



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS COLEGIO DE HISTORIA

APROXIMACIONES A LA NOCIÓN DE “HISTORIA” EN EL
JOVEN NIETZSCHE. ANÁLISIS DE LA *SEGUNDA CONSIDERACIÓN
INTEMPESTIVA. DE LA UTILIDAD Y LOS INCONVENIENTES DE LA
HISTORIA PARA LA VIDA.*

TESIS

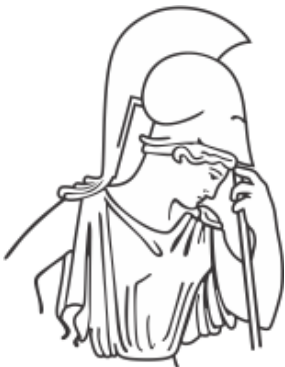
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADA EN HISTORIA

PRESENTA

MARIA FERNANDA VENTURA CASTRO

ASESORA:

DRA. MARIA ALBA PASTOR LLANEZA



Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2019.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Si se le fuerza a alguien a no amar de un modo incondicional, se le cortan las raíces de su fuerza: quedará disecado, es decir, ya no será sincero. Al producir tales efectos, la historia es la antítesis del arte. Tan solo cuando la historia soporta ser transformada en obra de arte, en pura obra estética, podrá eventualmente conservar y hasta despertar instintos. Pero una tal historiografía sería del todo opuesta al carácter analítico y nada artístico de nuestra época y sería vista como una falsificación. Una historia que sólo destruye, sin estar guiada por un íntimo impulso constructivo, a la larga desnaturaliza y embota sus instrumentos: tales hombres destrozan ilusiones y “el que destruye la ilusión en sí y en otros es castigado por la naturaleza, que es el más severo de los tiranos”. Es cierto que, durante un tiempo, puede uno ocuparse de la historia de forma totalmente ingenua y despreocupada, como si fuera una ocupación tan buena como cualquier otra.

Friedrich Nietzsche

AGRADECIMIENTOS

Gracias a la divina fuerza que gobierna el Universo, de la que con frecuencia me he sostenido y que me ha permitido llegar hasta aquí.

A la Universidad Nacional Autónoma de México, mi casa y mi hogar, el lugar que me formó y me enseñó a pensar.

A mi familia, por tolerar mi problemática forma de ser, pensar y actuar, por apoyarme aún bajo mis grandes equivocaciones. A mis hermanas, tías, tíos, primas y primos, en especial a María Elena, mi abuela, y a Margarita, mi madre.

A Daniel Salazar, por las inmejorables horas de vida, por reconocermme y levantarme, por ser la prueba viviente de que dos personas jamás se encuentran por casualidad, por tanto amor.

A mis profesores, por exigirme mucho más allá de las que consideré mis limitantes. A la Dra. María Alba Pastor, por la paciencia y las enseñanzas fuera del aula. Al Dr. René Ceceña, por su presión constante para que de esto algo bueno resultase. Al Mtro. Francisco Mancera y al Dr. Roberto Fernández, por enseñarme a ser humana antes que historiadora.

A todos mis amigos, aún los omitidos. A Aarón Enrique Hernández, por la incondicional fraternidad que rebasa todo umbral. A Klío Vizuet, por las penas y las alegrías compartidas.

A Denisse Mendoza, por enseñarme a sentir, por ser mi amiga y mi hermana, por ayudarme a sonreír. A Mónica y los hermanos Ambriz, por la eterna solidaridad y los valiosos años de amistad. A Axel Olivares, por el compañerismo y el cariño mutuamente compartido. A Margarita Peña y a Karen Ortiz, por los años de incondicional apoyo y amistad. A Alejandro

Villagrán, por ser mi hermano y mi amigo. A Jesús Marcel, Marisol Sagastume, Israel Uribe y Oscar Giovanni, por las inagotables pláticas y la fiel amistad.

A Neftalí Pineda, por abrirme las puertas de su hogar y de su huraño corazón, siempre serás mi persona especial.

Al Ing. Gerardo Espinal, por las charlas de alta motivación espiritual.

A mis amigos y compañeros de trabajo. Al Lic. José Luis Solís, por la tranquilidad y el cariño compartido, amigo que siempre voy a extrañar. Al Lic. José Luis. Novelo, por las enseñanzas sobre la base de la igualdad, persona de gran de valor en un medio de absoluta hostilidad. A Oliv, Pam, Beto, Betza y Vane, por seguir siempre adelante a pesar de todo mal.

A los que luchan, a los que no tienen lugar. A los que no se les escucha, a los que sufren. A los que olvidamos mirar, a los que parecen no tener historicidad, a los que ya no están...

ÍNDICE

INTRODUCCIÓNp. 6

PRIMERA PARTE

Esbozo de una época.

1.1 Condiciones de producción y publicación de la *Segunda Consideración Intempestiva*.....p. 26

1.2 El régimen prusiano y su relación con la “formación histórica alemana”p. 48

SEGUNDA PARTE

De los argumentos centrales de la *Segunda Consideración Intempestiva*.

2.1 Historia para la vidap. 60

2.2 El realismo ingenuo de la pretensión de verdadp. 70

TERCERA PARTE

De las formas narrativas de la historia a la reflexión de la propuesta de Nietzsche.

3.1 Las formas narrativas de la historiap. 76

3.2 La propuesta de Nietzsche o del sentido necesario de la historia.....p. 90

CONCLUSIONESp. 98

BIBLIOGRAFÍAp. 108

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es el resultado de un análisis historiográfico respecto del contenido de una obra de juventud de Friedrich Nietzsche titulada: *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, mejor conocida como la *Segunda Consideración Intempestiva*. Entiendo por análisis historiográfico el procedimiento sistemático mediante el cual un historiador encuentra la posibilidad de descomponer y mostrar la argumentación y fundamentación de un texto, con la finalidad de evidenciar la forma, los motivos, las discusiones y los aportes que un autor genera en torno a un problema histórico. Bajo dicha finalidad, este análisis se halla centrado con especial énfasis en la contextualización socio-cultural de la producción de la obra en cuestión, así como en la contextualización de su argumentación principal.

De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida es una crítica reflexiva respecto de la necesidad de la historia, en la cual, el filólogo y filósofo Friedrich Nietzsche sopesó el valor y el no valor de la historia para la vida, en una época en la que se empezaba a definir el estatus científico de la disciplina, en virtud del desarrollo del historicismo en Alemania. En dicha crítica, hay dos objetos de análisis derivados del historicismo: la cultura histórica y, consecuentemente, las formas de escribir historia en Alemania. Respecto de la primera, Nietzsche sostuvo que se trataba de una virtud hipertrófica, en la medida en que se pretendía conceptualizar al hombre culto como sinónimo del hombre versado en la historia, lo que derivaba en la absorción excesiva de datos históricos que, lejos de tener utilidad, encadenaban al hombre a un pasado remoto que lo alejaba de su existencia actual. A esta tendencia la llamó Nietzsche “el sentir histórico”, frente al que propuso el “sentir ahistórico” o la capacidad de olvido.

La importancia del estudio de la *Segunda Consideración Intempestiva*, radica en lo que podría llamarse el inicio de la propuesta nietzscheana para la formación de la cultura alemana, la cual, según su contenido, debía basarse en el sentir ahistórico y en el desarrollo de la fuerza plástica del individuo y del pueblo, es decir, en el fortalecimiento de la capacidad de disuasión y superación del pasado encadenante y absorbido en demasía, contrario a la tradición historicista en la que la sola acumulación de pasado derivó, según Nietzsche lo analizó, en la inacción y la restricción de la vida.

En virtud de todo lo anterior, Nietzsche sostuvo que, derivado de las pretensiones de la cultura historicista, existían tres especies de historia a las que correspondían tres necesidades humanas: 1) la historia monumental, que corresponde a los hombres activos 2) la historia anticuaria, que corresponde a los hombres preservadores y veneradores, y 3) la historia crítica, que corresponde al hombre que sufre y necesita liberación.

De acuerdo con Nietzsche, la historia monumental responde a la necesidad del hombre de contar con modelos de emulación, puesto que enseña que, si el pasado fue grandioso, esta grandeza puede volver a darse en el presente, siguiendo repetitiva y cíclicamente los sucesos que desencadenaron aquellas grandes cosas. Es la historia de las acciones de las personalidades relevantes.

La historia anticuaria es propia de los hombres preservadores y veneradores, pues enseña a conservar todo vestigio de la antigüedad bajo la creencia de que servirá a las generaciones posteriores. En este tipo de historia se halla el arraigo a la tierra, a las costumbres, a las estirpes y a las poblaciones, pues asegura al hombre del presente que es heredero de un gran pasado y que, por lo tanto, no debe aspirar a cambiar su

circunstancialidad actual. De acuerdo con Nietzsche, se trata de la historia con mayor propensión a convertirse en una ciencia pura, pues carece de la capacidad de juzgar el pasado, convirtiéndolo por igual en objeto de veneración.

La historia crítica responde a la necesidad de liberación del hombre, porque aspira a someter al pasado a un minucioso interrogatorio en el que se le juzgue adecuadamente. Sin embargo y de acuerdo con Nietzsche, se trata de un modo peligroso de abordar el pasado, puesto que tiende a su aniquilación, olvidando que en cierta medida somos producto de él. Estas tres modalidades de la historia que Nietzsche analizó, como se verá en esta tesis, figuran como el puente mediante el cual desató su crítica contra el hombre “culto”, así como contra la pretensión moderna de hacer de la historia una ciencia por encima de las necesidades reales de la vida presente.

Lo anterior involucró también una crítica a la filosofía hegeliana, en la medida en que para Nietzsche se trataba de una dañina concepción que había habituado a los alemanes a justificar su propia época como el “proceso del mundo”, en el que la historia figuraba como la fuerza espiritual sobre el arte y la religión, que conduciría al hombre a la realización de dicho proceso. Es en esta crítica en donde la influencia de Arthur Schopenhauer, el filósofo alemán del pesimismo, se hace sentir:

El empeño auspiciado por la espiritualmente dañina y entontecedora pseudofilosofía hegeliana de captar la historia universal como una totalidad sistemática o, como ellos dicen, de <<construirla orgánicamente>>, tiene como fundamento un tosco realismo que toma al fenómeno por el ser en sí del mundo y se figura que todo depende de él, de sus formas y procesos, apoyándose en ciertas concepciones mitológicas que presupone subrepticamente: ¿de lo contrario cabría preguntar para qué espectador se representa semejante comedia?¹

¹ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, V.II., trad., y notas de Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2013. pp. 580-581.

Consecuentemente con la crítica de Hegel, Nietzsche enunció en la *Segunda Consideración Intempestiva*, otra crítica dirigida a Eduard von Hartmann y su *Filosofía del inconsciente*, pues la afirmación de que la modernidad era el tiempo perfecto dentro del proceso de liberación del hombre, no era más que una falsa ilusión, retomada de la visión hegeliana de la realización del espíritu universal. En esta tesis, no haré mayor mención de ambas discusiones, puesto que ellas requieren un bagaje de conocimientos filosóficos que no poseo.

Ahora bien, partiendo del reconocimiento de que la obra de Nietzsche ha sido mayormente estudiada en el ámbito de la filosofía, según se verá en el balance del estado de la cuestión que a continuación voy a presentar, y que ésta tendencia estriba en que escribió primordialmente sobre problemas de filología y filosofía: lenguaje, ética y estética, la finalidad general de esta investigación se centra en dar cuenta de las circunstancias históricas que rodearon a la crítica nietzscheana respecto de la historia y sus modalidades discursivas. Pretendo además mostrar y comprender la argumentación de la necesidad de la “historia para la vida” y hacer con ello una reflexión respecto a la práctica misma de la investigación histórica. De este modo, lejos de adentrarme en las diversas propuestas interpretativas de la obra de Nietzsche, así como en las diversas discusiones filosóficas que suscita, pretendo primeramente reconocer y entender la crítica de Nietzsche hacia la Historia, en el ámbito de sus circunstancias.

El objetivo anteriormente mencionado se justifica en la revisión de los antecedentes filosóficos e historiográficos que versan sobre la *Segunda Consideración Intempestiva*, ya que una de las interrogantes básicas que se le pueden dirigir a una obra como ésta no parece estar literalmente planteada. Dicha interrogante se refiere a los motivos e intenciones por los que Nietzsche, filólogo por formación y filósofo por convicción, se interesó en la Historia y

escribió sobre ella. Al respecto, la hipótesis de esta investigación sostiene que Friedrich Nietzsche completó la *Segunda Consideración Intempestiva* alrededor de 1874², es decir, tres años después de la Unificación Alemana que culminó con la creación del Imperio Alemán en 1871, mejor conocido como Segundo Reich. En medio de este proceso, las apreciaciones de Nietzsche en torno a la Historia como ciencia (conocimiento) y como relato de la historia, se dirigen al señalamiento de que, en las tres modalidades (monumental, anticuaria y crítica), la Historia se había configurado como instrumento de dominio ideológico, de acuerdo con lo que él denominó “la formación histórica de la época”. En éste sentido, la hipótesis de este análisis historiográfico se dirige a demostrar que la crítica de Nietzsche de la Historia, derivó de la crítica al modelo cultural que la Alemania unificada pretendía adoptar:

Para comprender la crítica del carácter científico de la ciencia histórica debe tenerse en cuenta su fondo político y de crítica social. Es una crítica a la cultura y al modo de vida burgués, del cual también forman parte los conceptos de ciencia en los que se basan la investigación científica y la historiografía institucionalizadas de los siglos XIX y XX. Lo burgués es percibido por sus críticos del siglo XIX, como Kierkegaard, Burckhardt, Nietzsche y Baudelaire, como una amenaza a la espontaneidad espiritual creativa, como nivelación, cosificación e insensibilidad. Más tarde, esta crítica cultural, o este pesimismo cultural, desempeñó también un importante papel en el pensamiento antidemocrático de la época hasta 1945.³

Sin embargo, vale la pena destacar lo que Nietzsche entendía por “cultura”. Todo producto de la actividad del hombre y no el hombre mismo, es decir, toda actividad del instinto creador y del instinto de conocimiento era para Nietzsche sinónimo de cultura.⁴ “La cultura es una

² Según la cronología proporcionada por Germán Cano, “Estudio Introductorio” en: Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia, El caminante y su sombra, La ciencia jovial*, trad., Germán Cano y Alfredo Brotons Muñoz, Gredos, Madrid, 2010. p. XCVII.

³ Georg G. Iggers, *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales*, trad., de Clemens Bieg, Idea Books, Barcelona, 1998. p. 20.

⁴ “La cultura es la apariencia o mentira que oculta la ‘verdad’. La verdad trágica consiste en la constatación de la falta de fundamento del mundo, y este es el comienzo del filosofar según Nietzsche: ‘Nuestra filosofía debe comenzar no por el asombro, sino por el horror’. La cultura es la capacidad de transfiguración del horror, del estado donde toda forma o ilusión protectora está ausente, el resultado es la aparición de la forma que afirma la vida. La transfiguración que lleva a cabo la cultura es una afirmación de la vida. Toda incapacidad de transfigurar es también incapacidad de afirmación. La apariencia de la cultura es lo que constituye el sujeto.

forma histórica, su curso equivale al devenir de la autocreación del hombre.”⁵ Más no significa que su carácter histórico sea progresivo, por el contrario, Nietzsche detectó símbolos de decadencia cultural en tanto que concibió la cultura como un principio artístico ordenador del caos, es decir, ordenador de todo aquello que carece de forma y que se traduce en un símbolo mediante el dominio del instinto y la excitación del sentimiento.⁶ La decadencia cultural consistía entonces en la incesante búsqueda de la verdad, y en la equiparación entre el saber y el éxito de la formación militar alemana. Precisamente: “Lo que distingue a una cultura auténtica de una que no lo es, es la fuerza del sentimiento, su intensidad.”⁷ Es decir, la capacidad de dotar de sentido a la existencia mediante la reproducción de los afectos sentimentales del hombre, de ahí que, para Nietzsche, una falsa cultura tienda a la percepción individualizada de que la vida carece de sentido.⁸

Nietzsche lleva a cabo dos intentos de exploración de la formación de la apariencia que es el sujeto moderno. La pregunta por la cultura, se convierte, de este modo, en la pregunta por el hombre. De igual manera, la crítica de la cultura moderna es una crítica del hombre moderno –o la depravación de la fantasía–, donde se realiza una unión ‘de la erudición con la barbarie del buen gusto’. La pérdida de cultura se debe, según Nietzsche, a la incapacidad que muestran todas aquellas formas consideradas tradicionalmente como cultura de transfigurar ‘la naturaleza’ o los instintos que están en la base del animal hombre. Precisamente esa capacidad de crear metáforas es lo que es más propio de la cultura, los restos que de ella quedan son sólo formas que ‘simulan la cultura’, pues en ningún caso están en posición de crear una imagen armónica del hombre, es decir, de transfigurar o afirmar la existencia, de modo que el hombre se ha convertido en un ‘animal desprovisto de metáforas’. Agustín Izquierdo Sánchez, *El concepto de cultura en Nietzsche*, Tesis de Doctorado, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II, Madrid, 1992. pp. 5-6.

⁵ *Ibid.*, p. 15

⁶ “La actividad de la naturaleza es la producción de apariencias. Una cultura artística, en cuanto que es una auténtica cultura, reproduce esta actividad de la naturaleza, crea invenciones de la existencia donde la vida se muestra soportable y digna de ser vivida. La cultura trágica es un modo de afirmación de la existencia, y consiste en la destrucción de las apariencias que constituyen el individuo –el palidecer de los dioses– para volver a lo informe –la naturaleza– y posteriormente expresar –crear la apariencia– de ese estado. Cualquier modo de expresión es una creación, pues la forma –el símbolo– no remite a algo existente. Toda expresión cultural es una transformación de la naturaleza y, por lo tanto, una creación, las apariencias que forman una cultura no describen un estado anterior de cosas, no expresan ninguna esencia; se trata de una metamorfosis de lo horrible en la belleza.” *Ibid.*, p. 207.

⁷ *Ibid.*, pp. 18-19.

⁸ “Nietzsche contempla su época, la forma cultural por ella producida; ahí encuentra los signos que la caracterizan y, por todas partes, los reconoce como síntomas de nihilismo, el estado fisiológico de donde nace el suspiro que expresa la desorientación, la pérdida de sentido.” *Ibid.*, p.25.

Por el contrario, Nietzsche concebía que la cultura debía dotar al individuo de la aspiración a la transfiguración de la naturaleza, mediante la capacidad creadora de la imaginación. Sin embargo, la modernidad había elegido la perspectiva científica como estandarte predominante de su identidad cultural, por encima del reino estético. “La modernidad, prometía una ruptura decisiva con el pasado y un salto hacia el futuro. Progreso y modernidad caminaban de esa forma asidos de la mano. La creencia en la modernidad significaba que el conocimiento acumulado, bien aplicado y difundido, sólo podía llevar a mejores condiciones de vida.”⁹

Esto significa que la modernidad a la que Nietzsche hizo alusión a lo largo de su obra no es la que se define dentro de los marcos del capitalismo industrial, sino la modernidad desde el influjo del desarrollo de la erudición intelectual, en la que “Los humanos no estaban condenados a repetir sus errores pasados, sino que podían crear, por el contrario, un mejor futuro a través del análisis de la experiencia humana.”¹⁰ Pero esa modernidad que aspiraba al estilo de la verdad inaugurada por Sócrates y Platón, se distanciaba de las necesidades artísticas del alma, por ello: “Uno de los propósitos de Nietzsche es superar la separación, creada por la concepción moderna, entre filosofía y arte –instinto de verdad y belleza–, ese dualismo que en la cultura griega era inexistente.”¹¹ En términos de la *Segunda Consideración Intempestiva*, –como se verá en el primer capítulo–, el planteamiento de dicha separación recibe los términos de forma, que equivale al instinto de belleza, y contenido, que equivale al instinto de verdad.

⁹ Julián Casanova, “Historia, progreso y la invención de la modernidad”, en: *blog de historia*, Zaragoza, 2013, consultado en: <http://www.juliancasanova.es/historia-progreso-y-la-invencion-de-la-modernidad/> , el 10/03/2019.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Agustín Izquierdo Sánchez, *Op.cit.*, p. 27.

Para Nietzsche, la falsa y pretenciosa cultura alemana, se hallaba abastecida hasta el exceso de contenido, pero carecía de forma, en tanto ésta se había confundido con otro tipo de formaciones acordes con las necesidades políticas de la época, como la formación militar, y lo mismo sucedía con los hombres del saber:

El intelectual, el docto, del presente llega a formarse la idea de que posee una cultura por el hecho de que existe una homogeneidad entre todos los intelectuales. La ilusión compartida hace que esta adquiera el aspecto de una realidad, de modo que la barbarie civilizada, al detentar todos los establecimientos docentes, culturales y artísticos, ejerce ‘la potestad de juez supremo en todos los problemas culturales’, y dicta ‘la sentencia suprema sobre todas las cuestiones relacionadas con la cultura y el gusto’.¹²

Los intelectuales alemanes de la época habían sustituido el saber por la cultura, en medio de una falta de unidad y una confusión de estilos artísticos. “Nietzsche considera el saber científico como un hecho de civilización y no de cultura. Toda la polémica nietzscheana sobre la cultura de su tiempo viene determinada por su consideración sobre la ciencia, saber y cultura han llegado a convertirse en algo opuesto. El uso abusivo de la ciencia, del instinto de verdad, sin ningún control, ha llevado a la destrucción de la cultura.”¹³ La modernidad confundió la civilización con la cultura,¹⁴ llevándose a su paso a las disciplinas dedicadas al ejercicio del pensamiento, entre ellas a la historia.

Ese lastre, ese peso que la modernidad reclinó sobre el pensamiento histórico, y que Nietzsche supo muy bien denunciar, logró motivar mi interés para investigar el cómo y el porqué de la argumentación sostenida en *La Segunda Consideración Intempestiva*. Y esta

¹² *Ibid.*, pp. 217-218.

¹³ *Ibid.*, p. 219.

¹⁴ “El término alemán <<civilización>> <<designa algo muy útil ciertamente, pero de importancia secundaria: lo que constituye el lado exterior del hombre, la superficie de la existencia humana>>. La <<cultura>> en alemán por el contrario designa: ... [sic] esencialmente datos intelectuales, artísticos, religiosos; tiende a establecer una línea de separación bastante neta entre estos hechos y los políticos, económicos y sociales.” *Ibid.*, p.212.

motivación recibió mayor inspiración, a efecto de los silencios detectados en los aportes filosóficos e historiográficos que seleccioné y revisé, y de los cuales hallé inclinación por la hermenéutica¹⁵ y la genealogía¹⁶, o lo que es lo mismo, por la etapa madura del pensamiento de Nietzsche.

