagogía para la oposición*. México: Siglo XXI. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Goethe, Johann. (2001). *Werther*. España: Obras Selectas, Edimat libros.
- González y González, Luis. (2004). *El oficio del historiador*. México: Clío.
- González y González, Luis.(1980). *Historia ¿para qué?* México: Siglo XXI editores.
- Herman, Arthur. (1998). *La idea de la decadencia en la historia occidental*. España: Editorial Andrés Bello.
- Heródoto. Historia, libro I, Proemio. [Edición: Heródoto. Historia, vol. I. Madrid: Gredos, 1977, p. 85. Traducción de Carlos Schrader. En F. Sánchez Marcos. Invitación a la historia. Barcelona: Labor, 1993, pp. 44-45].

- Huizinga, Johan. (2005). *El concepto de historia*. México: Fondo de Cultural Económica.
- Iggers, Georg G. (1988). *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales*. Barcelona: Idea Books.
- Janz, Curt Paul. (1981). *Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea 1869/1879*. Madrid: Alianza Universidad.
- Jaspers, Karl. (1980). *Origen y meta de la historia*. Traducción de Fernando Vela, Madrid, Alianza Editorial, pp 168-185. En Barroso, P., R. Martínez. Ma. C. Montoya y R. Velázquez. (1995). *Antología. El Pensamiento histórico: ayer y hoy. III. Del Marxismo a las corrientes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Jensen, Anthony K. (2008). *Geschichte or Historie? Nietzsche's Second Untimely Meditation in Context of Nineteenth-Century Philological Studies*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Koselleck, Reinhart. (2010). *historia/Historia*. Madrid: Minima Trotta.
- Krag, Helge. (2007). *Introducción a la historia de la ciencia*. Madrid: Crítica.
- Lefebvre, Henri. (2011). *Nietzsche*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Löwith, Karl. (1973). *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid: Aguilar.
- Löwy, Michael. (2000). *¿Qué es la sociología del conocimiento?* México: Fontamara.
- Marks, B. Robert. (2007). *Los orígenes del mundo moderno*. Madrid: Crítica.
- Marrou, Henry-Irenée. (1968). *El conocimiento histórico*. Traducción de J. M. García de la Mora. Barcelona, Labor, 1968, pp. 24-39 y 163-209. En Barroso, P., R. Martínez. Ma. C. Montoya y R. Velázquez. (1995). *Antología. El Pensamiento histórico: ayer y hoy. III. Del Marxismo a las corrientes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martínez, Ricardo. (2004). *Historiadores e historiografía de la antigüedad clásica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Moctezuma, Isaac. (2010). Sobre algunas fuentes para la historia en la Segunda Consideración intempestiva de Nietzsche en *Revista Observaciones filosóficas*. Número: 10.
- Moradillos, Enrique. (1999). “¿Qué es la historia?” en *El oficio del historiador*. Madrid: Siglo

- Müller-Armack, Alfred. (1986). *El siglo sin Dios*. México:Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, Friedrich. (2006). *Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*. Traducción de Joaquín Etorena. Título original: *Unzeitgemässe Betrachtungen (II). Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Argentina: Libros del Zorzal.
- Nisbet, Robert. (1988). *Historia de la idea de progreso*. España:Gedisa.
- O'Gorman, Edmundo. (2007). *Historiología: teoría y práctica*. México:Universidad Nacional Autónoma de México.
- Orsucci, Andrea . (2008). *Nietzsche's Cultural Criticism and his Historical Methodology*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Patzig, Günther. (2000). “El problema de la objetividad y del concepto de hecho”, en Pappe Silvia. *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*. México:UAM-UI.
- Pimbé, Daniel. (1997). *Nietzsche*. Collection dirigée par Laurence Hanse-Loeve. Edition numérique: Pierre Hidalgo.
- Richardson, John. (2008). *Nietzsche's Problem of the Past*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Rohbeck, Johannes. (2004). Tres posturas de la filosofía en torno al “progreso”. En *La modernidad en el debate de la historiografía alemana*. Coordinadora: Pappe Silvia. México: UAM CONACyT.
- Serres, Michel. *Auguste Comte y el positivismo*, Trad. Eduardo Bustos, José Jiménez Jiménez, Pilar López Máñez, José Miguel Marinas y Trinidad R. Maestú. Volumen 8. Historia de la Filosofía. La Filosofía en el siglo XIX. México, Siglo veintiuno editores: 2005, 1ª ed, 1974.
- Schnädelbach, Herbert. (1991). *Filosofía alemana (1831-1933)*. Madrid: Cátedra Teorema.
- Talay, Zeynep. (2011) “A dialogue with Nietzsche: Blumenberg and Löwith on history and progress”. En *History of ideas european*. Polish Academy of Sciences, Nowa Swiat 72, Warszawa, Poland.
- Vermeaux, Roger. *Historia de la filosofía contemporánea*. Trad. Montserrat Kirschner. Barcelona, Herder: 1989.
- Vattimo, Gianni. (2002). *Diálogos con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Argentina: Paidós.

- Vilar, Pierre. (1999). *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Barcelona:Crítica.
- Vernant, Jean-Pierre. (2008). *Érase una vez...El universo, los dioses, los hombres*. Argentina: Fondo de Cultura Económico.
- Wallerstein, Immanuel. (2005). *Las incertidumbres del saber*. Barcelona:Gedisa.
- Walsh, W.H. (2003). *Introducción a la filosofía de la historia*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Watson, Peter. (2000). *Historia intelectual del siglo XX*. Barcelona:Crítica
- Zafranski, Rüdiger. (2013). *El mal o el drama de la libertad*. México: Fábula Tusquets Editores.
- Zafranski, Rüdiger. (2002). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Barcelona: Fábula Tusquets Editores.
- Zermeño, Guillermo.(2010). *La cultura moderna de la historia una aproximación teórica e historiográfica*. México:El Colegio de México.