Así por ejemplo, Jürgen Habermas, considerado un representante de la Escuela de Frankfurt, elaboró una revisión de la epistemología nietzscheana desde una teoría del conocimiento basada en la evolución social.¹⁷ A través de ella pudo explicar tres elementos centrales del pensamiento nietzscheano: el surgimiento del nihilismo, la voluntad de poder y la idea del eterno retorno. De acuerdo con Habermas, el estudio de estos elementos ha dado lugar a un inusitado marco de libertad, desde cual se pretende analizar a Nietzsche:

Dicho margen ha invitado con demasiada frecuencia a los intérpretes a utilizar a Nietzsche como pantalla de proyección de la propia filosofía. Así demuestra Klages en Nietzsche una contraposición metafísica entre vida y espíritu; Baümler extrae de Nietzsche una filosofía del poder bien contemporánea; Jaspers diluye en símbolos las afirmaciones de Nietzsche y fija su mirada en el movimiento trascendente del pensar; Heidegger interpreta a Nietzsche como fin y viraje de la metafísica occidental –un último y grande ejemplo del ocultamiento de la verdad del ser; e incluso Löwith a pesar de mantener cuidadosamente ante la vista el conjunto de la obra filosófica de Nietzsche, utiliza empero la doctrina del eterno retorno para demostrar su propio retroceso desde la cima de lo moderno, es decir, su vuelta del pensamiento histórico a la concepción cosmológica de la antigüedad.¹⁸

El párrafo anterior que resume la visión filosófica con la que se ha estudiado la obra de Nietzsche a lo largo del siglo XX, permite comprender por qué Habermas buscaba en la

¹⁵ Esta perspectiva tiene su origen en la denominada “Escuela de la sospecha” planteada por Paul Ricoeur, *Freud una interpretación de la cultura*, tr., Armando Suárez, México, Siglo XXI, 2012. 483pp. Véase también Francesc Toralba Roselló, *Los maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche, Freud*, trad., Carla Ros, Tusquets, Barcelona, 2003.

¹⁶ Los aportes que considero más trascendentales se evidencian en la pequeña obra de Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad., de José Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2010. 75pp.

¹⁷Jürgen Habermas, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, pról., Manuel Jiménez Redondo, Tecnos, México, 1993, p. 9.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 32-33.

filosofía de éste una teoría del conocimiento. A diferencia de sus predecesores, Habermas logró comprender que Nietzsche dirigía su crítica contra la acción contemplativa del conocimiento y el concepto de verdad como correspondencia.¹⁹ A partir de dicha teorización, Habermas posibilita inferir que el sentido de la *Segunda Consideración Intempestiva*, consistió en demostrar el peligro de que las ciencias del espíritu fuesen arrojadas fuera del vínculo de la vida como consecuencia de su imitación a las ciencias exactas:

Nietzsche ve en el desarrollo metódico de las ciencias contemporáneas del espíritu el peligro de que el saber orientador de la conducta sea también arrojado de este refugio [el vínculo entre el vivir y conocer, relegado por la ciencia natural]. El historicismo es la forma en que las ciencias del espíritu se independizan de la praxis y disuelven el último vínculo entre conocimiento e interés.²⁰

Al respecto de este comentario, en este trabajo se revisarán con detenimiento las implicaciones históricas y metodológicas del historicismo, puesto que el sentido de la *Segunda Consideración Intempestiva* se halla particularmente ligado a su desarrollo y dicho desarrollo a las necesidades políticas e intelectuales de la Alemania unificada.

Por lo pronto voy a continuar con el balance de los aportes filosóficos de Michel Foucault, producto del análisis de la obra: *Nietzsche, la genealogía, la historia*²¹, la cual es el resultado de la revisión de varias obras de Nietzsche: *Humano demasiado humano*, *La genealogía de la moral*, *La gaya ciencia*, *Aurora*, *Más allá del bien y el mal* y *Crepúsculo de los ídolos*. En éste ensayo, Foucault demostró el sentido metodológico de la genealogía como medio de aproximación a la historia, ya que ésta, según Foucault, implica un rechazo a la pretensión de que “[...] la verdad de las cosas es inseparable de la verdad del discurso”,²²

¹⁹ *Ibid.*, pp. 37-38.

²⁰ *Ibid.*, p.39.

²¹ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, *Op.cit.*

²² *Ibid.*, p. 21.

puesto que, antes de indagar el origen de las cosas, se debe pugnar por el desenmascaramiento de las necesidades a las que responde la creación de las mismas, y esto posibilitará “[...] reconocer los acontecimientos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las vacilantes victorias, las derrotas mal digeridas, que explican los comienzos, los atavismos y las herencias.”²³

Para Foucault, la genealogía es el análisis de la procedencia de lo que ha sucedido en la aparente dispersión, es decir “[...] los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente”.²⁴ El accidente se halla en la emergencia, y ésta no es sino el conjunto de figuras sucesivas de una misma significación que se traduce en reemplazamientos, desplazamientos y giros sistemáticos, en los que “[...] el devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones. Y [por lo tanto], la genealogía debe ser su historia [...]”.²⁵

Foucault expuso que la genealogía venía a ser la propuesta culminante de la historia en el pensamiento de Nietzsche,²⁶ pues con ella, Nietzsche volvía a las tres modalidades de la historia que ya reconocía en la *Segunda Consideración Intempestiva*, por encima de las objeciones y discusiones en nombre de la vida: “Pero vuelve metamorfoseándolas: la veneración de los monumentos deviene parodia, el respeto de las antiguas continuidades

²³ *Ibid.*, p. 24.

²⁴ *Ibid.*, p.29

²⁵ *Ibid.*, p.42.

²⁶ Dentro de la misma línea interpretativa de Foucault, conocida como “filosofía de la diferencia”, Gilles Deleuze aportó la idea de que la genealogía consistía en sopesar el origen de los valores: “Genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario. Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor. Genealogía quiere decir origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia del origen. *Vid.*, Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 2ª ed., trad., Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 1986, p. 9.

deviene disociación sistemática; la crítica de las injusticias del pasado por la verdad que el hombre detenta hoy deviene destrucción del sujeto de conocimiento por la injusticia propia de la voluntad de saber.”²⁷ De suerte que, en su opinión:

Las *Intempestivas* hablaban del uso crítico de la historia: se trataba de juzgar el pasado, de cortar sus raíces a cuchillo, de borrar las veneraciones tradicionales, a fin de liberar al hombre y no dejarle otro origen que aquel en el que tuviera a bien reconocerse. A esta historia crítica, Nietzsche le reprochaba que nos separara de todas nuestras fuentes reales y sacrificara el movimiento mismo de la vida exclusivamente en aras de la verdad. [...] ²⁸

Se verá que éste último argumento será retomado y aumentado, en tanto se tomará en cuenta la concepción o el problema de la verdad que Nietzsche planteó en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ya que, aunque el problema de la verdad en la historia, es totalmente filosófico, heurístico y hermenéutico implica la reflexión de la relación entre las cosas y la forma en que se pretende señalar lo que son. Pero dicho señalamiento de lo que las cosas son, involucra la comunicación de dicha definición, lo que a su vez da lugar a la interpretación.

Por esta razón, puede decirse, en coincidencia con el filósofo italiano Maurizio Ferraris, que Nietzsche fue un hermeneuta en tanto pretendió demostrar que: “[...] es un hecho que no existen hechos, sino sólo interpretaciones [...]”.²⁹ La interpretación aparecerá como el problema fundamental de inconclusa resolución para los historiadores de finales del siglo XIX y principios del siglo XX que bajo las consideraciones del historicismo, posicionaron a la Historia como el relato verdadero de los hechos, puesto que se cuestionó que la verdad se sustentara en el habla de los documentos.

²⁷ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, *Op.cit.* pp. 74-75.

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ Maurizio Ferraris, *La Hermenéutica*, trad., José Luis Bernal, Taurus, México, 2000, p. 74.

Ahora bien, conviene definir desde ahora y antes de evidenciar los aportes historiográficos respecto a la obra de Nietzsche, el sentido en que se asumirá aquí el concepto de historicismo. De acuerdo con Friedrich Meinecke, el justo sentido del concepto de historicismo fue utilizado por K. Werner, en 1879, al hablar del ‘historicismo filosófico de Vico’.³⁰ Esto supondría respecto a *La Segunda Consideración Intempestiva*, un anacronismo, es decir, que es imposible hablar de una crítica de Nietzsche hacia al historicismo, dada la fecha de publicación de su obra (1874), frente al adecuado sentido del término que según Meinecke, se encuentra perfectamente acuñado hasta 1879. No obstante y como éste último reconoce:

historicismo no es más que la aplicación a la vida histórica de los nuevos principios descubiertos por el gran movimiento alemán que va desde Leibniz a la muerte de Goethe. Este movimiento es la prosecución de una tendencia general en los pueblos de Occidente, cuya corona ciñó las sienes del espíritu alemán. Con su culminación éste ha llevado a cabo la segunda de sus grandes aportaciones después de la Reforma. Pero, como lo que descubrió fue, en general, nuevos principios vitales, eso significa también que el historicismo es algo más que un método de las ciencias del espíritu.³¹

El historicismo es una consideración individualizadora de la búsqueda de regularidades y tipos universales de la vida humana, puesto que posibilita el reconocimiento de un estado de permanencia de las cualidades humanas, enfatizando las transformaciones de la vida anímica y espiritual de los individuos y las comunidades. Es decir, se reconoce en el historicismo la movilidad de la naturaleza y la razón humana que Schopenhauer contrapuso de la siguiente manera:

En tanto que la historia sólo tiene propiamente como objeto lo singular, el hecho individual, y ve éste como lo exclusivamente real, ella es justamente lo contrario de la filosofía, que

³⁰ *Vid.*, Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis*, versión española de José Mingarro y San Martín y Tomás Muñoz Molina, Fondo de Cultura Económica, México, 1943. p. 11.

³¹ *Ibid.*, p. 12.

considera las cosas desde el punto de vista más universal y tiene expresamente por objeto lo universal, que permanece idéntico en cada caso particular, donde sólo ve lo universal y considera el cambio en su fenómeno como algo inesencial, <<pues el filósofo es amigo de lo universal>>. Mientras la historia nos enseña que ha cada momento ha sucedido algo diferente, la filosofía, se esfuerza por hacernos comprender que en todos los tiempos fue, es y será lo mismo. En realidad, la esencia de la vida humana, como la de la naturaleza en general, está eternamente dada en cada momento y, para verse conocida exhaustivamente, sólo requiere una profunda comprensión.³²

El historicismo sirvió para caracterizar a la historia como un principio o eje rector del modelo cultural alemán: “La nueva ciencia histórica posterior a Hegel, no sólo abanderó la oposición científica al idealismo, se constituyó además en la primera fuerza cultural, al asumir el papel tradicionalmente reservado a la filosofía.”³³ Y esta sustitución de la cultura tradicionalmente apegada a la filosofía, por la cultura histórica de la aproximación científica a los hechos, dio por resultado la creencia de que los alemanes se aproximaban antes que nadie a las formas más elevadas de cultura.

El concepto de historicismo tiene diversas acepciones, pero las circunstancias de su origen se exponen como una etapa de la evolución del espíritu de los pueblos occidentales, por lo que puede sostenerse que los precursores del historicismo son los filósofos e historiadores de la Ilustración francesa e inglesa, así como el movimiento pre-romántico inglés. Particularmente en el movimiento histórico alemán, pueden dividirse dos grupos: “El primer grupo lo constituyen Lessing, Winckelmann, Schiller y Kant; el segundo Möser, Herder y Goethe.”³⁴ Es decir, aunque si bien el historicismo “significa, en primer lugar, positivismo práctico de las ciencias del espíritu; y consiste en un acopio no selectivo de materiales y hechos, al margen de cualquier estratificación o consideración jerárquica de los

³² Arthur Schopenhauer, *Op.cit.*, pp. 579-580.

³³ Herbert Schnädelbach, *La filosofía en Alemania, 1831-1933*, trad., de Pepa Linares, Cátedra, Madrid, 1991. p. 48.

³⁴ Friedrich Meinecke, *Op.cit.*, p. 247.

mismos, que, no obstante, busca la objetividad científica”³⁵, el historicismo también guarda dentro de sí su posición filosófica.

Dicha posición filosófica es la del *relativismo* histórico, que reconoce el carácter variable de los hechos y rechaza la pretensión de validez absoluta: “es el historicismo en crisis que plantea un sentido más comprensivo del mundo”.³⁶ Consiste en explicar la totalidad del fenómeno cultural desde su historicidad, es decir, desde la acción del hombre que figura como el motor de los acontecimientos humanos, contrario al naturalismo. “Este tipo de historicismo, surgió en Alemania hacia finales del siglo XIX contra la filosofía racionalista ilustrada y su pretensión de permanecer al margen de la historia. Afirmamos el racionalismo filosófico, opuesto al <<historicismo>>, cuando vemos lo humano esencialmente condicionado y determinado por los principios invariables de la razón [...]”³⁷

En medio de esta edificación práctica, filosófica y conceptual del historicismo, aparece Nietzsche, quien de alguna manera “se limitó a dudar que historia y cultura fueran compatibles en una época científica. Pero sus dudas sobre las posibilidades científicas de la cultura histórica lo llevaron a poner en tela de juicio el carácter científico de la <<historia>> en su papel de fuerza directriz de la cultura.”³⁸ Es decir, Nietzsche inauguró la crisis del historicismo al cuestionar el sentido práctico anteriormente enunciado.

Ahora bien, en correspondencia con el balance bibliográfico que precede a esta investigación, me parece notable señalar que los grandes compendios de historiografía no

³⁵ Herbert Schädclbach, *Op.cit.*, pp.49-50.

³⁶ *Ibid.*, p.50.

³⁷ *Ibid.*, p.51.

³⁸ *Ibid.*, p.49.

hacen mayores señalamientos a la obra de Nietzsche.³⁹ Esto puede deberse a que, en estricto sentido, Nietzsche no es propiamente un historiador (aunque esta posición es relativa frente a algunos de sus planteamientos). No obstante, recuperé algunos aportes significativos, en los que se ha problematizado el trabajo de Nietzsche con base en la identificación de las fases y las relaciones personales que influenciaron su pensamiento. Así, por ejemplo, el filósofo e historiador alemán Dieter Jahnig, identificó tres fases en las producciones de Nietzsche: la del venerador, caracterizada por el aprendizaje y la imitación, que a pesar del seguimiento a modelos y maestros poseía su rango y originalidad propia. La del crítico, caracterizado por la polémica y la enseñanza, y la del hombre doctrinario, distinguido por la tendencia al ataque.⁴⁰

Sin embargo, hablar de la *Segunda Consideración Intempestiva*, bajo la simple consideración de que se trata de una obra de juventud de Nietzsche, resulta problemático. Entiéndase por “joven Nietzsche” en lo que aquí respecta, la delimitación temporal de la investigación contextual, que va del triunfo de la guerra franco-prusiana (1871) a la publicación de la obra en cuestión (1874). Lo que en manera alguna significa que se entienda por “joven” a un Nietzsche desorientado, “[...] su obra temprana parece precisamente la preparación de los rasgos de la obra principal y la tardía que integran su polémica contra las intenciones críticas propias de la filosofía tradicional: la oposición de Nietzsche contra la Ilustración, su irracionalismo, su esteticismo, su mitologismo.”⁴¹ La obra temprana es el

³⁹ Cfr., Eduardo Fueter, *Historia de la historiografía moderna*, trad., de Ana María Ripullone, Nova, Buenos Aires, 1953, así como la obra de George P. Gooch, *Historia e historiadores en el siglo XIX*, versión española de Ernestina de Champourcin y Ramón Iglesia, Fondo de Cultura Económica, México, 1942.

⁴⁰ Dieter Jahnig, *Historia del mundo: Historia del arte*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982. pp.92-93.

⁴¹ *Ibíd.*, p.93.

antecedente argumentativo del pensamiento maduro de Nietzsche, y en lo que respecta a las dos primeras *Consideraciones Intempestivas*, su actitud era totalmente combativa:

El escrito sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida parecía ser un primer ataque, muy anticipado al momento en que surgió el historicismo, contra ese movimiento; y cincuenta años más tarde, por igual razón, se manifiesta como un precursor –ciertamente extemporáneo a su época– del desprecio y negación de la historia, que se han puesto ahora de moda.⁴²

Lo que en manera alguna significaba la renuncia al conocimiento de la historia, antes bien, Nietzsche reconoce en ella un valor y una utilidad para la vida, que aquí se expondrá y reflexionará, conforme a la revisión de los párrafos que he seleccionado, aunque ciertamente, unos se desarrollarán más que otros, pues como Jahnig señala, el escrito sobre la historia puede analizarse en dos partes:

[...] una parte fundamental, que trata en general de la relación entre el conocimiento del pasado y del presente, entre la conciencia de la historia y su realización, y que consta de los tres primeros capítulos con los cuales el escrito ha tenido hasta ahora su mayor influencia; y la segunda mitad, más amplia, que trata de la forma moderna de la historia, que, según Nietzsche la entiende, es la forma científica, a la cual hace blanco de su crítica.⁴³

Desde esta perspectiva me concentré más en la primera parte de la *Segunda Consideración Intempestiva*, sin descuidar por ello los planteamientos que a mi juicio considero relevantes respecto de la segunda parte. Por otro lado, es importante mencionar que a diferencia de Jahnig, consideré importante desarrollar los aspectos comunes y diferenciales de las tres clases de historia que Nietzsche señala,⁴⁴ antes que la relación Nietzsche-Burckhardt, a la cual dedica la mayor parte de su manuscrito.⁴⁵ Sin embargo y como se verá más adelante, las

⁴² *Ibid.*, p. 95.

⁴³ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁴ “Son decisivos los aspectos comunes que Nietzsche señala en las tres clases de historia (de los cuales no es menester tratar aquí en particular)”. *Ibid.*, p.97.

⁴⁵ Según el autor, de acuerdo con Karl Löwith, se puede hablar más de posiciones contrapuestas entre Nietzsche y Jacob Burckhardt, que de las relaciones entre su pensamiento, o en el desciframiento de Nietzsche como discípulo de Burckhardt. “Un tal cuadro antagónico de la relación entre Nietzsche, filósofo de la ‘inversión valorativa de todos los valores’ y Burckhardt, conservador de la memoria del arte y de las culturas antiguas,

relaciones que Nietzsche estableció como influencias de su pensamiento cobran su respectivo valor cuando del desentrañamiento de su originalidad se trata.

Por otra parte y de especial relevancia, señalo el aporte del historiador de origen alemán, Georg G. Iggers, puesto que, al analizar las tendencias actuales de la historiografía, la historia social y cultural, posiciona a Nietzsche como la figura a partir de la cual se cuestionaron los supuestos metodológicos de la historia científica: “[...] desde Nietzsche, todo lo más tarde, se han vuelto problemáticos aquellos axiomas de la historiografía que en su día formaban para los historiadores políticos, y más tarde también para los de orientación sociocientífica, los fundamentos de su trabajo científico-histórico.”⁴⁶

De acuerdo con Iggers, desde la sistematización de la crítica de fuentes que encabezó Leopold von Ranke, los historiadores dieron por hecho que la historia poseía un objeto de investigación, al cual se podía acceder por los métodos de la investigación científica. Aunado a ello, la delimitación entre el discurso histórico y el discurso literario supuso una separación entre el proceder del historiador popular y el historiador profesional:

Pero ya Nietzsche negó, en sus obras tempranas *El nacimiento de la tragedia* (1871) y *Sobre el provecho y perjuicio de la historia para la vida* (1874), tanto la posibilidad como la utilidad de la investigación histórica y de la historiografía científica. Según Nietzsche, no sólo el objeto del historiador queda condicionado por los intereses del historiador y por el punto de vista que le impone su época, cuyas concepciones proyecta desde el presente al pasado (en palabras de Goethe: “lo que llamas el espíritu de los tiempos es, en el fondo, nuestro propio espíritu”), sino que, según Nietzsche, tampoco ha podido sostenerse la

entre el profeta del ‘Superhombre’ y el pesimista del presente, entre el teórico utópico de la acción y el narrador esteticista de lo pasado, presupone en su base que el compromiso con el futuro y la inmersión en la tradición deben ser necesariamente contrarios. Desde luego uno de los polos puede tener una valoración diferente, si se trata de una voluntad de futuro que es lucha consciente y responsable contra la miseria del presente o fe, optimista e ingenua, en el progreso; en el caso del segundo polo, si los viajes a Italia y las lecciones sobre las culturas antiguas son un esteticismo romántico, o la *Paideia* está al servicio de una humanidad suprahistórica. Pero esta alternativa no haría justicia a Burckhardt ni tampoco –a pesar de las diferencias indudables de acento y tendencia– al Nietzsche de la etapa de Basilea. *Ibid.*, pp. 130-131.

⁴⁶ Georg G. Iggers, *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales*, *Op.cit.* p. 18.

creencia, en la que se fundamentaba el pensamiento occidental desde Sócrates y Platón, de que existe una verdad objetiva que no está ligada a la subjetividad de los pensadores.⁴⁷

Respecto de la cita anterior, este trabajo se reconoce entonces como una profundización de los elementos en los que se sustenta la crítica de Nietzsche al carácter científico de la historia, y para comprender dicha crítica, “[...] debe tenerse en cuenta su fondo político y de crítica social. Es una crítica a la cultura y al modo de vida burgués, del cual también forman parte los conceptos de ciencia en los que se basan la investigación histórica y la historiografía institucionalizadas de los siglos XIX y XX.”⁴⁸

Derivado de todo lo anterior, destiné la primera parte de la tesis al examen de las condiciones culturales, académicas y personales en que se produjo la *Segunda Consideración Intempestiva*, con la finalidad de dar cuenta de las razones y motivos históricos que propiciaron la escritura de dicha obra.⁴⁹ Es decir, se trata de resolver desde el ámbito de su necesidad, la aparición de la *Segunda Consideración Intempestiva*. Dicho de modo más simple, es el esbozo de la respuesta al cómo llegó Nietzsche a interesarse por la historia, o al menos a escribir al respecto.

La segunda parte de la tesis corresponde a la exposición de los argumentos centrales *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, en relación con tres elementos del desarrollo de la ciencia histórica: la imparcialidad, la objetividad y la verdad.

⁴⁷ *Ibid.*, p.19.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁹ Con base en la propuesta teórico metodológica de Mark Bevir respecto a la historia de las ideas, pues expuso que es posible explicar históricamente las obras y sus contenidos, mostrando el desarrollo de la tradición a la cual pertenecen, así como los problemas a los cuales se enfrentan y la forma en que se posicionan. Lo que finalmente posibilita dar cuenta, no del significado sino de la intención con que las obras se producen. *Vid.*, Mark Bevir, *The logic of the history of ideas*, Cambridge University Press, UK, 1999. pp. 309- 327.

La tercera y última parte de la tesis expone la argumentación nietzscheana de las modalidades de la historia: anticuaria, monumental y crítica, en su relación con la producción historiográfica de la época, así como la reflexión de la propuesta de Nietzsche respecto a la historia para la vida.

PRIMERA PARTE

Esbozo de una época.

“Quien se aproxima al abismo no debe sorprenderse de saber volar”

Walter Benjamin

1.1 Condiciones de producción y publicación de la *Segunda Consideración Intempestiva*.

El 4 de diciembre de 1873, a la vuelta de un viaje por Italia, el barón Carl von Gersdorff hizo una escala en la ciudad de Basilea para visitar a su amigo Friedrich Nietzsche, quien le había manifestado por correspondencia la necesidad de ser asistido ante la soledad causada por una cruda enfermedad de la vista que le dejó en cama por más de seis semanas. Efectuado el encuentro, Nietzsche encargó a Gersdorff llevar a Leipzig los primeros apartados de lo que se convirtió en la *Segunda Consideración Intempestiva. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. En el camino, Gersdorff pasó en limpio el manuscrito y a su llegada entregó el borrador a la casa editorial de E. W. Fritsch, editor de la obra musical de Richard Wagner. Este último, uno de los máximos exponentes musicales del romanticismo alemán, había influido y convencido a su editor para hacer publicar las obras de Nietzsche desde *El nacimiento de la tragedia* en 1872.

Al año siguiente de la publicación de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche había acudido a Fritsch para publicar la *Primera Consideración Intempestiva*, titulada: *David Strauss el confesor y el escritor*, obra en que colocó a dicho teólogo y filósofo como el máximo representante del filisteísmo cultural alemán, generando con ello un numeroso

público lector, tanto a favor como en oposición a sus planteamientos.⁵⁰ Por ello y con motivo de la alta demanda de la *Primera Consideración*, Fritzsche aceptó publicar nuevamente el trabajo de Nietzsche, y éste se apresuró a culminar los apartados faltantes del manuscrito que había enviado con Gersdorff, pese a la debilidad física que profesaba. El prólogo y las primeras siete secciones del manuscrito fueron complementadas antes de la navidad de 1873, en medio del conflicto de las imprentas y el movimiento obrero alemán.⁵¹ Finalmente apareció en Leipzig, el 15 de febrero de 1874: *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, el segundo manuscrito que dio continuidad a las *Consideraciones Intempestivas*.

La importancia de dichas *Consideraciones Intempestivas*, radica en que a partir de ellas Nietzsche se asumió públicamente como el “médico de la cultura”,⁵² es decir, se identificó a sí mismo como el único hombre capaz de detectar la enfermedad del modelo cultural alemán y de dar con el antídoto para combatir ese mal. Ésta metafórica posición se convirtió en el motor de toda su empresa intelectual, misma que desembocó en las más

⁵⁰ En la *Primera Intempestiva*, Nietzsche problematizó la consideración de la figura de David Strauss como uno de los grandes forjadores de la cultura alemana, esto suscitó una enorme reacción por parte de colegas y autoridades académicas, como lo fue el artículo: *El Sr. Friedrich Nietzsche y la cultura alemana*, que apareció bajo la firma del Dr. Fuchs en la revista *Grenzboten*. Lejano a los efectos de la desacreditación, el artículo publicitó e incitó a la lectura de la *Primera Consideración*. “Nietzsche había hecho lo que hoy se llama una <<provocación>>, y la dureza de la reacción le consiguió de golpe una publicidad absoluta.” *Vid.*, Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea (1869-1879)*, 4. v., versión española de Jacobo Muñoz e Isidro Reguera, Alianza, Madrid, 1987. p. 225.

⁵¹ La agitación social alemana estimulada por el movimiento obrero, entonces liderado por la “Sociedad General Alemana Obrera” (fundada por Ferdinand Lassalle) y el “partido socialdemócrata obrero” (fundado por Liebknecht y Bebel), había llegado a la huelga, a la que se unieron durante un tiempo los tipógrafos de la casa editorial de Fritzsche, retrasando el trabajo de impresión. *Ibid.*, p. 221. Es importante tomar en consideración el desarrollo del pensamiento y la acción socialista en Alemania, pues, aunque Nietzsche nunca se manifestó en favor del movimiento obrero, éste tuvo su respectivo peso en la unificación y posterior organización política de Alemania, que Nietzsche crítica (como se verá), bajo la figura del Estado. *Vid.*, Antonio Ramos-Olveira, *Historia social y política de Alemania*, 3ªed., corregida, aumentada y puesta al día, Fondo de Cultura Económica, México, 1973. (Breviarios, 71), pp. 214- 252.

⁵² Expresión del pensamiento de Nietzsche, correspondiente al apartado “El filósofo como médico de la cultura” en, Friedrich Nietzsche, *El libro del filósofo seguido de retórica y lenguaje*, Taurus, Madrid, 1974.

asiduas críticas respecto a los fundamentos éticos, estéticos y morales del modelo cultural europeo. Es por ello que, en razón de dicho motor, la *Segunda Consideración Intempestiva* figura como el acercamiento al Nietzsche joven y romántico.

De entrada, el sólo título de la *Segunda Consideración Intempestiva. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, vino a poner en tensión a los historiadores del momento, en tanto Nietzsche ponía en entredicho que la historia lograra subsanar, -sólo por citar un ejemplo-, que “lo realizado por los hombres [no] se desvanezca con el tiempo [...]”.⁵³ Dicho de otro modo, cuestionó la conveniencia y el sentido del estudio de la historia hasta entonces escrita. Por ello el manuscrito comienza con la siguiente cita: “Por lo demás, detesto todo lo que no hace más que instruirme sin aumentar mi actividad o vivificarla inmediatamente.”⁵⁴ Cita que aludía al *Fausto* de Goethe, una obra “donde la naturaleza divinizada, la santa naturaleza, es vida fluyente que pugna por desplegarse,”⁵⁵ y que evidenciaba la tendencia juvenil de Nietzsche al romanticismo. Si se pregunta el porqué de la cita de Goethe, se entenderá que Nietzsche pretendió expresar como instrucción sin vivificación: “el saber en el que se paraliza la actividad, la historia como lujo y preciosa superabundancia de conocimientos.”⁵⁶ Esto me permitirá demostrar que Nietzsche equiparó

⁵³ Heródoto, *Historias*, 3ª ed., v.I., introducción, versión, notas y comentarios de Arturo Ramírez Trejo, UNAM, México, 2008. p.1.

⁵⁴ Friedrich Nietzsche, “Consideraciones Intempestivas II. De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida”, p. 695 en, *Obras completas*, trad., e introducción de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, Tecnos, Madrid, 2001. V.I.

⁵⁵ Vid., Tomas Abraham, “Goethe y Schiller: afluentes en colisión” en, *Tensiones filosóficas. El seminario de los jueves*, edición en formato digital, Sudamericana, Buenos Aires, 2011. Consultado en: https://books.google.com.mx/books?id=pE1gEfAdlIIC&pg=PT233&lpg=PT233&dq=goethe+detesto+lo+que+no+hace&source=bl&ots=81DUTJFzIg&sig=O5mILdW8SNwTUaMZR3v_leG82Q0&hl=es-419&sa=X&ved=0ahUKEwj52NbfjIHRAhUIZCYKHZ5HDoIQ6AEIITAC#v=onepage&q=goethe%20detest%20lo%20que%20no%20hace&f=false el 19/12/2016.

⁵⁶ Friedrich Nietzsche, “Consideraciones Intempestivas II...” en *Op.cit.*, p. 695.

la vida con la acción, y que su manuscrito iba a referirse a la historia en términos de “saber”, sin una clara distinción entre la ciencia y el acontecer.

De acuerdo con una nota al pie de la traducción de la *Segunda Intempestiva* elaborada por Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, el concepto de historia se distingue de la siguiente manera: “Traduciremos *Historie* por <<historia>> y *Geschichte* por <<Historia>>. Como es sabido, la primera se refiere a los estudios históricos, a la historiografía, a la historia *rerum gestarum*, y la segunda, al curso de la historia, a los acontecimientos que suceden, a la *res gestare*.”⁵⁷ En efecto, “<<historia>> conoce en alemán dos términos, el germánico *Geschichte* y el latino *Historie*. El primero corresponde a la historia acontecida (*gechehen*: acontecer, suceder), el segundo a la historia como relato, conocimiento e investigación, por lo que, a veces, se ha propuesto traducirla como <<historiografía>> o <<ciencia histórica>>.”⁵⁸ Se trata de dos términos que tuvieron un uso indistinto durante mucho tiempo, hasta que *Historie* absorbió dentro de sí el significado de la Historia como concepto socio-político moderno.⁵⁹

En el caso que aquí atañe, es decir, el sentido del término *Historie*, se presta a la vaguedad, puesto que Nietzsche pareció referirse con él, a la herencia del pasado que se hace presente. Sin embargo, en la *Segunda Intempestiva*, Nietzsche habló de las formas narrativas de la historia como sinónimo de la Historia, es decir, en tanto se opuso a su cientificidad, no

⁵⁷ De acuerdo con la tercera nota al pie de la edición en español, *ibid.*, p. 695.

⁵⁸ Antonio Gómez Ramos, “Introducción. Koselleck y la Begriffsgeschichte. Cuando el lenguaje se corta con la historia”, p. 23, en Reinhart Koselleck, *historia/Historia*, 2ª ed., Trotta, Madrid, 2010.

⁵⁹ Para ahondar en el proceso, es recomendable acudir a Koselleck, ya que él propuso que: “La acuñación de la historia como concepto capaz de fundamentarlo todo puede mostrarse en tres procesos: primero, en la desaparición de la *historia naturalis* del cosmos histórico, lo que, no obstante, conllevó la historicización de la <<historia natural>>; segundo, en la fusión y absorción de la *historia sacra* dentro de la historia general; y tercero, en la conceptualización de la historia del mundo como ciencia directriz que transformaba la antigua historia universal.” *Vid.*, Reinhart Koselleck, *Op.cit.*, p. 83.

visualizó a la historia como el producto de una investigación, sino como el resultado narrativo de una necesidad cultural particular.

La cuestión que subyace en el fondo del planteamiento nietzscheano respondió tanto a sus circunstancias personales como a los sucesos culturales que él mismo encontró detestables, en particular la creciente tendencia de los intelectuales a abordar científicamente las humanidades. Cuando Nietzsche publicó la *Segunda Consideración Intempestiva* en 1874, era considerado dentro del círculo académico de su profesión como un filólogo errante y poco profesional, puesto que a temprana edad había pretendido rebasar el umbral de lo que se consideró “filología profesional”, una vez que hizo publicar *El nacimiento de la tragedia* en 1872.⁶⁰ A pesar de que la obra se mantuvo dentro de la temática disciplinar del mundo antiguo, Nietzsche desafiaba el academicismo y la científicidad filológica. Por eso escribió sobre la tragedia griega con base en su concepción filosófica del mundo, íntimamente vinculada a los ideales de Richard Wagner y el pensamiento de Arthur Schopenhauer.

Cuando Nietzsche culminaba sus estudios filológicos en Leipzig en el año de 1868, había sido invitado a una reunión académica en casa del profesor Herman Brockhaus. Ahí conoció a Richard Wagner, el célebre músico y poeta que había admirado desde la infancia y que por azares de la política se refugiaba en el lago de los cuatro cantones, en Tribschen, cerca de Lucerna y de la Universidad de Basilea, estancia que posibilitó aquel fortuito encuentro en que Nietzsche creyó encontrar a su mentor:

Es un hombre enormemente vivaz y fogoso, que habla muy de prisa, que es muy ingenioso y que anima una reunión muy íntima. Mantuve con él una conversación sobre Schopenhauer, y ya puedes comprender qué placer fue para mí oírle hablar de él con calor

⁶⁰ De acuerdo con la “Cronología”, pp. XCVII-XCVIII, de Germán Cano en, Friedrich Nietzsche, , *El nacimiento de la tragedia, El caminante y su sombra, La ciencia jovial*, trad., de Germán Cano y Alfredo Brotons Muñoz, estudio introductorio de Germán Cano, Barcelona, Gredos, 2010. V. I.

indescriptible, contándome lo que le debe y que es el único filósofo que ha conocido la esencia de la música.⁶¹

Al poco tiempo comenzó “la intimidad con Wagner, [...] Como dijo Nietzsche: <<entre los días más felices de mi vida>>. Wagner [tenía] casi sesenta años; Cósima [su esposa] apenas treinta. [...] Nietzsche encuentra aquí un esquema afectivo que ya es el suyo y del que se apropiará cada vez más y mejor.”⁶² Desde luego, “Esos días felices no carecen de turbulencias: unas veces tiene la desagradable impresión de que Wagner se sirve de él y le toma su propia concepción de lo trágico; otras veces tiene la deliciosa impresión de que, con la ayuda de Cósima, va a llevar a Wagner hasta verdades que éste no habría descubierto por sí solo.”⁶³ Lo cierto es que, como ocurre con casi toda fascinación, esta amistad prontamente llegó a su fin.

Lo mismo sucedió respecto a la influencia de Schopenhauer, filósofo al que Nietzsche conoció en el feliz aislamiento de su morada universitaria, lejana al agobiante hogar de la madre y la hermana;

Imagínese cómo debió de impactarme la lectura de la obra principal de Schopenhauer [*El mundo como voluntad y representación*] en tales circunstancias. Encontré un día este libro precisamente en el Antiquariat del viejo Rohn. Ignorándolo todo sobre él, lo tomé en mis manos y comencé a hojearlo. No sé qué especie de demonio me susurró al oído: <<llévate este libro a casa>>. De todas formas, el hecho ocurrió contra mi costumbre habitual de no precipitarme en la compra de libros. Una vez en casa, me acomodé con el tesoro recién adquirido en el ángulo del sofá y dejé que aquel genio enérgico y severo comenzase a ejercer su efecto sobre mí. Ahí en cada línea, clamaba la renuncia, la negación, la resignación;

⁶¹ Carta de Nietzsche a Rohde con fecha del 09 de noviembre de 1868, citado por Germán Cano en *ibid.*, “Estudio Introductorio”, p. XXII.

⁶² Gilles Deleuze, *Nietzsche*, trad., de Isidro Herrera y Alejandro del Río, Arena, Madrid, 2006. p. 10

⁶³ *Ibidem*.

allí veía yo un espejo en el que, con terrible magnificencia, contemplaba a la vez el mundo, la vida y mi propia intimidad.⁶⁴

En efecto, la magnificencia que Nietzsche creyó encontrar en Wagner y en Schopenhauer se ve reflejada en su obra juvenil, no menos que en sus años universitarios, aquellos en los que huyó de la teología y de la Universidad de Bonn, para dirigirse junto con su gran amigo Paul Deussen a la Universidad de Leipzig.⁶⁵ Una vez ahí, según relata el propio Nietzsche: “El primer acontecimiento agradable que viví fue la entrada en escena de Ritschl, que había arribado felizmente a su nueva costa.”⁶⁶ Se trataba del catedrático Friedrich Ritschl, un filólogo de enorme prestigio respecto a los poetas griegos y el código plautino, que se mudaba casi al mismo tiempo que Nietzsche, de la misma Universidad de Bonn a la Universidad de Leipzig, y que había formado al joven muchacho meses antes de fugarse. Desde luego que al verlo, la sorpresa de Nietzsche fue grande, más no dudó en introducirse a sus clases, logrando convertirse al poco tiempo en uno de sus mejores alumnos, al grado de que Ritschl lo invitara a formar parte de una Asociación Filológica muy importante.

Derivado de las relaciones académicas que Nietzsche entabló en la Asociación Filológica de Ritschl, obtuvo su primer empleo con Wilhelm Dindorf, un filólogo dedicado al estudio de las obras de Esquilo, para quien Nietzsche trabajó un índice. Posteriormente, encontró un nuevo mentor en Konstantin Tischendorf, un lingüista de grandes habilidades paleográficas que le facilitó tanto el adiestramiento en dicho arte, como el acceso a archivos

⁶⁴ Friedrich Nietzsche, *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869)*, pról., trad., y notas de Luis Fernando Moreno Claros, Valdemar, Madrid, 1997. pp. 272-273.

⁶⁵ Esto ocurrió en 1864, *ibid.*, p. 268.

⁶⁶ El relato continúa: “Según el uso académico, él tenía la obligación de impartir públicamente su lección inaugural, en el Aula Magna. Todo el mundo esperaba con muchísimo interés la aparición del gran hombre que, debido a su comportamiento en los adentros de Bonn, había logrado que su nombre apareciera en todos los periódicos [...] Por fin apareció Ritschl [...] Sereno y desenfrenado miraba a su alrededor en ese nuevo mundo, en el que pronto encontró caras conocidas. Mientras se dirigía al fondo de la sala, exclamó de improviso << ¡Vaya, pero si ahí tenemos al señor Nietzsche! >>, y con gran viveza me dirigió un saludo con la mano.” *Ibid.*, pp. 268-269.

restringidos⁶⁷ que le permitieron entregar trabajos universitarios sobre Teogonis, Suidas, Eubea y Diógenes Laercio, con documentos de archivo.

La formación universitaria de Nietzsche cobra importancia cuando se analiza la tradición cultural de la que se influenció su pensamiento, frente a la modernidad intelectual a la que se oponen sus planteamientos. El sistema universitario alemán, desarrolló la ciencia en lengua alemana, desde la Universidad de Federico-Guillermo, fundada en Berlín en 1809. “Bajo el nombre de <<universidad Humboldt>>, el sistema fue conocido e impartido en todo el mundo. Fue también la época de la Bildung o <<cultura>> en el sentido especial de la palabra alemana, y la de un renacimiento cultural de la burguesía [...]”.⁶⁸ Dicho sistema consistió en una síntesis, elaborada por el entonces “Jefe del Departamento de Religión, Instrucción Pública y Salud”: Wilhem von Humboldt, de los escritos programáticos de Schelling, Fichte, Scheleiermacher, Steffen y otros autores pertenecientes a la corriente del romanticismo.

Durante prácticamente todo el siglo XIX, Alemania estuvo a la cabeza del desarrollo intelectual de Europa gracias a sus artistas, pintores y escritores, así como por la emancipación del romanticismo en sus universidades, dentro de las que Leipzig no fue una excepción y a través de la cual, Nietzsche se convirtió en receptor. El romanticismo había surgido a la par de los cambios económicos, políticos y sociales introducidos por la

⁶⁷ De acuerdo con Nietzsche: “Uno de los puntos más interesantes lo constituía la apasionada descripción en la que se incluían hasta los detalles más repugnantes del fraude de Simonides y su desenmascaramiento por Tischendorf. A pesar de la falta de principios en la exposición, la cantidad de comentarios y observaciones sueltas de las lecturas eran de incalculable valor para los amantes de la paleografía, porque, en definitiva, no ha existido ni existe un hombre que, como Tischendorf, haya leído bajo mirada tan perspicaz doscientos manuscritos griegos datados antes del siglo noveno, para estudiarlos con fines paleográficos. Poseía, a la vez, las pruebas y modelos más codiciados de todo tipo de caracteres escritos y, además, era capaz de despertar nuestro deseo mediante la referencia a determinados tesoros ocultos”. *Ibid.*, p.289.

⁶⁸ Herbert Schnädelbach, *La filosofía en Alemania, 1831-1933, Op.cit.*, p. 33.

Revolución Industrial. El pensamiento liberal, a tono con el desarrollo industrial, impuso en la sociedad europea una nueva moralidad, exaltando y promocionando el trabajo, la familia, la autoeducación y el dominio de los impulsos sexuales, como formas de la “respetabilidad” social y del “[...] culto al orden y la simetría”.⁶⁹ El liberalismo propagó el individualismo, pero el desarrollo industrial requería de la cohesión social para su desarrollo y supervivencia, de modo que se hizo necesario el ideal de la comunidad como salvaguarda de la individualidad, uniendo a los hombres por afinidad territorial y mental.⁷⁰

La comunidad camufló la sensación de deriva y peligro que dejó la superposición de la modernidad y su pensamiento racional sobre la fe religiosa. Para mantenerla a flote, se hizo necesario generar vínculos emocionales en sustitución de los espirituales. “Había que conciliar romanticismo e industrialización: eran muy pocos los que querían en la práctica retroceder a un período preindustrial más primitivo.”⁷¹ De modo que, con la mira puesta en la naturaleza como sinónimo de virtud y pureza, contraria a la degeneración de las ciudades, el romanticismo comenzó a proporcionar a las comunidades las raíces históricas y sentimentales que dieron lugar a las grandes “naciones”.

Las “naciones” fueron concebidas primordialmente en términos territoriales, como resultado de la visión romántica de la naturaleza, en la que “hombres y mujeres buscaron en este caso inspiración en la continuidad histórica simbolizada por el paisaje inmutable, donde encontraban a sus ancestros, cuyas vidas saludables y vigorosas habían transcurrido en

⁶⁹ George L. Mosse, *La cultura europea del siglo XX*, trad., de José Manuel Álvarez Flores, Ariel, Barcelona, 1988. p. 14.

⁷⁰ Tal como comenta George L. Mosse, la comunidad *Bund* (en alemán), se convirtió en la base de la política de masas a lo largo del siglo XIX, así como en el cimiento de los regímenes totalitarios de siglo XX. *Ibid.*, p. 15.

⁷¹ *Ibid.*, p. 40.

estrecho contacto con la naturaleza [...].”⁷² De ahí que los románticos alemanes acudieran a la Antigüedad clásica, ya que en ella vislumbraron las raíces históricas y la fuerza educadora para instruir el alma, que era concebida como la unidad primordial del hombre, en tanto se pretendiese hacer una mejor descripción de la naturaleza humana.⁷³ “El individuo y la naturaleza no estaban vinculados por leyes generales, sino por una correspondencia interior emocional. La naturaleza estimulaba los sentimientos humanos y era al mismo tiempo emocional y sensible. Era una unidad de las pasiones, una correspondencia entre las emociones turbulentas del individuo y la naturaleza.”⁷⁴

Debido a la exaltación de la imaginación y las emociones, el romanticismo tuvo sus mejores expresiones en las artes, desde la pintura, la literatura y la música, pero sobre todo en la “poesía de la vida”,⁷⁵ que dio lugar a la imagen del genio aislado e incomprendido. Pero en términos políticos, el romanticismo tendió a mezclarse con ideales distintos.⁷⁶ Por ejemplo, hizo volver la mirada al helenismo con la finalidad de evidenciar la existencia de un pasado glorioso, del que posteriormente se extrajeron los cánones del derecho de la época romana, con todo y que fue comúnmente menospreciada por considerarla vinculada sólo al espíritu de conquista.⁷⁷

⁷² *Ibid.*, pp. 39- 40.

⁷³ *Ibid.*, p. 42.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁵ Cuyo antecedente primordial fue el movimiento literario del *Sturm und Drang* (1765-1832), caracterizado por el rechazo al racionalismo de la Ilustración, por ello considerado precursor del romanticismo. Concedió a los artistas libertad de expresión en términos de subjetividad y emoción, de modo que la novela heroica de Schiller y Goethe pueden figurar como claros herederos de dicho movimiento. *Ibid.*, p. 45.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁷⁷ *Vid.*, Gaetano Righi, *Historia de la filología clásica*, trad., de J.M. García de la Mora, apéndice de José Alsina, Labor, Barcelona, 1967. p. 156. (Nueva Colección labor, 41)

En el ámbito académico, el romanticismo propició que filólogos e intelectuales como Schlegel, Schelling, Ast y Schleiermacher,⁷⁸ defendiesen el estudio de la Antigüedad clásica y el humanismo de la Reforma Protestante. Hasta que a principios del siglo XIX surgió un movimiento cultural denominado neohumanismo alemán, es decir: “[...] el romanticismo aplicado a la concepción del mundo de la Antigüedad clásica.”⁷⁹ Con el neohumanismo se profundizó en el estudio de la lengua a la cual se atribuyó el ser de las naciones, en cuyos cambios y continuidades se pretendió hacer expreso el origen: “[...] la emanación más sincera, espontánea, natural y profunda del espíritu de un pueblo, y a la vez, la más sencilla y genuina revelación del espíritu individual.”⁸⁰

Los ideales del romanticismo impulsaron la creación de una Universidad basada en la libertad académica y en la unidad de investigación y enseñanza, en oposición a la Universidad gremial del Medioevo y la concepción utilitaria del absolutismo y la Ilustración, que consideraban a la Universidad como una institución de finalidades estatales y sociales.⁸¹ El dilema fue que Humboldt renunció al cargo que lo mantenía frente al proyecto de la Universidad de Berlín, en 1910, “por las restricciones impuestas a su labor tras la reforma

⁷⁸ *Vid.*, “El neohumanismo filológico holandés y alemán”, en *ibid.*, pp. 144-168.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 156.

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ “En ambos casos [la Universidad de la Edad Media y de la época del absolutismo], se trataba de transmitir un cuerpo estático de conocimientos, conservados en los <<compendia>> y en las obras de reconocidas autoridades. Lejos de representar un mérito, la creatividad se consideraba indeseable en el profesor. [...] El tipo de conocimientos que se impartían en las facultades <<mayores>> confirma esta idea: teología, jurisprudencia y medicina, para salvaguardar la salud <<eterna>>, <<civil>> y <<corporal>> del hombre.” Respecto a la Universidad de Humboldt, “la facultad de filosofía ocupaba un puesto preeminente. [...] La facultad de filosofía abarcaba, además de teología, jurisprudencia y medicina, todas las disciplinas *teóricas*, sin olvidar las ciencias naturales. [...] En lo que respecta a la enseñanza, una tal concepción descarta cualquier forma de comunicación autoritaria del conocimiento. [...] La Universidad <<tratará la ciencia como un problema aún no resuelto, razón por la que nunca podrá dejar de investigar>>, donde <<investigar>> significa, sencillamente, la búsqueda de la verdad y la adquisición del saber por sí mismo. Según Humboldt, este principio compromete también a la enseñanza, en cuanto que las conexiones con las autoridades exteriores y la intención de fijar un cuerpo final de conocimientos deben ser varias. Lo que hay que enseñar es el proceso de investigación en sí, no <<la verdad>>: he aquí lo que quiere decir la <<unidad de enseñanza e investigación>>. Herbert Schnädelbach, *La filosofía en Alemania, 1831-1933, Op.cit.*, pp.38-39.

del gabinete [prusiano]”,⁸² de tal suerte, el impulso creativo de Humboldt culminó con brevedad. Para mediados del siglo XIX, “La enseñanza universitaria alemana es una <<enseñanza burocratizada>>, esto es, el Estado garantiza la disponibilidad que, según Aristóteles, basta para hacer posible el conocimiento convirtiendo a los enseñantes en burócratas; así, los enseñantes realizan sus tareas como funcionarios de una especie de <<república de enseñanza>>”.⁸³

La idea de Humboldt respecto a la ciencia y la Universidad, formaba parte de un concepto más amplio de la cultura. La ciencia debía formar al sujeto en el ámbito intelectual y moral, Humboldt “esperaba que el hecho de adquirir el hábito de la reflexión filosófica en pos de la verdad, se tradujera en un obrar con mayor corrección”⁸⁴:

Humboldt abrigaba el ideal, ajustado a su personal visión científica y académica, de un espíritu indagador, capaz de alcanzar por su propia actividad el conocimiento elevado y la perfección moral: vista así, la cultura aparece como un proceso de desarrollo individual que implica en sí mismo un mundo veraz y ético.⁸⁵

No obstante, el escenario de la Universidad Alemana era realmente distinto, el nexo entre la cultura y la ciencia había desaparecido para dar paso al profesionalismo de la ciencia como vocación.⁸⁶ Así por ejemplo, la filología pasó a convertirse en el respaldo de la edificación de la nación alemana, al obtener el estatus de “ciencia de la Antigüedad”, puesto que la filología justificó la Antigüedad como la consecuencia directa del íntimo conocimiento del pensamiento clásico. De ahí que se considerase una disciplina de vital importancia: “[...] la erudición histórica y filológica se unió profunda y rigurosamente al pensamiento. La historia

⁸² *Ibid.*, p.34.

⁸³ *Ibid.*, pp. 35-36.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁸⁶ Schnädelbach atribuye esta exposición a Maw Weber, sin embargo, me parece que la evidenciación de esta situación proviene con anterioridad de la denuncia de Nietzsche.

de las naciones fue abarcada en su totalidad; formándose, en consecuencia, teorías sobre metodología y sobre la enciclopedia filológica [...]”.⁸⁷

Este tipo de justificaciones realizadas por la filología, basadas en el “profesionalismo” de la disciplina, se convirtieron en blanco de ataque de Nietzsche, puesto que, dado el carácter vario de las disciplinas que involucraba (la historia, la lingüística y la filosofía), la filología comenzó a evidenciar, la falta de un método sistemático y progresivo.⁸⁸ Es por ello que en la sesión inaugural del semestre de invierno de 1869, Nietzsche pronunció en la Universidad de Basilea el discurso, *Homero y la filología clásica*, en el cual denunciaba la falta de unanimidad del quehacer filológico:

No existe en nuestro tiempo un estado de opinión concreto y unánime sobre la filología clásica. [...] Y la causa estriba en el carácter vario de ella, en la falta de unidad conceptual, en el carácter de agregado inorgánico de las diferentes disciplinas científicas que la componen y que sólo aparecen unidas por el nombre común de “Filología”. Debemos confesar honradamente que la filología vive del crédito de varias ciencias [...]. Lo mismo puede ser considerada como un trozo de historia, que como un departamento de la ciencia natural, que como un trozo de estética: historia, en cuanto quiere reunir en un cuadro general los documentos de determinadas individualidades nacionales y encontrar una ley que sintetice el devenir constante de los fenómenos; ciencia natural en cuanto trata de investigar el más profundo de los instintos humanos: el instinto del lenguaje; estética, por último, porque quiere estudiar de la Antigüedad aquella Antigüedad especial llamada “Clásica”, con el propósito de desenterrar un mundo ideal sepultado, presentando a los contemporáneos el espejo de los clásicos como modelos de eterna actualidad.⁸⁹

De acuerdo con lo anteriormente manifestado, Nietzsche no sólo hablaba de la nula unidad filológica, sino que comenzaba a perfilar la fehaciente crítica cultural respecto a la adecuación e imitación del modelo alemán a semejanza del modelo de la cultura clásica. Por otra parte, comenzaba la crítica a la pretensión científicista de la filología, pues para

⁸⁷ Gaetano Righi, *Historia de la filología clásica*, *Op.cit.*, p. 157.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 189.

⁸⁹ Friedrich Nietzsche, “Homero y la filología clásica”, pp. 27-28, en: *Ensayos sobre los griegos*, trad., de Felipe González Vicen, pról., de Gustavo Varela Ezeiza, Godot, Buenos Aires, 2013. (Exhumaciones).

Nietzsche: “La ciencia tiene de común con las artes que una y otras ven los hechos cotidianos de una manera completamente nueva y atractiva, como traídas a la existencia por arte de encantamiento, como vistas por primera vez. La vida es digna de ser vivida, dice el arte; la vida es digna de ser estudiada, dice la ciencia.”⁹⁰

Desde luego Nietzsche se inclinaba por éste último planteamiento, es decir, el del valor artístico de la vida, de suerte que concebía que la filología debía reafirmarla con base en un instinto estético. Por el contrario, la condición imperante de la filología de su tiempo guardaba dentro de sí la contradictoria conceptualización de la ciencia.⁹¹ Posteriormente, Nietzsche descubrió tanto en la estética como en la filosofía, la esencia no sólo de la filología sino de la comprensión de la vida, y desplazó el estudio meramente filológico de los textos de la Antigüedad hacia la plena comprensión de su contenido en relación con el presente. Por ello escribió sobre el origen de la tragedia griega con base en el romanticismo de Richard Wagner y el pesimismo de Schopenhauer. Sin embargo, es innegable que Nietzsche explicó las expresiones artísticas de los griegos desde el horizonte de su aproximación personal a la música y la guerra.⁹²

Por ello me atrevo a decir que, se tratase de una obra dirigida o no a los filólogos del momento, *El nacimiento de la tragedia* generó precisamente en ellos una oleaje reaccionario.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 30-31.

⁹¹ “Si nos colocamos frente a la antigüedad desde un punto de vista científico, ya sea que contemplemos los hechos con los ojos del historiador tratando de reducirlos a concepto, ya sea que, como el naturalista, comparemos las formas lingüísticas de las obras maestras antiguas, tratando de someterlas a una ley morfológica” [...], siempre perderemos aquel aroma maravilloso del ambiente clásico, siempre olvidaremos aquel anheloso afán que sólo nuestro instinto estético puede descubrir en las obras griegas”. *Ibidem*.

⁹² “<<El espíritu de la música>> tomó una posición rectora, lo que no significaba la intromisión de un universo de ideas ajeno, sino que correspondía enteramente a la índole de Nietzsche, ya que también él concebía <<desde el espíritu de la música>>, como muestran sus composiciones, por desgracia conocidas demasiado tarde, en las que casi siempre domina la inspiración musical sobre el texto eventual o sobre un tema programático. Si es que esto fue necesario, en este caso Wagner sólo hizo pulsar una de las fuentes del talento productivo de Nietzsche, ¡y una de las más potentes!” Curt Paul Janz, *Op.cit.*, p. 117.

Al principio la obra pasó desapercibida para la academia alemana y Nietzsche sólo envió ejemplares a Friedrich Ritschl, su maestro, a Erwin Rohde, su amigo, a Otto Ribbeck, autoridad filológica en Leipzig y a Wilhelm Vischer, académico y amigo desde su arribo a Basilea, dejando de lado a las máximas autoridades filológicas en Alemania: Jacob Bernays y Hermann Usener. A pesar de ello y contrario a algunas interpretaciones,⁹³ Nietzsche realmente pretendía ser leído por los filólogos, puesto que quería demostrar su error en el desapego de la práctica filológica a la reflexión filosófica. Esto se evidencia en que, de no pretender ser leído por los filólogos, no hubiese sido necesario recurrir a Erwin Rohde para su promoción, ni hubiese pretendido que el artículo que éste escribió se publicara en la *Litterarische Centralblatt*, una revista de reconocido prestigio académico.⁹⁴

El artículo para la promoción de *El nacimiento de la tragedia* terminó publicándose en el suplemento semanal de una revista no especializada: la *Norddeutsche Allgemeine Zeitung*.⁹⁵ Sin embargo y gracias a la reseña de Rohde, la obra comenzó a ser leída y consecuentemente criticada, pues “Nietzsche tenía plena conciencia de que su tesis sobre la tragedia griega era una provocación para el mundo académico y para la ciencia filológica [...]”⁹⁶ En virtud de ello, la más ferviente crítica fue encabezada por Ulrich von Wilamowitz,

⁹³Germán Cano sostiene que: “[...] la primera gran obra de Nietzsche aspiraba desde luego a ser un proyecto mucho más ambicioso que un mero escrito de filología académica dirigido a la ‘joroba’ de profesores especializados.” Por su puesto que pretendía ser mucho más ambicioso, pero eso no significa que no le importase ser reconocido como autoridad filológica. En todo caso sucedió lo que el mismo Germán Cano explica: “Su conciencia de que el problema del origen de ‘lo trágico’ obligaba a un arduo trabajo dentro del ‘laberinto’ histórico proporcionaba un diagnóstico diferente de lo que representaba la actualidad cultural alemana.” *Vid.*, Germán Cano, *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*, Pre-Textos, Valencia, 2000. p. 31.

⁹⁴ El artículo de Rohde presentado en forma de una breve reseña fue rechazado por el director de la revista von Zarncke. *Vid.*, Luis de Santiago Guervós, “Introducción”, p. 18, en, Erwin Rohde, Ulrich von Wilamowitz Mollendorff, Richard Wagner, *Nietzsche y la polémica sobre El nacimiento de la tragedia*, ed., de Luis de Santiago Guervós, Ágora, Granada, 1994.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 13.

un joven filólogo de la Universidad de Leipzig que apenas unos meses antes se había presentado ante Nietzsche en ánimo colaborativo,⁹⁷ y que contradictoriamente en el mes de julio de 1872, hacía público: *¡Filología del futuro!*, un artículo que arremetía contra el rigor académico, el tono y el estilo de Nietzsche.

La consecuencia inmediata del artículo de Wilamowitz no se hizo esperar, la mayoría de los filólogos alemanes del momento consideraron la obra un fracaso académico, puesto que ciertamente Nietzsche no pretendía ser sistemático.⁹⁸ Ante la repulsa académica, planeó junto con Erwin Rohde una defensa filológica de su trabajo, y éste último aceptó apoyarlo por encima de su propia persona, puesto que antepuso su amistad a su criterio, tal como opinaba Wilamowitz, aún a sabiendas de que defender un trabajo tan desafiante como el de Nietzsche implicaba asesinar buena parte de su prestigio. Lo cierto es que ambos pensadores sospechaban que detrás de Wilamowitz se encontraba Rudolf Schöll, un filólogo con quien Nietzsche se había disputado la cátedra de filología en la Universidad de Basilea.⁹⁹

Al tiempo que Nietzsche preparaba su defensa, Wagner hizo su aparición: “Al fin y al cabo defender a Nietzsche era como defenderse a sí mismo y al mismo tiempo justificar su propio proyecto.”¹⁰⁰ Wagner escribió una carta solidaria en la que arremetió contra la ciencia clásica y alabó las aproximaciones de Nietzsche al campo literario y artístico. Ante

⁹⁷ *Vid.*, Paul Curt Janz, *Op.cit.*, p. 121.

⁹⁸ En todo caso se trataba de una interpretación romántica del mundo helénico, aunque esta hipótesis requiere una comprobación que no tendrá lugar aquí, dada la extensión que requeriría, la sugiero porque, en el resumen de las actitudes adquiridas desde el romanticismo y su ideal respecto a “la poesía de la vida”: la exaltación del interior del individuo que se presenta como un héroe consumido por la vida, pero a su vez traductor de la naturaleza no sometible a la investigación científica, pueden detectarse los planteamientos de Nietzsche a lo largo de *El nacimiento de la tragedia* en relación con su filosofía de la vida. Es decir, La comprensión del romanticismo derivará en el entendimiento de la oposición de Nietzsche a la ciencia, y con ella a sus métodos y planteamientos. *Vid.*, George L. Mosse, *Op.cit.*, pp. 46-50.

⁹⁹ *Vid.*, Luis de Santiago Guervós, “Introducción”, pp. 25-16, en, *Op.cit.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.28.

esta situación, Nietzsche sintió que Wagner no sólo lo aprobaba, sino que reconocía sus aportes y talento, por lo que en respuesta a su carta Nietzsche decidió que la defensa de Rohde apareciera el 15 de octubre de 1872, bajo el título de “Pseudofilología. Carta abierta de un filólogo a Richard Wagner”. El dilema fue que al hacerlo el camino de la defensa filológica se empañó y desvaneció. Nietzsche perdió la claridad con que debía dissociar su tesis de los ideales wagnerianos, y cuando solicitó la ayuda del profesor Ritschl para publicar el artículo de Rohde en la editorial Teubner,¹⁰¹ la petición le fue denegada. Para la opinión académica, la defensa se convirtió en un diálogo de agradecimientos y alabanzas sin valor ni rigor filológico.

En febrero de 1873, Wilamowitz publicó desde Italia: *¡Filología del futuro! Segunda parte*, el panfleto que finiquitó la débil defensa de Rohde a la que Wilamowitz calificaba como una muestra de fidelidad incondicional, antes que como un firme instrumento filológico.¹⁰² Las consecuencias de la disputa fueron medianamente graves. A partir de entonces Nietzsche cargó con el peso del descrédito académico, aun cuando reconoció algunos años más tarde que *El nacimiento de la tragedia* había sido escrito desde la inexperiencia,¹⁰³ y, sin embargo, defendía la originalidad de sus planteamientos, pues según el propio Nietzsche, escribió aquella obra con base en su experiencia personal de la guerra:

Mientras los fragores de la batalla de Worth se extendían sobre Europa, ese hombre meditabundo y amante de enigmas [...] y, por consiguiente, muy preocupado y

¹⁰¹ La más prestigiosa en escritos filológicos ubicada en Leipzig, *ibid.*, p. 35.

¹⁰² *Ibid.*, p. 37.

¹⁰³ “Hoy me parece, lo diré una vez más, un libro imposible; lo considero mal escrito, pesado, molesto, salpicado de imágenes rabiosas y caóticas; sentimental, aquí y allá empalagoso hasta el afeminamiento, irregular en el tempo; privado de toda voluntad para lograr claridad lógica; muy convencido, y, por esta razón, eximido de aportar demostraciones, por no decir receloso ante la conveniencia de demostrar algo, como si fuera un libro escrito para iniciados; una suerte de <<música>> dirigida a aquellos que, una vez recibida su bendición, se sienten ligados desde el principio por el lazo común de experiencias artísticas inusuales [...]” Extracto del prólogo añadido por Friedrich Nietzsche en 1876 a *El nacimiento de la tragedia*, “Ensayo de autocrítica”, p. 7, en, Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia, El caminante y su sombra, La ciencia jovial, Op. cit.*

despreocupado a la vez, ponía por escrito en un rincón de los Alpes sus pensamientos sobre los griegos. [...] Pasadas algunas semanas, todavía seguía bajo los muros de Metz, incapaz de desembarazarse de los interrogantes que él mismo había suscitado en torno a la presunta “serenidad” de los griegos y el arte griego. Interrogantes que siguieron asediándolo hasta que, finalmente, en ese mes de profunda tensión en el que se discutía en Versalles acerca de un tratado de paz, también terminó alcanzando la paz consigo mismo; de este modo, mientras se curaba lentamente de una enfermedad contraída en el campo de batalla, terminó constando en sí mismo la existencia de *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música*.¹⁰⁴

Por otro lado y de acuerdo con Paul Janz, la redacción de *El nacimiento de la tragedia* fue un poco anterior a la guerra, puesto que para Nietzsche este tema figuraba como una de sus grandes preocupaciones juveniles. En 1870, la Sociedad Académica Voluntaria¹⁰⁵ organizó una serie de conferencias en las que Nietzsche participó con un texto titulado *El drama musical griego*, así como con la conferencia *Sócrates y la tragedia*, y precisamente por aquellas fechas escribió un manuscrito que puede considerarse como el borrador de la gran obra de 1872, al que tituló *La visión dionisiaca del mundo*, cuya redacción se vio interrumpida por su fehaciente participación en la guerra, con todo y que ya radicaba en Basilea. No obstante, antes de envalentonarse en la enfermería, y no en el campo de batalla como en realidad deseaba, Nietzsche envió a Cósima el manuscrito de *El nacimiento del pensamiento trágico* como obsequio navideño, y al volver a Naumburg para reponerse de las enfermedades contraídas en la ofensiva, escribió *La tragedia y los librepensadores*, el más claro y directo antecedente de *El nacimiento de la tragedia*.¹⁰⁶ Por lo tanto, puede a bien sostenerse que el problema respecto al sentido de la tragedia griega, había surgido con

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 3-4.

¹⁰⁵ Esta Academia se fundó en Basilea por el Gran Parlamento de la ciudad, con la finalidad de mantener a flote la productividad escolar de la Universidad de Basilea, una vez que se decidió mantenerla por sobre de las dificultades económicas y territoriales que suscitó en 1833 la división de cantones. *Vid.*, Paul Curt Janz, *op.cit.*, pp. 13-15.

¹⁰⁶ *Vid.*, Curt Paul Janz, *Op.cit.* pp. 116-117.

anterioridad a la participación de Nietzsche en la guerra, y sin embargo, haberla experimentado dio lugar a su capacidad reflexiva.

A comienzos de 1873, Nietzsche proyectó como continuación de *El nacimiento de la tragedia, La filosofía en la época trágica de los griegos*, pero entonces, la aún influyente opinión de Wagner le hizo suspender el manuscrito para volver a su propio planteamiento “[...] sobre la tarea del filósofo, de ser tribunal supremo de la situación cultural contemporánea”,¹⁰⁷ idea que expuso en los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, considerados el inicio de su separación de Wagner, a pesar de que su primera lectora fuese la misma Cósima Wagner. No obstante, fue a partir del abandono del problema sobre la tragedia griega que Nietzsche ideó el proyecto de las *Consideraciones Intempestivas*.¹⁰⁸

Dichas *Consideraciones* fueron proyectadas para tratar trece temas o problemáticas de actualidad, pero finalmente, se redujeron a cuatro títulos muy bien conocidos: *David Strauss el confesor y el escritor, De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida, Schopenhauer como educador y Richard Wagner en Bayreuth*. Cada una representó problemáticas culturales particulares cuyo hilo conductor se refirió precisamente a la deleznable concepción de “cultura” que los alemanes se estaban inventando. Por un lado, extraían de la figura de David Strauss la conveniencia del filesteísmo, mientras que por otro recuperaban de la grandeza del pasado clásico, modelos de emulación. Las últimas dos *Consideraciones*, pueden tomarse a pie de nota personal, pues se trata de un análisis respecto

¹⁰⁷ “[...] comienza el diálogo continuo, el ininterrumpido esfuerzo por encontrar un suelo desde donde comprender y justificar el mundo y, sobre todo, la propia existencia, después de que absolutamente todo se ha vuelto cuestionable en la total destrucción del pasado año. Las grandes preguntas fundamentales de la filosofía, la pregunta por el último fundamento del ser y la de las posibilidades y límites de tales conocimientos, se le escapan a Nietzsche. Metafísica y lógica no son ya las disciplinas centrales, sino que son las preguntas por las posibilidades de la existencia humana, por el obrar humano, es decir, la ciencia y el arte, quienes pasan a primer plano, en la forma disciplinar de la ética y la estética.” *Ibid.*, p. 187.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 209.

a sus entonces más grandes mentores. Pero lo que resulta interesante, es preguntarse cómo fue posible la publicación de dichas *Consideraciones*, dado del rechazo académico hacia la escritura de Nietzsche. De acuerdo con Janz, la respuesta se halla en el apoyo que le brindó la Universidad de Basilea.¹⁰⁹

Desde que Nietzsche llegó a ocupar un puesto como profesor en 1869 a la Universidad de Basilea¹¹⁰, contó con el respaldo de Wilhelm Vischer Bilfinger, un catedrático dedicado al reclutamiento de personal para la universidad y a quien Nietzsche debió su contratación por la intercesión que realizó ante el Consejo de Educación de Basilea. “Bajo la protección de este hombre tan amistoso para él, el joven profesor Nietzsche pudo permitirse las extravagancias de su lección inaugural sobre Homero, *Las conferencias sobre el porvenir de nuestros centros de enseñanza*, [...] *El nacimiento de la tragedia* y las dos primeras <<Consideraciones inactuales>>.”¹¹¹ Se permitió además el viraje hacia la filosofía tanto a nivel personal como a nivel académico, entre las clases universitarias y las clases que

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 35-36

¹¹⁰ Nietzsche logró obtener una cátedra de filología clásica en la Universidad de Basilea alrededor de 1869, con tan sólo 25 años de edad. Para obtener el puesto a tan temprana edad, había contado tanto la calidad de sus trabajos universitarios como la recomendación del profesor Ritschl, pero sobre todo gracias a las preferencias particulares de la universidad, pues ésta buscaba que su planta docente se llenara de profesores jóvenes, con la finalidad de que su permanencia le diese a la universidad prestigio y estabilidad académica. Desde esta perspectiva la contratación de Nietzsche no fue extraordinaria, aunque sí su permanencia (con una duración de cerca de diez años), puesto que comúnmente, la Universidad de Basilea era abandonada y utilizada por los profesores jóvenes como vía de acceso a las cátedras de las universidades alemanas. *Ibid.*, pp. 13-17.

¹¹¹ *Ibid.*, p.36.

impartía en el *paedagogium*.¹¹² Es decir, Nietzsche enseñaba filosofía antigua fundamentándola filológicamente.¹¹³

Luego de la polémica por *El Nacimiento de la tragedia*, Nietzsche se ganó la opinión generalizada entre los académicos alemanes de que debía ser proscrito de las universidades,¹¹⁴ pero paradójicamente fue nombrado decano de la Facultad de Filosofía en Basilea.¹¹⁵ Esto significa que luego de la disputa por su primera obra publicada, la carrera académica de Nietzsche no se fue del todo por la borda. Continuó impartiendo clases a pesar de sufrir una baja afluencia.¹¹⁶ Escribió bastante luego de su tesis sobre la tragedia griega. De hecho puede sostenerse que las *Consideraciones Intempestivas* no fueron sino uno más de sus múltiples proyectos, pues simultáneamente escribía *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y *Escritos sobre retórica*.¹¹⁷

Aunado a ello, la Sociedad Académica Voluntaria solicitó a Nietzsche elaborar una conferencia sobre la situación educativa de los centros de enseñanza, petición que derivó en las *Conferencias sobre el porvenir de nuestras escuelas*, pronunciadas entre 1872 y 1873 en la Universidad de Basilea. Contrario a la intención de la Sociedad Académica, Nietzsche

¹¹² Luego del pronunciamiento de *Homero y la filología clásica*, fue programado el retiro de F. D. Gerlach del Paedogium en Basilea, luego de cincuenta años de enseñanza de latín, por lo que Nietzsche fue requerido para dar clases durante seis horas a la semana en esta escuela pública, que originalmente formaba parte de la universidad. *Vid.*, William H. Schaberg, *The Nietzsche canon: a publication history and bibliography*, consultado:

https://books.google.com.mx/books?id=a8jfJG_RiF8C&pg=PA16&lpg=PA16&dq=paedagogium+en+Basilea&source=bl&ots=jg1k90KR1r&sig=kMgzbrv_4W302a7immD0rGGQkxg&hl=es-419&sa=X&ved=0ahUKEwji4drKzvfRAhUI94MKHUITBIwQ6AEINjAF#v=onepage&q=paedagogium%20en%20Basilea&f=false, el 04/02/2017.

¹¹³ Curt Paul Janz, *Op.cit.*, p. 207.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.225.

¹¹⁵ *ibidem*, nombrado el 15 de enero de 1874.

¹¹⁶ *Ibidem*, misma de la que se recuperó a partir de 1874.

¹¹⁷ Según menciona Curt Paul Janz, el manuscrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, fue el único texto del que no dio consentimiento Vischer para su publicación, mientras que los *Escritos sobre retórica* surgieron de un curso que impartió entre 1872 y 1874, pero fueron publicados con posterioridad. *Ibid.*, pp. 36-37.

destinó las conferencias al análisis del modelo cultural alemán, en el que evidenció la existencia de dos corrientes: la tendencia a *ampliar* y a *difundir* la cultura, y la tendencia a *restringirla* y *debilitarla*:¹¹⁸ “Por diversas razones, la cultura debe extenderse al círculo más amplio posible: eso es lo que exige la primera tendencia. En cambio, la segunda exige a la propia cultura que abandone sus pretensiones más altas, más nobles y más sublimes, y se ponga al servicio de otra forma de vida cualquiera, por ejemplo, del Estado.”¹¹⁹ Es decir, Nietzsche evidenció que la ampliación/difusión de la cultura responde siempre a las necesidades de la economía política y de la preservación del Estado, mientras la restricción/debilitación de la cultura, se genera en la imitación de la ciencia respecto a la especialización del conocimiento, y con ello la coerción del talento práctico e inventivo. El hecho que denunciaba Nietzsche, era que ambas corrientes habían sido arrastradas hacia el utilitarismo del Estado y la Academia, dando por resultado el empobrecimiento cultural de Alemania.

Dicho empobrecimiento derivaba del confluir de ambas tendencias, puesto que según Nietzsche, esta fusión daba por resultado la recurrencia al periodismo, es decir, al conocimiento aparentemente necesario, pero en realidad superficial y por ello contrario a una auténtica formación cultural. Para Nietzsche, la cultura debía formarse con hombres de talento práctico e inventivo, es decir, no imitativo sino reflexivo. La lengua debía figurar como la base de la autenticidad de la cultura, y de la interpretación del arte y la vida. Por ello el error cultural de Alemania procedía de la formación educativa impartida en los centros de

¹¹⁸ *Vid.*, Friedrich Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, trad., de Carlos Manzano, introducción de Giorgio Colli, Tusquets, México, 2010. p. 52.

¹¹⁹ *Ibidem.*

enseñanza, pues estos fomentaban la imitación del pasado, pero no la innovación en el presente:

[...] vemos por doquier la tendencia a tratar de modo histórico-erudito la lengua materna. En otras palabras, se la trata como si fuera una lengua muerta, y como si no existiera obligación alguna en relación con el presente y el futuro de dicha lengua. El método está tan difundido en nuestra época, que se entrega hasta el cuerpo vivo de la lengua a los estudios anatómicos de la historia. Sin embargo, la cultura comienza precisamente desde el momento en que se trata lo que está vivo como algo vivo, [...] ¹²⁰

En efecto, el modo histórico-erudito de enseñanza entre los bachilleratos y hasta las universidades alemanas, fomentaba la reducción de la lengua alemana a la sola identificación de los autores, poetas y artistas clásicos, alejando a los alumnos de una cultura auténticamente docta y erudita.

1.2 El régimen prusiano y su relación con la “formación histórica alemana”.

Para Nietzsche, uno de los grandes responsables del alejamiento y la aproximación superficial de los jóvenes a la cultura alemana había sido el Estado Prusiano, ¹²¹ mismo que se había autoproclamado guía y salvaguarda de la Alemania unificada. Desde la desaparición del Imperio Romano Germano, los Estados del sur alemán habían sido gobernados por el Imperio Austriaco, mientras que los Estados del norte habían quedado bajo el protectorado del Imperio Prusiano, situación que generó múltiples intentos unificadores durante la primera

¹²⁰ *Ibid.*, p.66.

¹²¹ “¿Existe verdaderamente una absoluta necesidad de que haya un número excesivo de escuelas de cultura, y de que, por consiguiente, resulte también inevitable un número de profesores [...]? En realidad, se puede hablar de semejante necesidad absoluta, sólo en la medida en que el Estado moderno está acostumbrado a intervenir [...]. Por otro lado, un “Estado cultural”, como se dice hoy, que tenga semejantes pretensiones constituye un fenómeno reciente [...]. Precisamente el Estado moderno más fuerte, Prusia, se ha tomado tan en serio ese derecho a mantener una suprema tutela sobre la cultura y sobre la escuela, que ese principio así adoptado, dada la osadía que caracteriza a dicho Estado, adquiere un significado universalmente amenazador y peligroso para el auténtico espíritu alemán.” Friedrich Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, *op.cit.*, pp. 105-106.

mitad del siglo XIX. Sin embargo, no fue sino hasta la derrota francesa de la guerra franco-prusiana y la consecuente proclamación del Segundo Reich Alemán, que éste comenzó a constituirse como Estado-Nación, en 1871.¹²² La aparente unidad nacional entre los Estados del sur y la federación noralemana hizo necesaria la recurrencia al nacionalismo como discurso libertador¹²³ y a la vez forjador de la identidad del pueblo alemán.

No obstante, dado que el nuevo Imperio Alemán del último tercio del siglo XIX, no había sido producto de la unidad personal del pueblo,¹²⁴ sino del pacto negociado entre la cancillería de Bismarck y los príncipes alemanes,¹²⁵ comenzó en Alemania una compleja política basada en un sistema de alianzas político-militares. En virtud de las esperanzas puestas en el ejército, el canciller Otto von Bismarck se convirtió prontamente en la personificación de la nación alemana, situación que resultó problemática en tanto comenzaron a aceptarse “los valores de la subcultura militar como los valores dominantes en la sociedad.”¹²⁶

¹²² Alemania resurgió en 1871 “bajo el título, glorioso por sus evocaciones medievales, pero que Bismarck entendía de manera nada medieval, de Imperio”, Benedetto Croce, *Historia de Europa en el siglo XIX*, trad., de Atilo Pentimalli Melacrino, Ariel, Madrid, 2011. p. 191.

¹²³ “Pero la afinidad se hundió en el proceso de lo que efectivamente se desarrolló entre 1862 y 1870, que, a diferencia del italiano, no fue un movimiento de libertad e independencia del yugo extranjero, y tampoco de compacta unificación nacional, dado que, por el contrario, consistió en expulsar de la unión de Estados alemanes al Estado que por larga y venerable tradición histórica había representado ante el mundo a la nación germánica por entero, y en reagrupar los demás bajo uno de ellos de origen e importancia más reciente, que constituyó el Imperio alemán”. *Ibid.*, p. 187.

¹²⁴ Es decir, no se trató ni de una lucha proletaria, ni de una revolución burguesa que buscara desde el interior la unidad nacional, aunque es cierto que la idealización de dicha unidad surgió desde la base social e intelectual de Alemania, en los hechos se ejecutó desde el poder. *Vid.*, Lynn Abrams, *Bismarck and the German Empire, 1871-1918*, 2ª ed., Routledge, New York, 2006. pp. 13-23.

¹²⁵ “Cediendo Bismarck ante todo a Baviera un serie de privilegios y derechos honoríficos, tales como la presidencia de la diputación permanente del consejo federal, y dejándole la soberanía militar en tiempos de paz y la soberanía estatal en materia de ferrocarriles, correos y telégrafo, así como en materia de impuestos sobre la cerveza y el alcohol y otros más [...]”, en: Wilhelm Treue, *Historia de Alemania de 1807 a 1890. Desde el fin del antiguo imperio Alemán hasta el apogeo del nuevo imperio*, trad., de Carlos Gerhard, T.7, UTEHA, México, 1964. p. 111.

¹²⁶ Lo que significa “poner en tensión la jerarquía y la subordinación de la organización, el valor físico y el propio sacrificio en la conducta personal, en la necesidad de un liderazgo heroico en situaciones de extrema dificultad; todo apoyado en la aceptación de la inevitabilidad de los conflictos armados dentro del sistema de

Además de la tendencia al militarismo y como consecuencia del imperialismo, el espíritu de la Reforma, la música y la filosofía propiamente alemana comenzaron a ser sustituidos por el ideal de la modernidad, valiéndose de la filosofía hegeliana del organismo ético perfecto: “[...] que cada cual encuentre el lugar y la situación en que pueda servir del modo mejor al Estado.”¹²⁷ Por el contrario, la propuesta de Nietzsche se dirigía al desarrollo de una cultura aristocrática, no sometida a los fines y necesidades particulares de la vida mundana y la ganancia, sino a la superación de éstas a través de la propia existencia, con base en la disposición a la tensión de todas sus fuerzas.¹²⁸

Según Nietzsche, Prusia fomentaba la sola imitación del espíritu clásico de los griegos, haciendo formar entre los alemanes una cultura “cosmopolita”, es decir una “pseudocultura”¹²⁹ de la unificación de las distintas personalidades de las regiones que la componían, mientras él apostaba a la renovación de la cultura alemana con apego al genio griego, pero una vez que éste se hubiese superado de un somero clasicismo. Desde su más profunda argumentación, Alemania debía adecuarse más al espíritu manifiesto de la Reforma y la música alemana “[...] que ha demostrado –con la extraordinaria audacia de la filosofía alemana, y con la fidelidad del soldado alemán, experimentada en los últimos tiempos–esa fuerza resistente, hostil a cualquier apariencia, de que podemos esperar todavía una victoria sobre la pseudocultura de la ‘época actual’.”¹³⁰

los Estados y en la consecuente necesidad de desarrollar las cualidades necesarias para dirigirlos.” Michael Howard, *La guerra en la Historia Europea*, trad., de Mercedes Pizarro, Fondo de Cultura Económica, México, 1983. (Breviarios, 343), p.193.

¹²⁷ Friedrich Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, *op.cit.*, p. 111.

¹²⁸ “Por mi parte, conozco una sola antítesis auténtica, la existente entre instituciones para la cultura e instituciones para las necesidades de la vida. A la segunda especie pertenecen todas las instituciones presentes; en cambio, la primera especie es aquella de la que estoy hablando yo.” *Ibid.*, p. 120.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 83, 85.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 85

Nietzsche pensaba que la auténtica cultura debía edificarse en los individuos: “nuestro objetivo no puede ser la cultura de la masa, sino la cultura de los individuos, de hombres escogidos, equipados para obras grandes y duraderas [...]”.¹³¹ Es decir, hombres de genio cuyo cultivo del intelecto, dispuesto a la reflexión de la filosofía y el arte, dirigiesen potencialmente a la masa:

Lo que se llama formación del pueblo se puede proporcionar, pero de modo totalmente exterior y rudimentario, por ejemplo consiguiendo para todos la instrucción elemental. Las auténticas regiones más profundas, en que la gran masa entra en contacto con la cultura, es decir, donde el pueblo cultiva sus instintos religiosos, donde sigue extrayendo poesía de sus imágenes míticas, donde se mantiene fiel a sus costumbres, a su derecho, a su suelo patrio, a su lengua, todas estas regiones son difíciles de alcanzar por vía directa [...].¹³²

Todas esas regiones dotan del sentido de pertenencia a las grandes masas, y la pertenencia es el cimiento necesario de las naciones y las pretensiones de la “cultura moderna”, de los cuales se revistieron la filología y la historia para fundamentarse. A ésta última condición iba a referirse Nietzsche con la “formación histórica de nuestro tiempo”, como enfermedad degenerativa e hipertrófica de la vida.

Dicha “formación histórica”, era resultado de lo siguiente: hasta bien entrado el siglo XIX, el papel de los poetas y pensadores se hallaba específicamente delimitado y alejado de la política, a pesar del interés del gobierno prusiano por rescatar la poesía y en general la literatura de los tiempos pasados, sobre todo los medievales para fundamentar el nacionalismo y exaltar los sentimientos pro-guerra. Los hombres dedicados al ensalzamiento del espíritu carecían de incidencia directa sobre el Estado, y de forma recíproca, éste último no se entrometía con el hombre culto. Antes de las Guerras Napoleónicas (1806), el régimen

¹³¹ *Ibid.*, p. 94.

¹³² *Ibid.*, pp. 94-95.

prusiano se regía por una monarquía militar en la que se resguardaba un reino particular para las clases cultas, y estas “formaban un círculo artístico y cultivado al que los asuntos de los seres humanos corrientes <<les llegaba sólo como un eco>>”.¹³³ La cultura era asumida como un noble sustituto de la política en la que sólo unos cuantos preservaban su dignidad espiritual.

Sin embargo, las cosas comenzaron a cambiar, ya que en el continuo vaivén de las transformaciones del capitalismo industrial,¹³⁴ los alemanes se generaron su propia expectativa de soberanía nacional, por lo que mientras algunos anhelaban mantener el orden y la seguridad de los imperios, otros se adhirieron al deseo de constituirse como Nación. De suerte que el imperio prusiano comenzó a trazar la línea de un Estado militarizado, en el que se sacrificó la libertad por la obediencia, mediante la imposición de valores morales, económicos y sociales. Al término de la unificación alemana, el régimen naciente parecía ser un Estado sin política,¹³⁵ “pero jamás pareció un Estado sin cultura.”¹³⁶ Es por ello que mientras clasicistas como Willamowitz aseguraban que la victoria de la cultura europea se

¹³³ Wolf Lepenies, *La seducción de la cultura en la historia de Alemania*, trad., de Jaime Blasco Castiñeira, Akal, Madrid, 2008., p. 33.

¹³⁴ Desde luego, ambos procesos se ligaron: la industrialización europea no supuso el fin o la superación del mercantilismo, por el contrario, los excedentes de la producción manufacturera crearon la necesidad de ampliar el mercado, y con éste nació la colonización imperial: apropiación de territorios ultramarinos, inyección de capitales en los mismos, extracción de materias primas, mano de obra y productos manufacturados. Todo ello bajo el dominio político de los imperios, que hacia los años 80 del siglo XIX agregarían el complejo elemento del nacionalismo. “Con este imperialismo nacionalista, que hay que distinguir claramente de colonialismo europeo de siglos anteriores, surge un nuevo fenómeno en la política europea que determinará toda una época. Ya no se trataba, como hasta entonces, de adquirir territorios en ultramar para la explotación económica o para la colonización, sino de la expansión o apropiación de territorios ultramarinos con la intención declarada de abandonar el propio <<status>> de gran potencia europea y convertirse en gran potencia mundial [...]” Wolfgang J. Mommsen, *La época del Imperialismo*, trad., de Genoveva y Antón Dieterich, Siglo XXI Editores, México, 2003. (Historia Universal Siglo XXI, 28), pp. 10-11.

¹³⁵ “entendida ésta como la voluntad colectiva de los ciudadanos a participar en los asuntos de la polis”, *ibid.*, p. 24.

¹³⁶ *Ibidem.*

hallaba en el militarismo alemán,¹³⁷ los grandes estrategas de Estado comprendían que había que echar mano de sus intelectuales para lograr tan anhelados fines.

Luego de la derrota de las batallas de Jena y Auerstedt, los prusianos impusieron el servicio militar y la educación como obligaciones inapeables de sus súbditos, por lo que la división entre la política y la cultura comenzó a desvanecerse. Aquella generación de pensadores que habían producido su propia aportación al Romanticismo y la Ilustración, así como el Idealismo alemán, la literatura del clasismo de Weimar y los estilos musicales Clásico y Romántico, aún con anterioridad e independencia a la fundación de la nación política,¹³⁸ perdieron prontamente su autonomía:

En los tiempos modernos, las concepciones generales no han sido establecidas por el hombre artista, sino por el esclavo: y este, por su propia naturaleza, necesita, para vivir, designar con nombres engañosos todas sus relaciones con la Naturaleza. Fantasmas de este género, como “la dignidad del hombre” y “la dignidad del Trabajo”, son engendros miserables de una Humanidad esclavizada que se quiere ocultar a sí misma su esclavitud. Miseros tiempos en que el esclavo usa tales conceptos y necesita reflexionar sobre sí mismo y su porvenir. ¡Miserables seductores, ustedes, los que han emponzoñado el estado de inocencia del esclavo con el futuro del árbol de la ciencia!¹³⁹

¹³⁷ *Ibid.*, p. 26.

¹³⁸ Wolf Lepenies, *Op.cit.*, p. 17.

¹³⁹ *Vid.*, Friedrich Nietzsche, “El Estado griego”, p. 9, en, *Ensayos sobre los griegos*, *Op.cit.* La concepción política de Wagner respecto al Estado que se expondrá más adelante, puede citarse como uno de los motivos intelectuales por los que Nietzsche comenzó a distanciarse, sin embargo, vale la pena mencionar que las razones por las que Nietzsche quedó tan fascinado en un principio con Wagner, se atuvieron a las concepciones de éste último respecto del arte y la religión. Para Wagner, la religión implicaba la renuncia al mundo en su transitoriedad: “El atributo maravilloso e incomparable del Dogma religioso consiste en presentar de forma positiva aquello que por el camino de la reflexión y utilizando métodos estrictamente filosóficos sólo puede ser aprehendido en forma negativa. Otra forma de decirlo es que mientras el filósofo consigue indudablemente advertir el carácter erróneo e inadecuado de ese modo natural de representación que nos permite reflejar el mundo tal como se presenta regularmente, el Dogma religioso muestra el otro mundo hasta ahora desconocido con una tal infalible seguridad y diferenciación que la religiosidad despertada viene a desembocar en la más inquebrantable, profunda y beatífica paz.” *Vid.*, Richard Wagner, *Sobre el Estado y la religión*, Leipzig, 1864, consultado en:

<http://www.archivowagner.com/escritos-de-richard-wagner/177-w/wagner-richard-1813-1833/497-sobre-el-estado-y-la-religion#stash.MNADhiUA.dpuf>, el 03 de febrero de 2017. Wagner defendía el arte contra la institucionalidad de la Iglesia, pues concebía que: “El arte no es la sabiduría vital benevolente que nos conduce real y completamente más allá de la Vida, pues antes bien lo que le es propio es, desde dentro de la Vida, elevarnos más allá de ella mostrándola en forma de juego; un juego que, si bien puede aparecer también como

Es decir, los pensadores, artistas y poetas pertenecientes a la emergencia política de la unificación, debían obtener de entre los muertos los argumentos valederos de su aplicación, de modo que, la aparente infalibilidad de la ciencia se ofrecía como un buen modelo para converse a sí mismos de que sus invenciones podían dejar de serlo. Por ello se ha dicho que desde la primera mitad del siglo XIX, el nacionalismo cultural terminó por convertirse en nacionalismo político,¹⁴⁰ y los más asiduos defensores de la soberanía cultural, terminaron justificando la existencia de uno u otro Estado, según su propia conveniencia, y al calor de este triste escenario, el mismo Wagner se presta como el mejor ejemplo:

Al miedo que causa la violencia desatada de este modo, (es decir, del impulso que genera la codicia y la sed de placeres), al igual que a un conocimiento fundamental de la naturaleza humana obteniendo como consecuencia, le debemos al Estado. En él viene a manifestarse la necesidad de establecer el mínimo de concordia soportable entre la miríada de individualidades ciegas y codiciosas en las que se divide la Voluntad humana. Se trata de un contrato con el cual los mismos individuos buscan protegerse de la violencia de unos contra otros mediante la práctica común de la autolimitación.¹⁴¹

Claro que para Wagner, el Estado, en tanto proveedor del bien común, debía identificarse con la figura del rey, ya que por aquel entonces, su trabajo prestaba sus favores al rey Luis II de Baviera, el único hombre que confió en él cuando fue artísticamente menospreciado en Alemania. Luis II nombró a Wagner consejero y músico principal de la monarquía, en una época de desmedido desprestigio hacia su persona, de modo que no podía sino enaltecer argumentos como el siguiente;

No hay Estado en que las leyes tengan más fuerza que en el que hace descansar su estabilidad en el poder supremo hereditario de una Familia singular, sin contacto ni mezcla con todos los otros linajes. [...] como ha sido establecido que el más esencial principio del

terrible y serio, se nos muestra aquí de nuevo como una creación de la Ilusión, la cual nos conforta como tal y nos aleja de la verdad común de nuestra aflicción.” *Ibidem.*,

¹⁴⁰ Wolf Lepenies, *Op.cit.*, p. 27.

¹⁴¹ Richard Wagner, *Sobre el Estado y la religión*, *Op.cit.*

Estado reside en garantizar la estabilidad, puede decirse que en la persona del Rey el Estado alcanza su auténtico ideal.¹⁴²

También decía Wagner que el Estado, al erigirse sobre la voluntad generalizada, debía asegurar la igualdad de derechos, no menos que la permanencia y la estabilidad de sí mismo, es decir, contrario al movimiento en boga, Wagner criticaba la base del nacionalismo del siguiente modo: “El patriota se subordina al Estado con la finalidad de elevarlo por encima de los otros Estados, y así en cierto modo cree ver recompensado con fuertes intereses su sacrificio personal merced a la pujanza y grandeza de su patria. Injusticia y violencia contra otros Estados y Pueblos ha sido desde siempre la más auténtica manifestación del patriotismo.”¹⁴³ Y en efecto, el arraigo al lugar de pertenencia comenzó a ser utilizado como valor y motivo de obediencia, lo que representaba una amenaza para la corona y su permanencia, puesto que comenzaba a modificarse en el pueblo el sentimiento de estima y lealtad.

Wagner fue tan sólo uno de los muchos pensadores que se adhirieron al poder, lo cual se explica en las necesidades y conveniencias personales que se han ejemplificado anteriormente. Quizás lo interesante estriba en interrogar cómo se propagó el patriotismo en beneficio del nacionalismo, puesto que se tendría que prestar atención especializada a la prensa, que como fuente cotidiana y única de información, gozó de una influencia tan alta como de enorme consumo. De ahí que, en continuidad con el razonamiento de Wagner, la prensa resultase tan nociva para la memoria plástica, poética y artística:

La ganancia contraria obtenida gracias a la evolución general de las facultades humanas, llevando a cabo un examen muy general, puede ser demostrada igualmente; pero en ningún caso los buenos efectos nos llegarán sino de forma indirecta, puesto que generaciones

¹⁴² *Ibidem.*

¹⁴³ *Ibidem.*

enteras, entre las que se incluye muy especialmente la nuestra, han sido degradadas, como se tiene que reconocer tras escrupulosas reflexiones, mediante los abusos cometidos sobre el sano poder de juicio particularmente por la actividad de la prensa moderna diaria; y consecuencia de la letargia en que la capacidad de juicio ha caído, en conformidad con la inclinación humana a la facilidad, los hombres se muestran menos capaces en realidad de sentir empatía por las grandes ideas, todo ello en absoluta contradicción con las mentiras que la Prensa se ve obligada a decir.

Nietzsche planteó una idea similar en *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, pues sostenía que el hombre moderno se hallaba incapacitado para juzgar sus circunstancias, en la medida en que nutría su opinión y su criterio de la superficial información de la prensa.¹⁴⁴ No obstante, las finalidades de la crítica de Wagner y Nietzsche eran distintas, mientras el primero invalidaba la opinión pública para refrendar el poder y la opinión del monarca¹⁴⁵, el segundo evidenciaba uno de los elementos de la decadencia cultural alemana, y sin embargo, el que ambos pensadores reprendieran de uno u otro modo la función de la prensa, nos conduce a interrogar no sólo cuál sería su contenido sino a cargo de quiénes se escribía.

Pues bien, resulta que en Alemania la prensa se había propagado con relativa fuerza gracias a la proliferación de la imprenta, lo que a su vez había fomentado la posibilidad de que facciones políticas distintas publicasen sus respectivos puntos de vista. Por un lado se hallaban las versiones oficiales del Rey y de la Iglesia, mientras que surgieron también versiones de oposición radical, como la *Gaceta Renana* en la que escribían Karl Marx y Friedrich Engels. Sin embargo, la alarmante posibilidad de la Segunda Revolución Francesa, dio lugar a la intensificación de la posición oficial, por lo que en 1832, el Ministro de Relaciones Exteriores de Prusia dispuso la creación de una revista histórico-política en favor de la preservación del Imperio. La empresa fue encomendada a Leopold von Ranke, el

¹⁴⁴ Vid., Último apartado del capítulo anterior.

¹⁴⁵ Vid., Richard Wagner, *Sobre el Estado y la religión*, *Op.cit.*

historiador en favor del imperio y la restauración que negó toda posibilidad republicana a la soberanía del pueblo: “la esencia de su mensaje era proclamar el deber que tienen los Estados de salvaguardar su individualidad desarrollándose conforme a la orientación de su crecimiento histórico.”¹⁴⁶

A partir de Ranke, la figura del historiador adquirió una doble funcionalidad: ya no sólo bastaba con indagar sobre el pasado sino que se hacía necesario dar cuenta del presente cronológica y periodísticamente. Por ello, la redacción de la postura oficial de los diarios en algunas ocasiones corrió a cargo de los historiadores, y a partir de este hecho algunos pensadores afirman que la unificación alemana, antes que política fue cultural.¹⁴⁷ No obstante, habría que precisar que en sí misma la cultura no determinó la unificación del territorio, fue su uso, disfrute y abuso, e incluso podría decirse que su invención, la que propicio la aceptación social de las decisiones políticas de la cancillería de Bismarck. Así pues, si se interroga cómo fue que el canciller de hierro logró establecer los tratados de alianza ofensivo-defensiva entre la Confederación Alemana del Norte y los principados alemanes del sur en 1866, se descubrirá que convenció a la población con alusiones históricas, pues “supo unir hábilmente los asuntos militares con los económicos, dado que Prusia no ratificaba los tratados del *Zollverein* si los acuerdos sobre la alianza no eran plenamente aceptados.”¹⁴⁸

¹⁴⁶ George Peabody Gooch, *Historia e historiadores en el siglo XIX*, versión española de Ernestina de Cahmpourcin y Ramón Inglesia, Fondo de Cultura Económica, México 1942. p. 91.

¹⁴⁷ “La unificación alemana no se había logrado gracias a la política, sino a la cultura. Vid., Wolf Lepienes, *Op.cit.*, p. 28.

¹⁴⁸ Jacques Droz, *Historia de Alemania. I. La formación de la unidad alemana, 1789-1871*, trad., de Miguel Llop Remedios, Vicens-Vives, Barcelona, 1973. p. 248.

Cuando surgió el problema de la sucesión de los ducados de Schleswig y Holstein, Bismarck logró transformar la crisis dinástica de los Hohenzollern en un asunto nacional,¹⁴⁹ al hacer creer a los alemanes que los franceses atentaban contra su paz interfiriendo con su propia propuesta dinástica para la sucesión al trono español. Luego del encuentro entre Guillermo I de Prusia y el diplomático francés Vincent Benedetti, Bismarck hizo publicar el telegrama de Ems, con una modificación discursiva que tergiversó el acuerdo de los mandatarios, haciendo parecer la retirada de la candidatura francesa como una negativa a la paz diplomática, lo que desató el ánimo social y el descontento político que finalmente derivó en la guerra franco-prusiana.

El desenlace de dicho conflicto es ya conocido. La derrota del ejército francés se debió a la notable preparación del ejército prusiano, pues éste no sólo era obediente y disciplinado sino además “culto”. Los prusianos sembraron en sus ejércitos el ideal de la unificación hasta convertirlo en propósito personal, e integraron entre sus filas tanto a la población civil como a los hombres cultos. No en vano “Los franceses, sobre todo, no podían reprimir la envidia que sentían ante la coalición de catedráticos y oficiales que había ganado la batalla de Sedán en 1870”,¹⁵⁰ pues parecía tratarse de una guerra contra un pueblo cohesionado en todos los ámbitos.

Ganada la guerra y efectuada la unificación territorial de Alemania, los políticos y diplomáticos percibieron más que nunca la necesidad de poseer un pasado común para afirmarse como Nación.¹⁵¹ La historia de los hábitos, las prácticas y las costumbres alemanas

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 249-250.

¹⁵⁰ Wolf Lepenies, *Op.cit.*, p. 27.

¹⁵¹ Francisco Vazquez García, *Estudios de teoría y metodología del saber histórico. De la Escuela Histórica Alemana al grupo de los “Annales”*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 1989., p. 19.

era prácticamente inexistente, pero a partir de las apremiantes necesidades del momento, la historia comenzó a cobrar importancia y “sus eruditos, en número progresivamente creciente, se precipitaron con voracidad a edificar ese pasado hasta entonces inexistente.”¹⁵²

¹⁵² *Ibid.*, p20.

SEGUNDA PARTE

De los argumentos centrales de la *Segunda Consideración Intempestiva*.

“Vivir y dejar de vivir son soluciones imaginarias,
la existencia está en otra parte.”

André Bretón.

2.1. Historia para la vida.

Al abordar la obra de Nietzsche desde el presente y desde la perspectiva de un esclarecimiento historiográfico, se corre el riesgo de pasar por alto una interpretación filosófica que de hecho le es mucho más propia. Sin embargo, reflexionar y pensar lo que los autores ponen por escrito es, hasta cierto punto, una forma de filosofar en el sentido más primigenio y original de lo que se comprende por hacer filosofía, sin dejar por ello de lado a la historia. Así por ejemplo, se necesita leer a Nietzsche para entender que respecto a su obra es tremendamente complicado hablar de sus fuentes, puesto que la “intempestividad” de su proceder se debe comprender como una actitud contraria al pensamiento moderno, es decir, como una crítica a los métodos y procedimientos que le dieron sustento.

De esta suerte, no debe esperarse de la obra de Nietzsche el prototipo riguroso y sistemático de la filología clásica del siglo XIX, mucho menos tratados filosóficos repletos de referencias y justificaciones. Por el contrario y en coincidencia con Luis de Santiago Guervós: “[...] hay que tener en cuenta que Nietzsche tenía una capacidad extraordinaria para asimilar y “rumiar” conceptos e ideas de otros pensadores. [Puesto que] La información que [iba] recibiendo a través de sus lecturas [fue] elaborada y transformada hasta sus últimas

consecuencias.”¹⁵³ Razón por la que este trabajo no dará cuenta de las “fuentes” de la *Segunda Consideración Intempestiva*, sino que mostrará en la medida de lo posible, tal como Nietzsche lo hizo evidente, algunas de las influencias de sus ideas.

Desde la producción y publicación de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche comenzó a desarrollar un estilo particular que combinó la filología, la filosofía y la poesía como unidad indivisible su escritura personal. Con ello no pretendía convertirse en literato o poeta, sino que, en virtud de su aproximación a distintas manifestaciones del pensamiento, dio con el problema de la cultura alemana, adentrándose en el estudio de su edificación y sus componentes. Así por ejemplo, se ocupó del lenguaje con anterioridad a la creación de las *Consideraciones Intempestivas*,¹⁵⁴ puesto que este elemento distintivo era considerado culturalmente como el espíritu de los pueblos, aunque Nietzsche sostenía que:

Una de las principales diferencias entre los antiguos y los modernos es el extraordinario desarrollo de la retórica: en nuestra época este arte es objeto de un general desprecio, y cuando se usa entre los modernos no es más que diletantismo o puro empirismo. Por regla general, el sentimiento de lo que es en sí verdadero está mucho más desarrollado: la retórica se enraíza en un pueblo que todavía vive entre imágenes míticas y que no conoce aún la necesidad absoluta en la fe histórica; ellos prefieren más bien ser persuadidos que instruidos.¹⁵⁵

Y en efecto, la sustitución de la retórica por la “instrucción histórica”, daba pista de los problemas a tratar en las *Consideraciones Intempestivas*:

Es cierto que necesitamos historia, pero la necesitamos de otra manera que el ocioso paseante en el jardín del saber, aunque con aire de superioridad mire con desdén nuestras necesidades y apremios toscos y torpes. Esto significa que la necesitamos para vivir y para

¹⁵³ Luis Enrique de Santiago Guervós, “Introducción: el poder de la palabra: Nietzsche y la retórica”, p.15, en: Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, ed., y trad., de Luis Enrique de Santiago Guervós, Trotta, Madrid, 2000.

¹⁵⁴ “Este es uno de los aspectos más dinámicos del pensamiento del joven Nietzsche, que abarca desde el 1869 –en que redacta el texto sobre “Los orígenes del lenguaje”– hasta el verano de 1873– en el que configura su escrito no publicado [en su momento], *Verdad y mentira en sentido extramoral*, donde se recapitulan los resultados básicos de su investigación–.” *Ibid.*, p.11.

¹⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, *Op.cit.*, p. 81.

actuar, no para apartarnos cómodamente de la vida y de la acción, ni para adornar una vida egoísta y una acción cobarde y mala. Queremos servir a la historia sólo en la medida en que ella sirve a la vida: pero hay un grado de practicar la historia y una valoración de la misma en que la vida se atrofia y degenera: un fenómeno cuya comprobación en los extraños síntomas de nuestro tiempo es ahora necesaria como acaso dolorosa.¹⁵⁶

Entiéndase que el dilema que Nietzsche abordó en la *Segunda Consideración Intempestiva*, no fue el de la inutilidad de la historia, sino el de lo problemática que puede resultar su utilización por la maleabilidad de su construcción. La humanidad nace en el mundo y vive organizándolo, establece un orden en él y le da significado, de tal suerte que a dónde quiera que lleguemos o en donde quiera que estemos, seremos determinados por las convenciones que suponen dicha organización. Sin embargo, tal como Nietzsche comprendió y dio cuenta en *El nacimiento de la tragedia*, la vida se vuelve trágica y terrible una vez que se somete a dicha convención.¹⁵⁷ El carácter trágico de la vida, tan bien representado en el drama musical griego, caracterizado por el conflicto y la tensión que suponen siempre la existencia misma, era para Nietzsche superable y no sólo soportable.

Nietzsche pretendía que la historia sirviera a la vida para superar sus propios desastres, pues la vida era para él, el elemento fundamental de la posibilidad del todo, de la razón y el conocimiento, de la filosofía y el arte.¹⁵⁸ Así por ejemplo, se nos ha dicho con

¹⁵⁶ Friedrich Nietzsche, “Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida”, en *Op.cit.*, pp. 695-696.

¹⁵⁷ Nietzsche explicó que los hombres se estremecen frente a la existencia, por lo que buscan modelos de imitación: “El hombre artísticamente sensible reacciona frente a la realidad del sueño de la misma manera que el filósofo frente a la realidad de la existencia: se deleita en examinarla con todo detalle, pues a la luz de estas imágenes interpreta su vida; con ayuda de estos ejemplos, se entrena para vivir.” Vid., Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, *Op.cit.*, p. 23. Si el entrenamiento no basta para la reconciliación con el otro en el uno, entonces el hombre genera sus propios dioses como camuflajes de su desconfianza ante la naturaleza: “El mismo impulso que insufla vida al arte en calidad de complemento seductor para seguir viviendo y como perfección existencial, dio nacimiento también a ese mundo olímpico: en el que la <<voluntad>> helénica se colocó delante del espejo transfigurador. Así es como los dioses, a través de su propia vida, justificaban la vida humana (¡la única teodicea satisfactoria!)”. *ibid.*, p. 35.

¹⁵⁸ En este sentido, Nietzsche se contrapuso al programa del cogito cartesiano: “vivo, ergo cogito” “¡Dadme primero vida y os crearé a partir de ella una cultura!”. Vid., Christian Niemeyer editor, *Diccionario Nietzsche. conceptos, obras, influencias y lugares*, ed., española de German Cano, Siglo Veintiuno, Madrid, 2012.

suma frecuencia que somos producto del pasado y que hacemos historia, pero no se nos ha explicado lo suficiente como para quedar claro de una vez, qué es lo que nos hace seres históricos. Si la historia da cuenta de los actos humanos: ¿será posible que, tal como Nietzsche lo denunció, exista en ella un efecto atrofiante y degenerativo, contrario a la vida?

Sí, para Nietzsche la historia podía resultar degenerativa en tanto diese cuenta de todo, incluso de la vida, no para superar sus conflictos, sino para encadenarla. De acuerdo con su análisis, el problema se particularizó en la “poderosa corriente histórica de nuestra época”, es decir, en la tendencia científicista con que “los ociosos paseantes del jardín del saber” pretendían tratar de tú a tú con lo humano. En la *Segunda Consideración Intempestiva* sostuvo:

Me he esforzado por describir una sensación que me ha atormentado con harta frecuencia; de ella me desquito, entregándola a la luz pública. [...] la mayor parte de mis lectores me dirá que esa sensación es absolutamente falsa, abominable, antinatural e ilícita, y que, además, al manifestarla me he mostrado indigno de la poderosa corriente histórica, tal como puede observarse, todos lo sabemos, desde hace dos generaciones, sobre todo entre los alemanes.¹⁵⁹

Dicha sensación respondía a la crítica respecto a la especialización y la fundamentación científica con que los intelectuales pretendían justificar su trabajo, olvidando que la vida es irreductible a una deducción predecible, pues al pretenderlo se produciría lo que Nietzsche denominó: “el singular contraste entre un interior al que no corresponde un exterior y un exterior al que no corresponde un interior”,¹⁶⁰ es decir, una disociación.

La disociación entre la forma y el contenido de la cultura conduce a los pueblos- sostenía Nietzsche-, a la imitación y al letargo de su originalidad, es decir, a la plena

¹⁵⁹ Friedrich Nietzsche, “Consideraciones Intempestivas II...”, *Op.cit.*, p. 696.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.712

realización de su identidad. En consonancia con la modernidad, Nietzsche criticaba el saber absorbido en demasía pero contrario a la necesidad, “[...] pues los modernos no tenemos absolutamente nada propio; sólo llenándonos con exceso, de épocas, de costumbres, artes, filosofías, religiones y conocimientos ajenos llegamos a ser algo digno de admiración, esto es, enciclopedias andantes.”¹⁶¹ El saber absorbido en exceso elimina la capacidad humana de la reflexión, pero además limita la acción y con ella la transformación, con lo cual: “Concluye el ser humano moderno por arrastrar consigo una cantidad tremenda de indigestas piedras de saber, que en ocasiones entrechocan en su panza [...] este entrechocar pone de manifiesto [...] el singular contraste entre un interior al que no corresponde ningún exterior [y viceversa].”¹⁶² Dicho de otro modo, la sola interiorización del conocimiento se vuelve obsoleta cuando limita la vida del hombre:

Este contraste de dentro y fuera da a lo exterior un carácter aún más bárbaro del que necesariamente tendría en el caso de un pueblo salvaje que sólo se desarrollase a sí mismo conforme a sus groseras necesidades [...] De ello resulta la práctica de no tomar en serio las cosas verdaderas, tal costumbre produce la <<personalidad débil>> en virtud de lo cual lo efectivo, lo existente, tan sólo causa escasa impresión; uno se torna, en lo exterior, cada vez más indolente y acomodadizo, y ensancha la fatal sima entre contenido y forma hasta el extremo de volverse insensible a la barbarie, con tal de que la memoria sea excitada siempre de nuevo, con tal de que afluyan cada vez nuevas cosas dignas de saberse que uno pueda guardar bien limpias y ordenadas en los cajones de esta memoria.¹⁶³

El peligro de dicha disociación deriva en que, aquel que no actúa no piensa por sí mismo, obedece, imita lo que ve, reproduce lo que escucha y en consecuencia cree ciegamente en lo que, ni siquiera sabe que se le impone:

El saber absorbido en demasía, sin hambre, más aún, contrario a la necesidad, ahora ya no obra con motivo transformador que tiende hacia afuera, sino que permanece oculto en cierto

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 712.

¹⁶² *Ibidem.*

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 712-713

caótico mundo interior [...]. Se dice entonces que se tiene el contenido y que sólo falla la forma; pero en toda cosa viva es éste un contraste de todo punto improcedente. Nuestra formación moderna no es una cosa viva precisamente porque no se la concibe sin este contraste, lo que equivale a decir que no es una formación de verdad, sino tan sólo una especie de saber en torno a la formación, no se pasa en ella más allá del pensamiento de formación, no se concreta en ella ninguna decisión de formación. Entonces, aquello que verdaderamente es motivo y que se manifiesta exteriormente como acción muchas veces no significa apenas más que un convencionalismo indiferente, una pobre imitación, cuando no una torpe mueca.¹⁶⁴

Al respecto de la imitación como simple reproducción, Nietzsche ejemplificó la falta de unidad cultural del pueblo alemán, en virtud de la imitación al convencionalismo francés. Por ello declaró que, “[...] lo que anhelamos, más ardientemente que la restauración de la unidad política, es la unidad alemana en aquel supremo sentido, la unidad del espíritu y de la vida alemana, tras la destrucción del contraste entre forma y contenido, de interioridad y convención.”¹⁶⁵ ¿Por qué Nietzsche antepuso a la unidad política de Alemania, la unidad cultura? Porque el Segundo Reich había logrado la unidad territorial que el pueblo alemán había estado anhelando desde comienzos del siglo XIX y hasta 1871, con lo cual, su preocupación “cultural” se veía minimizada; se reducía a respaldar su jurisdicción política.

Cuando Nietzsche habló de cultura como sinónimo de unidad del estilo artístico de un pueblo, es decir, como la unidad viviente del mismo, contraria a la disociación entre forma y contenido, exterior e interior,¹⁶⁶ pretendía demostrar que la cultura enraíza en la individualidad, pero se legitima en el relato que construye sobre sí misma la colectividad, y

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 712.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 715.

¹⁶⁶ “La cultura de un pueblo como antítesis de esa barbarie ha sido definida en cierta ocasión, tengo entendido que con cierta razón, como unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de ese pueblo; esta definición no debe entenderse mal, como si se tratase de un contraste entre barbarie y estilo hermoso; el pueblo al que se atribuya una cultura simplemente debe, en toda realidad, ser una unidad viviente, y no disociarse de manera tan lamentable en interior y exterior, en contenido y forma.” *Ibid.*, pp. 712-713.

en la construcción de dicho relato, acompañado del objetivo de legitimar, Nietzsche encontró en la historia, una enfermedad:

Es la nuestra, sin duda, hora de grave peligro: los seres humanos parecen estar a punto de descubrir que en todos los tiempos el egoísmo de los individuos, de los grupos o de las masas ha sido el motor de los movimientos históricos; pero no se está alarmado por este descubrimiento, sino que a la vez se decreta: <<El egoísmo ha de ser nuestro dios>>. Con este nuevo credo los humanos se aprestan, sin dejar lugar a la menor duda acerca de su intención, a fundar una historia verdadera sobre la base del egoísmo; sólo que éste debe ser un egoísmo inteligente que se impone a sí mismo algunas limitaciones para establecerse sobre una base duradera y estudia la historia precisamente para conocer el egoísmo no inteligente. Gracias a este estudio se ha aprendido que incumbe al Estado una misión específica en el sistema universal de egoísmos a fundarse: ser el patrono de todos los egoísmos inteligentes para protegerlos con su poder militar y policial contra las terribles explosiones del egoísmo no inteligente.¹⁶⁷

El siglo XIX en Alemania fue para la historia el siglo de la profesionalización y la creación de su estatus científico,¹⁶⁸ lo que desembocó en por lo menos un par de resultados: en primer lugar, la creación de un modelo procedimental acompañado de límites conceptuales que se siguieron como principios con los que se reconoció y distinguió a la historia.¹⁶⁹ En segunda instancia, la necesidad de unir a una sociedad dispersa para la cual, el pasado comenzó a proyectarse y a reproducirse en exceso, hasta que, una vez lograda la unificación, se exigió de sus miembros la adquisición de un homogéneo y único punto vista: el del dictado por el pasado, según la forma en la que lo reconstruyeron los historiadores oficiales del momento. Entonces la historia parecía tener una utilidad clara, se hallaba sometida al sujeto que la reconstruía y a su vez, dicho sujeto se hallaba sometido a las esperanzas nacionalistas del

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.741.

¹⁶⁸ *Vid.*, Georg G. Iggers, *La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno*, trad., de Iván Jaksić, Fondo de Cultura Económica, Chile, 2012. p. 20.

¹⁶⁹ Francisco Vázquez García, *Op.cit.*, p. 19.

pueblo alemán, por lo que Nietzsche irónicamente recordaba deducciones como la siguiente:

Para una cosa, cuando menos –dice él–, [citando Nietzsche a Niebuhr] sirve la Historia, si se logra una visión clara y completa de ella: y es para darse cuenta de que aún los espíritus más grandes y excelsos de nuestro humano linaje ignoran cuán casualmente su visión ha asumido la forma en que ellos ven y exigen por la fuerza que vea todo el mundo, por la fuerza, puesto que la intensidad de su conciencia es excepcionalmente grande. Quien no sabe esto, quien no lo ha entendido con toda claridad y distinción en muchos casos, a éste le subyuga la aparición de un espíritu poderoso que sitúa en una forma determinada la suprema pasión.¹⁷⁰

En efecto, la concepción de la historia que Alemania formó para sustentar su unificación, supuso un conflicto cultural en la búsqueda de la unidad, frente a una sociedad de formaciones dispersas y diversas. De un momento a otro, el pasado comenzó a someterse al interés cultural del momento; debía demostrar que el norte y el sur alemán se correspondían mutua e históricamente y con ello surgió la necesidad de un relato particular en el que la historia pudiera compartir con el saber natural: “el sentido de que la investigación organizada metodológicamente hacia posible el conocimiento objetivo”.¹⁷¹ De tal suerte, la creación de la Escuela Histórica Alemana, no fue producto de una casualidad, sino que surgió “[...] en la era del estancamiento político, entre las guerras de liberación y de la revolución de 1848”.¹⁷²

Con la Escuela Histórica Alemana, también conocida como Escuela Prusiana de la Historia o Cientificismo alemán, inició la sistematización metodológica de la investigación

¹⁷⁰ Nietzsche denominó “suprahistórico” a este punto de vista, por considerarlo como una elevación del ser cognoscente al sentido filosófico de la resolución respecto al cómo y para qué se vive. *Vid.*, Friedrich Nietzsche, “Consideraciones Intempestivas II...”, *Op.cit.*, p.700.

¹⁷¹ Georg G. Iggers, *Op. cit.* p. 20.

¹⁷² George Peabody Gooch, *Historia e historiadores en el siglo XIX*, versión española de Ernestina de Cahmpourcin y Ramón Inglesia, Fondo de Cultura Económica, México 1942. p. 137.

histórica y la implementación del método filológico de Niebuhr,¹⁷³ que hizo del historiador un abogado defensor de sus fuentes. La profesionalización de la historia surgió en las universidades alemanas,¹⁷⁴ bajo la proliferación de la investigación especializada, estrechamente vinculada a la ideología y a los procedimientos técnicos del espíritu de la época. Es decir, del mismo modo que los científicos naturales habían progresado con sus estudios para explicar la realidad tangible y concreta, el historiador se adhirió a la posibilidad de dar cuenta del pasado por medio de la investigación para la descripción “actual” de los “fenómenos” históricos. La cientifización de la historia, comúnmente reducida a la célebre frase que dicta como propósito general apearse a la fuente primaria y reducir el discurso del pasado al dictado: “tal como ocurrió”,¹⁷⁵ conllevó dentro de sí la adecuación de dos prácticas “profesionales” mucho más complejas: el intento de implementación de la imparcialidad y la objetividad, lo cual evidenciaba cierto nivel de conciencia respecto a la subjetividad del conocimiento histórico, motivo por el cual Ranke enfatizaba la necesidad de “reprimir al yo”.

La primera consistió en la valoración de los hechos conforme a su “justa medida”, es decir, ni a favor ni en contra de la información que en las fuentes del pasado se descubría. Esto significa que la imparcialidad debía asumirse como la condición primaria de la

¹⁷³ Desde mi perspectiva y la de algunos historiadores, dígame Iggers, Fueter y Gooch, Ranke retomó los métodos de la filología clásica para aplicarlos en la historia, sin embargo, llamó mi atención la siguiente afirmación, puesto que abre la ventana a una nueva investigación: “Ranke decía que su método histórico no imitaba modelo alguno, ni siquiera el de la erudición clásica crítica de la generación inmediatamente anterior a la suya, la de Wolf y Niebuhr.” *Vid.*, Anthony Grafton, *Los orígenes trágicos de la erudición*, trad., de Daniel Zadunaisky, Fondo de Cultura Económica, México, 2015. p. 44.

¹⁷⁴ “Humboldt buscó reformar los *Gymnasia* y la universidad con el propósito de proporcionar una formación intelectual y estética completa cuyo centro pasó a ser conocido como *Bildung*, y a través del cual se proporcionarían las bases para una sociedad de ciudadanos informados y participativos. La intención de estas reformas no era de ninguna manera democrática. La educación humanística, con su fuerte apoyo en el latín y especialmente en los clásicos griegos, no sólo profundizó la brecha entre una *Bürgertum* educada y la población en general, sino que también creó una clase de altos funcionarios públicos que Fritz Ringer ha comparado con los mandatarios chinos.” *Vid.*, Georg G. Iggers, *Op.cit.*, p. 50.

¹⁷⁵ Leopold von Ranke, “Preface to the first Edition of *Histories of the Latin and Germanic Nations*”, citado en *ibid.*, p.20

investigación, puesto que daría lugar a la reconstrucción objetiva de los hechos, sin mezcla de falsedad e ilusión y por ello exenta de las valoraciones del sujeto. Frente a ello Nietzsche argumentaba: “La historia ha generado un enmascaramiento, un juego de poses y apariencias, lejana a la sinceridad. Mientras que con un énfasis como nunca antes se habla de la <<personalidad libre>>, ni se ven personalidades, y menos personalidades libres, sino sin excepción individuos universales medrosamente encubiertos.”¹⁷⁶ Y dicho encubrimiento se refería, como se verá más adelante, a la pretensión de verdad como correspondencia entre la realidad del pasado y el conocimiento sobre el pasado.

Para que esto sucediera y a pesar de existir otras corrientes de historización en Alemania, el pasado fue vinculado al cientificismo, de manera tal que, el hombre, lejos de tener naturaleza, había sido asociado a su historia como sinónimo exclusivo de su significado. Lo que implicó que la historia pasó a sustituir a la filosofía en la comprensión del sentido de la vida, una vez asegurados sus elevados niveles de certeza. Ranke decía que: “mientras que el filósofo, que ve la historia desde su punto de vista, busca la infinidad meramente a través de la progresión, el desarrollo y la totalidad, la historia recoge algo infinito en toda existencia: en toda condición, en todo ser, algo eterno que proviene de Dios.”¹⁷⁷ Claro que, la problematización, no ya filosófica sino histórica, de la existencia de Dios, era del todo innecesaria, pues para Ranke la comprobación del mismo radicaba en la totalidad del proceso histórico, al que denominaba “Universal”, con todo y que éste se limitaba a la política europea. Por ello Nietzsche decía: “Casi parece que se tuviera la tarea de vigilar la Historia, ¡para que no salgan de ella más que Historias, pero ningún acontecer!; de impedir que por

¹⁷⁶ Friedrich Nietzsche, “Consideraciones Intempestivas II...”, *Op.cit.*, p. 716

¹⁷⁷ Citado en Georg G. Iggers, *Op.cit.*, pp. 52-53.

ella la personalidad llegue a ser <<libre>>, esto es, veraz consigo misma y con los demás, de palabra y de obra.”¹⁷⁸ En efecto, “La meta es que se haga presente la verdad plena.”¹⁷⁹ Aunque “epistemológicamente, detrás del postulado de la supraparcialidad, necesaria para reproducir la realidad pasada aproximándose a la verdad plena, se hallaba una especie de realismo ingenuo.”¹⁸⁰

2.2 El realismo ingenuo de la pretensión de verdad.

La búsqueda de la imparcialidad y la objetividad de la investigación histórica, perseguía un fin político, configurar el relato de la historia alemana hasta entonces inexistente, que contara una versión unánime de su pasado que además se asumiera como verdad, y dado que la verdad se entendía como la infalibilidad e inamovilidad de las cosas, había de lograr que los relatos sobre el pasado alemán resultasen incuestionables.

Al respecto, el filósofo e historiador Johan Huizinga ofrece una argumentación muy elocuente sobre el concepto de la Historia: “Cada cultura crea y tiene que crear necesariamente su propia forma de Historia. El tipo de cultura determina lo que es para ella Historia y cómo ha de ser ésta. Cuando una cultura coincide con un pueblo, con un reino o una tribu, su Historia es tanto más fácil.”¹⁸¹ Del mismo modo, la naciente cultura alemana creaba para sí su propia versión del pasado, la verdad en la historia resultaba por ello cuestionable.

¹⁷⁸ Friedrich Nietzsche, “Consideraciones Intempestivas II...”, *Op.,cit.*, p. 716

¹⁷⁹ “aunque no pueda alcanzarse del todo”, según citaba y opinaba Reinhard Koselleck, en, *Op.cit.*, p. 114.

¹⁸⁰ Reinhard Koselleck, *Op. cit.*, pp. 114-115.

¹⁸¹ Johan Huizinga, *El concepto de la Historia y otros ensayos*, trad., de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1980. pp. 93-94.

El inconveniente al que hay que enfrentarse es que, contrario a la verdad, “todos mienten”, o al menos ésta debería ser la premisa con que todo aspirante a la verdad debería comenzar sus indagaciones. Pero, si nuestro criterio respecto a la realidad se basa en la afirmación y/o suposición de que “todos mienten”, la vida cargaría en sí misma con el peso de un escepticismo radical, en el que la verdad se convertiría en una constante negación. En el caso de la investigación histórica, el prejuicio de que la falsedad permea todo lo dicho y escrito acerca de lo ocurrido, debería imposibilitar de facto la aproximación al pasado. No obstante, si se piensa con detenimiento, el sujeto se sometería con ello a la inmovilidad de una parte importante de su existencia, puesto que todo su conocimiento, no menos que su capacidad para adquirirlo, se relativizarían de tal manera que jamás podría abandonar su estar natural. “Conocer no es más que trabajar con las metáforas preferidas, por consiguiente una imitación ya no percibida como imitación. Por lo tanto, el conocimiento naturalmente no puede penetrar en el reino de la verdad.”¹⁸² Lo que significa que la verdad no debería asociarse, ni siquiera como pretensión, al conocimiento.

Desde luego que todos aspiramos a la verdad, decimos por ejemplo que es verdad cuando manifestamos un “te quiero”, y esperamos del mismo modo que cuando alguien nos lo diga, sea recíprocamente verdadero. Es decir, hay un cierto grado de verdad entre lo que pensamos, decimos y hacemos, pero ha sido fijado y establecido previamente a nosotros por acción de la sociedad y la cultura, aunque el problema real radica en poder reconocer dicha fijación, no menos que en comprender qué es en sí lo verdadero. Decía por ahí un hombre poco digno de citar en el ámbito académico, que “la verdad es sólo un cabo suelto de la

¹⁸² Friedrich Nietzsche, “Notas sobre retórica”, p. 221, en *Escritos sobre retórica*, *Op.cit.*

mentira”, frase con la que cualquiera que la retome, aún sin saberlo, de hecho se aproxima a cierto sentido de la verdad.

De acuerdo con Nietzsche, no es que –como ya lo he dicho-, la verdad sea inexistente, sino que, en la lucha por la supervivencia, el individuo se ha visto en la necesidad de congregarse en sociedad, y para hacerlo ha generado un pacto de paz que asegura la represión de la destrucción. Precisamente en este tratado, según analizó Nietzsche, se fija por primera vez lo que ha de ser verdad: “[...] es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira.”¹⁸³ Esto significa que la verdad aparece en la vida social, porque se trata de una designación para diferenciar y validar las cosas a las que el hombre se tiene que enfrentar. Dicha designación se fija en el lenguaje porque creemos que las cosas nos son dadas para nombrarlas, y al nombrarlas conquistarlas y hacerlas parte de nuestro conocimiento.

No obstante, sucede que con las palabras, -según sostuvo Nietzsche-, apenas alcanzamos a describir la apariencia de las cosas, como producto de la sensación, la percepción y el estímulo humano, y en consecuencia desconocemos “la cosa en sí”, o lo que vendría a ser la verdad pura y sin consecuencias.¹⁸⁴ De tal suerte, las palabras no son sino “la

¹⁸³ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía*, 2ª ed., trad., de Luis Manuel Valdés, Tecnos, Madrid, 2015, pp.24-25.

¹⁸⁴ “Por <<verdadero>> se ha de entender solamente aquello que usualmente es la metáfora acostumbrada –por consiguiente sólo una ilusión que se ha hecho familiar por un uso frecuente y que ya no es percibida como ilusión: metáfora olvidada, es decir, una metáfora, en la que se ha olvidado que es una metáfora.

El impulso de verdad comienza con la observación intensa, de cómo se contraponen el mundo verdadero y el de la mentira y cómo toda vida humana es insegura, cuando la verdad-convención no tiene validez en absoluto: es una convicción moral de la necesidad de una convención fija, si una sociedad humana debe existir.

Si el *estado de guerra* debe cesar en cualquier parte, entonces debe comenzar con la fijación de la verdad, es decir, de una designación de las cosas válida y vinculante.” Friedrich Nietzsche, “Notas sobre retórica”, p. 222, en *Escritos sobre retórica*, *Op.cit.*

reproducción en sonidos de un impulso nervioso”, que imposibilitan visualizar la arbitrariedades con que pretendemos nombrar.¹⁸⁵ “Hablamos de una serpiente: la designación cubre solamente el hecho de retorcerse; podría, por tanto, atribuírsele también al gusano. [Y sin embargo, un gusano es un gusano] ¡Qué arbitrariedad en las delimitaciones! ¡Qué parcialidad en las preferencias, unas veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra!”¹⁸⁶

La verdad consiste pues, en generalizar la aceptación de lo que se dice que es verdadero. Así por ejemplo, nadie cuestiona la condición serpenteante del gusano, y todo el mundo acepta que no se trata de una serpiente, sólo que para argumentarlo se recurrirá a la descripción de otros detalles, porque es bien cierto que “con los detalles se amarra la verosimilitud de la trama”.¹⁸⁷ Otra cosa sería dotar de científicidad al lenguaje, ya que las palabras son experiencias singulares, y la verdad consiste en la omisión del carácter individual de dichas experiencias, es decir, la verdad en la historia, la filología o la filosofía, consistiría en autorizar cada vez y en cada caso a efecto de una nueva investigación, la creación de los conceptos como regularidad generalizada de una verdad estandarizada cuya rigurosidad es casi matemática. El problema surge cuando se pretende designar con una

¹⁸⁵ “El conocimiento, considerado en sentido estricto, sólo tiene la forma de la tautología y está vacío. Todo conocimiento que nos impele es una *identificación de lo ino-déntico*, de lo semejante, es decir, es esencialmente ilógico. Nosotros sólo conseguimos un concepto por este camino y luego actuamos como si el concepto <<hombre>> fuese algo real, cuando la verdad es que ha sido formado por nosotros sólo a través de prescindir de todos los rasgos individuales. Presuponemos que la naturaleza procede según tal concepto: pero aquí primero la naturaleza y después el concepto son antropomórficos. *Hacer caso omiso* de lo individual no proporciona el concepto y con ello comienza nuestro conocimiento: en la *rotulación* [rubrizeren], en la formación de *géneros*. Sin embargo, no hay una correspondencia con la esencia de las cosas; se trata de un proceso cognoscitivo que no afecta a la sensación de las cosas. Muchos rasgos particulares nos definen una cosa, pero no todos: la igualdad de estos rasgos nos induce a unir muchas cosas bajo un concepto.” *Ibid.*, pp.222-223.

¹⁸⁶ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía*, *Op.cit.*, p. 26

¹⁸⁷ Paco Ignacio Taibo II, “Historias con mayúsculas e historias con minúsculas”, p. 20, en Marialba Pastor coord., *Testigos y testimonios: el problema de la verdad*, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2008.

definición común la variabilidad espacial y temporal de lo que es y ha sido el mundo. Los conceptos no son sino:

Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.¹⁸⁸

Sólo en el olvido se vive con calma, pero con los conceptos se vive con seguridad, de ahí que resulte cómodo y sencillo tomar los nombres de las cosas como las cosas en sí. El origen de este olvido, es decir, el error de la humanidad consiste en autoproclamarse como medida de todas las cosas, bajo la creencia de que el mundo se halla a nuestra disposición. Pero si tal como lo propuso Nietzsche, le preguntásemos a la mosca o al pájaro desde qué perspectiva conciben el mundo, es muy probable que diesen cuenta de la misma creencia, es decir, que el mundo gira alrededor de sí.

Así pues, una conclusión que nos permita salir al paso, debería considerar que las leyes de la naturaleza no nos son conocidas en sí, sino como una suma de relaciones, y que los hombres conciben el mundo respecto a la percepción que tienen de sí, de suerte que si dicha percepción variara, unas veces entenderían el mundo como pájaro, otras como gusano, y otras más como una planta. Por lo tanto, todo cuanto alcanzamos a saber del mundo nos parece tan infinito, tan elaborado, tan regular y exento de lagunas, que atribuimos a la ciencia la capacidad de explicarlo todo, de manera que las cosas concuerden entre sí y sin contradicción. Pero sus resultados siempre nos remitirán a una relación matemática y

¹⁸⁸ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía*, Op.cit, p.28.

numérica, que si bien puede llegar a resultar necesaria no es precisamente la más esencial.¹⁸⁹

Baste recordar que: “Toda la regularidad de las órbitas de los astros y de los procesos químicos, regularidad que tanto respeto nos infunde, coincide en el fondo con aquellas propiedades que nosotros introducimos en las cosas, de modo que, con esto, nos infundimos respeto a nosotros mismos.”¹⁹⁰

¹⁸⁹ “Producimos seres como portadores de cualidades y abstracciones como causas de estas cualidades. El hecho de que una unidad, por ejemplo un árbol, se nos presente como una multiplicidad de cualidades, de relaciones, es antropomórfico en un doble sentido: en primer lugar no existe esta unidad delimitada <<árbol>>, es algo arbitrario delimitar así una cosa (según el ojo, según la forma); toda relación no es la relación verdaderamente absoluta, sino que una vez más está teñida de antropomorfismo.

El filósofo no busca la verdad sino la metamorfosis del mundo en los hombres: lucha por comprender el mundo con autoconsciencia. Lucha por una asimilación: está satisfecho, cuando ha dispuesto cualquier cosa antropomórficamente. De la misma manera que el astrólogo considera el mundo al servicio de los individuos particulares, así el filósofo considera el mundo como hombre.

El hombre como medida de las cosas es también la idea de la ciencia. Toda ley natural es en última instancia una suma de relaciones antropomórficas. Especialmente el número: la disolución de todas las leyes en pluralidades [...]”.Friedrich Nietzsche, “Notas sobre retórica”, p. 223, en *Escritos sobre retórica, Op.cit.*

¹⁹⁰ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía, Op.cit.*, p. 33

TERCERA PARTE

De las formas narrativas de la historia a la reflexión de la propuesta de Nietzsche.

*“Por más rápido que corra la luz,
siempre se encuentra con que
la oscuridad llegó primero y está aguardándole”*

Terry Pratchett

3.1 Las formas narrativas de la historia.

En la deformación de una cultura que responde a finalidades ajenas a su desarrollo, el individuo y las sociedades desaparecen o pasan a pertenecer al plano de la obediencia. ¿Por qué Nietzsche escribió sobre la historia, argumentando que era uno de los medios de la degradación cultural contemporánea a él? Porque la cultura alemana se contemplaba a sí misma como una cultura científica, aumentando su carácter formalista, privado e ideológico.

Formalista, en cuanto signo de *status* social, de academicismo y, por eso mismo, se <<utilitarismo burgués>>, asociado a expectativas de avance social y personal. Por privado, hay que entender su forzado alejamiento del dominio de lo público, y el consiguiente aislamiento en la esfera de la intimidad y de la estética, [...] de forma que el abandono de la política se convirtió en conducta común de los cultos. Conviene no perder de vista al respecto, la peculiar situación de la burguesía alemana, su fracaso como clase, la imposibilidad, dentro de un estado preburgués <<sin la idea de Estado>>, de escoger otro camino que no fuera el de una cultura apolítica como ésta, refugiada en la privacidad.¹⁹¹

La arbitrariedad de la incorporación del método científico a las humanidades, degeneró, según Nietzsche, la vida en cinco aspectos: 1) En el debilitamiento de la personalidad al generar el contraste de un interior al que no corresponde ningún exterior cultural. 2) La creencia imaginaria de que una época posee mayor equidad que cualquier otra. 3) El

¹⁹¹ Herbert Schnädelbach, *La filosofía en Alemania, 1831-1933, Op.cit.*, p.43.

estancamiento en la maduración del instinto del pueblo y del individuo. 4) El ideal de que la humanidad cuenta y desciende de un larguísimo pasado. 5) La destrucción de las fuerzas vitales de una época.¹⁹²

Además de la noción de verdad como correspondencia, la concepción respecto a los hechos determinó las formas expositivas de la investigación histórica. En principio, el hecho histórico se diferenció del fenómeno natural por su carácter irrepetible, se le asumió como una expresión de lo humano que el historiador debía explicar en relación con la totalidad.¹⁹³ No obstante, en múltiples ocasiones los hechos se equipararon con las acciones aisladas de los individuos, en especial y, de acuerdo con Ranke, con las de las “grandes personalidades” o los grandes hombres de Estado. Esto se debió a la inclinación del historicismo por la historia política, diplomática y militar, en detrimento de los aspectos sociales y económicos. No obstante, hay que considerar que si bien la Escuela Histórica Alemana cimentó las bases de la imparcialidad y la objetividad, se diferenció de la Escuela Histórica del Derecho por caracterizar los acontecimientos como el nexo de continuidad irrepetible entre el pasado y el presente, y dicha continuidad supuso que el pasado condicionaba el comportamiento y las expresiones del hombre, al grado de que los acontecimientos debían posibilitar, como fragmentos de la totalidad, la organización de unidades de estudio en géneros de la historia.

Aunado a ello y derivado de las exigencias de la Revolución Francesa, los grandes repositorios de información política pasaron a convertirse en archivos públicos aunque de acceso particular. Esto benefició enormemente a la investigación histórica, puesto que a partir de la división entre fuentes históricas y fuentes poéticas,¹⁹⁴ la historia pasó a distinguirse del

¹⁹² Vid., Friedrich Nietzsche, “Consideraciones Intempestivas II”, en *Op.cit.*, p. 715.

¹⁹³ Vid., Francisco Vázquez García, *Op. cit.*, pp. 20-21.

¹⁹⁴ Se atribuye una primera distinción de fuentes a Schlegel. *Ibid.*, pp.27-28.

relato literario por los alcances de su producción: un relato que debía ceñirse a datos previamente existentes, consultables y verificables en instituciones dedicadas a su preservación.¹⁹⁵

La “profesionalización” del relato histórico radicó en integrar a la narración la referencia o la fuente de información. “Esta opción teórica, tachada con frecuencia de “positivismo”, no es más que la derivación del modo de existencia documental sugerido por la crítica externa.”¹⁹⁶ La implementación de la cita y la nota al pie de página (que tienen a su vez su propia historia), fortaleció la pretensión de objetividad e imparcialidad a que aspiraba Ranke y su escuela, y se justifican en lo que se refiere a la autenticación de la fuente y el establecimiento causal de los acontecimientos, de acuerdo con su conexión temporal y espacial.¹⁹⁷

Siempre que la preocupación primordial del historiador no consista en transformar hipótesis delirantes en hechos comprobables,¹⁹⁸ “el pasado es delimitado y determinado por el sujeto que trata de comprenderlo.”¹⁹⁹ La brecha entre el investigador y el escritor de la historia es del todo inexistente, ciertamente nos aproximamos a los hechos por medio de los documentos, puesto que son indicios para su hallazgo, como afirmaba Johan Gustav

¹⁹⁵ Desde la segunda mitad del siglo XVI, Alemania poseía un sistema de catalogación en el que los documentos eran ordenados cronológica y temáticamente, lo que derivó en descomunales trabajos de edición y sistematización de la información, como lo fue el *Corpus Inscriptorum Latinorum* o los *Monumenta Germaniae Historia*, así como las colecciones de documentos de las Academias de Berlín, Baviera y Prusia. Con ello, el historiador moderno contó con diversas vías de acceso a los “documentos”, que se convirtieron en instancias previas e indispensables para la construcción del saber histórico. *Ibidem*.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 31.

¹⁹⁷ Para un análisis más detallado respecto a las implicaciones teóricas y procedimentales del pensamiento rankeano, *Vid.*, Georg G. Iggers, *The German Conception of the History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Wesleyan University, Middletown, 1983. 388pp.

¹⁹⁸ Expresión que retomo de Anthony Grafton, *Op.cit.*, p. 45.

¹⁹⁹ Johan Huizinga, *Op.cit.*, p.94.

Droysen.²⁰⁰ “El documento, en este caso, no es una copia directa de los hechos, sino un conjunto de trazas incompletas que permiten al historiador una representación del pasado. Esta consiste en una toma de conciencia de la afinidad de lo presente y lo pretérito, una elaboración de la memoria que nos constituye a nosotros mismos.”²⁰¹ Mientras Ranke buscó la represión de la subjetividad personal como el elemento más esencial a la hora de investigar, Droysen posicionó en la cima de la investigación, la necesidad fundamental de la comprensión:

No interpretamos el presunto hecho histórico, por ejemplo la Revolución de 1789 o la batalla de Leipzig para deducir de él las circunstancias y condiciones que podríamos desarrollar como su resultado necesario. Sino que interpretamos los materiales que tenemos a la vista para explorar en su dilucidación e interpretación, en la comprensión más intensamente posible lo que en ellos se puede conocer aún sobre los hechos de los que aquellos son testimonio. Nuestra interpretación es, en cierto modo, un aflorar y un descomponer estos materiales que parecen secos y encogidos: con el arte de la interpretación queremos que vuelvan a moverse y a recuperar el lenguaje.²⁰²

Lo cierto es que, dado que el medio conocido para la exposición de los resultados de la investigación histórica siguió siendo primordialmente la narración, Nietzsche dedicó especial atención a las formas o esquemas que se siguieron como modelos de escritura del pasado. “Ya desde Humboldt la narración aparece como el simulacro perfecto para representar la sucesión lineal de los episodios, suscitando en el lector emociones equivalentes a las provocadas por los propios hechos.”²⁰³ Precisamente, al hacer referencia a la modificación

²⁰⁰ Johan Gustav Droysen, historiador de origen alemán que nació en 1808 y murió en 1884. Su importancia radica en haber generado una propuesta distinta a la de Ranke en cuanto a la interpretación, dividiendo a la Escuela Histórica Alemana, en la Escuela Prusiana. Impartió clases en el Gymnasium y en Berlín, “publicó por primera vez su *Esquema de la historia* (Grundis der Geschichte) como manuscrito para los asistentes a sus conferencias sobre <<La Enciclopedia y a metodología de la historia>>; que no se publicó sino hasta 1937, basado en los apuntes de Droysen, por su nieto Rodolfo Huebner.” Vid., Fritz Wagner, *Op.cit.*, pp. 252-253.

²⁰¹ Alfonso Reyes, “Prólogo”, p.7, en, Jacob Burckhardt, *Reflexiones sobre la Historia Universal*, 2ª ed., trad., de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1961.

²⁰² Johan Gustav Droysen, *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*, versión castellana de Ernesto Garzón Valdés y Rafael Gutiérrez Girardot, Alfa, Barcelona, 1983. p.183.

²⁰³ Francisco Vázquez García, *Op.cit.*, p.41

de las perspectivas del pasado, Nietzsche demostró que los modelos y tendencias narrativas de la historia, se habían homogeneizado en sus objetivos y finalidades discursivas. Es decir, en la pretensión de verdad como dimensión de diferenciación de la exposición artística o poética, y del terreno de la fantasía. “Desde Niehbur hasta Droysen, ningún historiador alemán cuestiona el imperio de la narración.”²⁰⁴ La narración puede llegar a ser el mejor espacio para la dramatización y el convencimiento en aras de la descripción. Para el caso de la historia, la narración posibilitó el uso de la secuencia temporal, en la que se privilegió la cronología como el mejor medio de reconstrucción del recuerdo y la memoria.

Precisamente en la narración, Nietzsche detectó lo que llamó “modalidades” o tendencias discursivas. La primera de ellas, se refirió a la historia monumental, como medio de caracterización de los hombres activos, en los que la fama se transfigura como “[...] algo más que el exquisito bocado de nuestro amor propio, como la llamara Schopenhauer, es la fe en la afinidad y continuidad de lo grande en todos los tiempos, una protesta contra el cambio de las generaciones y contra la transitoriedad.”²⁰⁵ De gran utilidad, según argumentaba Nietzsche, en los términos descritos por Polibio: “[...] como la correcta preparación para el gobierno de un Estado y como la maestra más extraordinaria que haciéndonos recordar las calamidades ajenas, exhorta a soportar con entereza las vicisitudes de la fortuna.”²⁰⁶

Inflama en los corazones de sus fieles el sentimiento de que todo pasado fue mejor, para contribuir al *status quo* de las circunstancias. De modo que en Alemania “la fortuna” consistía en creer que, ya que había sido parte de un imperio, podía volver a serlo en cualquier momento, y las promesas e ineficiencias de la política militarista, lejos de representar un

²⁰⁴ Ibid., p. 42.

²⁰⁵ Friedrich Nietzsche, “Consideraciones Intempestivas II”, en *Op.cit.*, p. 704.

²⁰⁶ Ibid., p.703.

sacrificio transformable, debía asumirse como la evidencia de la histórica fortaleza de su pueblo. Bajo esta orientación parcial, los historiadores comenzaron a reconfigurar el pasado romano y germano para apropiárselo. Una de las mejores ejemplificaciones que cita Nietzsche es la siguiente:

He investigado la historia romana con la máxima atención, [...] en todos los documentos de los escritores antiguos, que he podido obtener. Este trabajo me ha dado una visión profunda y viva de la antigüedad romana, como nunca antes la tuve, y me ha hecho ver claramente, por contraste, lo falsas, incompletas y oscuras que son las exposiciones de todos los [historiadores] más recientes, sin excepción.²⁰⁷

Al menos era lo que Niebuhr pensaba, y por ello argumentaba: “<<Me volví hacia una gran nación (Roma) para fortalecer mi mente y la de mi auditorio>> y <<regenerar a los jóvenes, para hacerlos capaces de realizar grandes cosas...>> va de suyo que esas <<grandes cosas>> significaban la unificación política alemana.”²⁰⁸ Por lo que no podía sino sostener que: “El aspecto político de los estados, la causa del carácter nacional, poco a poco han llegado a ser lo más importante para mí [...]”.²⁰⁹ La cita continua: “[...] en la historia como en el presente, y en ninguna parte quisiera permanecer largo tiempo, donde no fuera también una personalidad política importante para la opinión pública, y a donde no perteneciera.”²¹⁰

Dado que la característica primordial de la historia monumental consistió en la negación al cambio, resultó bastante funcional para ilusionar al pueblo alemán y hacerlo participe del llamado a la unidad por el retorno imperial.²¹¹ La historia monumental tendió a

²⁰⁷ Barthold George Niebuhr, citado en Fritz Wagner, *La ciencia de la historia*, 2ªed., trad., de Juan Brom, UNAM, México, 1980. pp. 202-203.

²⁰⁸ Edmundo O’Gorman, *Crisis y Porvenir de la Ciencia Histórica*, ed., facsimilar, presentación de Juan Ramón de la Fuente, UNAM, 2006. pp.37-38.

²⁰⁹ Fritz Wagner, *Op.cit.*, p.203.

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ En forma irónica y metafórica Nietzsche sostiene: “Únicamente en el supuesto caso de que la tierra recomenzase cada vez su función después del quinto acto, de que fuese un hecho que a determinados intervalos vuelve la misma concatenación de motivos, el mismo *deus ex machina*, la misma catástrofe, el poderoso tendría derecho a desear la historia monumental en plena veracidad icónica, esto es, cada *factum* en su singularidad y

la generalización y a la comparación con lo desigual mediante la sistemática exposición de causas y efectos, sin atención a los móviles de los acontecimientos, tendencia que dio lugar al embellecimiento y la invención. Por ello Nietzsche sostuvo que “[...] cuando la consideración monumental de lo pasado *impera* sobre los otros modos de consideración, esto es, el anticuario y el crítico, sale *perjudicado* el pasado mismo: grandes partes de él se olvidan, se desprecian, [...],”²¹² se tergiversan y se venden al mejor postor. La historia monumental inhabilita la acción, “[...] tienta al valiente a la temeridad y al entusiasta al fanatismo [...]”;²¹³ de ella se benefician los poderosos, pues logran sustituir o distraer el odio que suscitan por la admiración, “[...] tengan o no clara conciencia de su proceder, lo cierto es que actúan como si su lema fuese: <<Haced que los muertos entierren a los vivos>>.”²¹⁴

Otra modalidad expositiva de la historia que no escapó a la mirada crítica de Nietzsche, fue la historia anticuaria, es decir, la de los veneradores y preservadores, que es propia aunque no exclusiva del sentido de pertenencia, se trata de la historia de arraigo que ensalza el relato del origen y la primacía del linaje, al que elevan al rango de dignidad heredable. La historia anticuaria vincula a las “[...] poblaciones menos favorecidas a su tierra y a sus costumbres tradicionales, proporcionándoles arraigo y disuadiéndoles de vagar por tierras extrañas en busca de algo mejor.”²¹⁵

Mediante la historia anticuaria se cultiva en el hombre, no menos que en el pueblo, la creencia de saberse descendiente de un pasado libre del capricho y la contingencia: “Tal

unicidad exactamente descritas: quiere esto decir que probablemente no tendrá este derecho hasta que los astrónomos no se conviertan otra vez en astrólogos.” Friedrich Nietzsche, “Consideraciones Intempestivas II”, en *Op.cit.*, p.705.

²¹² *Ibidem.*

²¹³ *Ibid.*, p.706.

²¹⁴ *Ibidem.*

²¹⁵ *Ibid.*, p.708.

sentido y tal tendencia guió a los Italianos del Renacimiento, haciendo revivir en sus poetas el antiguo genio itálico, para una <<prodigiosa resonancia armónica del antiquísimo tañido>>, como dice Jakob Burckhardt”.²¹⁶ Es decir, el pasado sustenta la idea de exclusividad y originalidad de un pueblo particular, dando lugar a la veneración generalizada y sin discriminación de cualquier hecho, sujeto, artefacto o espacio, que imposibilita la estimación del justo valor de la antigüedad. Como la historia monumental paraliza la acción: “La historia anticuaria degenera ya el instante mismo en que deja de animarla e infundirle entusiasmo la vida palpitante del presente. Entonces decae la piedad y la rutina de los eruditos subsiste sin su compañía, girando con egoísmo y suficiencia alrededor de su propio eje.”²¹⁷

La historia anticuaria produce en el sujeto el desenfrenado anhelo de coleccionar todo lo que haya existido, y no sólo se trata de artefactos físicos que degeneran en fetichismo, sino también prácticas, posturas y opiniones, Es la mejor forma de aniquilar el ingenio creativo que Nietzsche criticó como causante del deterioro cultural de Alemania, pues contribuye al conformismo, en virtud de la imitación y reproducción de lo que las cosas son, por lo que:

El ser humano se envuelve en una atmosfera de mohó y podredumbre: con su manera de anticuario consigue que hasta un talento portentoso, una necesidad noble, se rebajen a insaciable curiosidad, a genuina avidez por lo antiguo y por todas las cosas; con frecuencia se degrada al punto que termina por darse por satisfecho con cualquier alimento y hasta devora en fruición el polvo de las quisquillas bibliográficas.²¹⁸

Ambas tendencias o modalidades de la historia, caracterizaron la exposición narrativa del historicismo, puesto que éste nació del vínculo entre la unificación alemana y su hegemonía, anteponiendo la verdad histórica al servicio de sus intereses.²¹⁹ El historicismo fue el

²¹⁶ *Ibidem.*

²¹⁷ *Ibidem.*

²¹⁸ *Ibid.*, p. 709.

²¹⁹ Vid., Edmundo O’Gormán, *Op.cit.* p. 48.

despertar del sentido histórico del siglo XIX,²²⁰ en cuanto a la comprensión de que absolutamente todo es historia o la posee. Ésta premisa nació con la Escuela Histórica del Derecho y la exégesis crítica de las fuentes del derecho romano, cuyo máximo representante fue Carl von Savigny, quien encontró el sentido histórico como el mejor medio del conocimiento científico en su forma orgánica, particular y multifacética. Sostuvo Savigny que “La escuela histórica [de la ciencia del derecho] supone que la materia del derecho viene dada por todo el pasado de la nación, pero no por capricho, de manera que casualmente pudo ser así o también de otro modo, sino que resulta de la esencia más íntima de la nación misma y de su historia.”²²¹

Si se analiza con detenimiento la postura de Savigny y se extrae de ella una conclusión, se puede comprender que el sentido histórico consistió en asumir que todo presente es resultado de su historia, deducción altamente defendible. Pero si se observa con detenimiento, lo que Savigny pretendía defender era el origen del Derecho en un constructo que apenas aguardaba su realización; la Nación, y cuando sostuvo que el derecho no derivaba del capricho, buscaba cual historiador anticuario su preservación. La Nación alemana no sólo halló su justificación en el pasado, también en el Derecho. De ahí que Savigny sostuviera que: “La escuela ahistórica, en cambio, supone que el Derecho se produce caprichosamente en cada instante por las personas dotadas del poder legislativo, independientemente del Derecho del tiempo anterior, y solamente según su leal convicción, como la trae consigo el momento presente.”²²²

²²⁰ Fritz Wagner, *Op.cit.* p. 197.

²²¹ *Ibid.*, p. 199.

²²² *Ibidem.*

En mi opinión, es un hecho que los actos de la humanidad tienen historicidad, pero que todo derive directamente de ella como si se tratase de una consecuencia sucesiva, me parece dudoso. La historia debe ser capaz de reconocer el carácter contingente con que suceden algunas cosas, no menos que la impredecibilidad con que los hombres actúan. Ahora bien, antes de adentrarnos en la crítica de Nietzsche respecto al historicismo, hay que comprender que el esfuerzo teórico de los historiadores alemanes de esta época, consistió en establecer sus diferencias respecto a la reflexión hegeliana. Herder, Humboldt y el propio Ranke, pese al legado hegeliano que consensan, expusieron su distancia frente al fin teleológico del filósofo. Para ellos la historia no podía ser concebida como un proceso acabado,²²³ pues los hechos históricos, según los concebían, se despliegan en el ámbito de la libertad:

Quien esté dispuesto a aceptar, con ciertos filósofos, que la humanidad ha ido desarrollándose desde su estado primitivo hacia una meta positiva, puede concebir esta evolución de uno de dos modos: o dando por supuesta la existencia de una voluntad general que dirige y orienta la evolución del género humano desde un punto a otro, o entendiendo que la humanidad está dotada, por decirlo así, de una naturaleza espiritual que hace que las cosas marchen necesariamente hacia un determinado fin.

A nuestro juicio, ninguna de estas dos concepciones es filosóficamente sostenible ni históricamente demostrable. En el terreno filosófico, no puede aceptarse ninguno de estos dos puntos de vista: el primero, porque equivaldría a suprimir en absoluto la libertad humana y a convertir a los hombres en instrumentos carentes de voluntad; el segundo, porque nos obligaría a admitir que los hombres son dioses o no son nada.²²⁴

Se hallará en este razonamiento un punto de contacto con el pensamiento de Nietzsche. No obstante, los historiadores alemanes del siglo XIX despreciaron a los filósofos. Éstos como Nietzsche, concibieron en el presente la coronación de todos los tiempos, “el pasado

²²³Vid., Francisco Vázquez García, *Op.,cit.*, pp. 22-23.

²²⁴ Leopold von Ranke, “Sobre las épocas en la historia” en, *Pueblos y Estados en la historia moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974. p.57.

absolutamente en función de la actualidad”²²⁵ Pero como los primeros tenían que defender el pasado y hacer extensivo su propio valor, insistieron en sostener opiniones como la siguiente: “Yo, por lo menos, no acierto a creer que nadie que piense cuerdamente se atreva a sostener que el conocimiento del pasado no sirva para ser aplicado con provecho al presente y al porvenir, es decir, que no exista ninguna estrecha relación, ninguna afinidad entre la historia y la política.”²²⁶

En efecto, una de las grandes críticas de Nietzsche al historicismo, fue su vinculación con la política, misma en la que el problema de la utilidad de la historia estaba resuelta, en tanto que su funcionalidad era del todo evidente. Los representantes de la Escuela Prusiana se dedicaron a glorificar y justificar la hegemonía alemana, manejando en sus escritos dos tendencias políticas: aquella que defendió la creación de un Imperio fuerte bajo el protectorado de los Hohenzollern y otra que pretendió unir la exigencia de un Estado fuerte con el pensamiento nacional del liberalismo.²²⁷ “En la formación del Imperio alemán le ocupó una parte no pequeña al grupo de profesores que mediante la voz y la pluma predicaron el evangelio de la nacionalidad, glorificaron las proezas de los Hohenzollern, y condujeron a sus compatriotas del idealismo al realismo.”²²⁸ Entre los miembros más notables, el historiador Duncker entró a la Cámara y apoyó a Bismarck en el conflicto con el Parlamento, y Schmidt formó parte del *Reichstag*. Droysen pronunció discursos en favor del protectorado

²²⁵ Francisco Vázquez García, *Op.,cit.* p. 24.

²²⁶ Leopold von Ranke, “Historia y política”, en, *Op.,cit.* p. 510.

²²⁷ Esto se sostiene con base en la defensa política de los historiadores, puesto que, mientras Droysen defendió el protectorado de los Hohenzollern, (*Vid.* George P. Gooch, *Op.cit.* p. 142.), Sybel y Häusser apostaron a la idea de un gobierno concentrado en el Estado, al que le correspondiese la tarea de proteger a las clases cultas frente a las clases bajas y los asuntos financieros y militares, es decir, un Estado fuerte frente a las clases bajas que a su vez tratase liberalmente a las clases cultas, *Vid.* Eduardo Fueter, *Historia de la historiografía moderna*, trad., de Ana María Ripullone, Nova, Buenos Aires, 1953. p. 214. Incluso éste último separa por la diferenciación geográfica entre el norte y el sur alemán, a la Escuela Prusiana de lo que denomina la historiografía de la “pequeña Alemania”.

²²⁸ George P. Gooch, *Op.cit.*, p. 137.

prusiano respecto de los ducados de Dinamarca. Sybel formó parte de la Cámara de Hesse y colaboró con el Parlamento de Frankfurt, posteriormente entró en el *Landtag* y se convirtió en uno de los grandes opositores de Bismarck, y finalmente Treitschke, quien había hablado de la necesidad de un emperador en favor de la nación, fue persuadido por Bismarck para preparar manifiestos en apoyo al ejército.²²⁹

Frente a estas circunstancias y modalidades historiográficas, parecería que Nietzsche enfilaba sus esfuerzos hacia una de las modalidades analizadas: la historia crítica. Sin embargo, él argumentó que en esta modalidad la historia se quiebra y se disuelve, pues el pasado se transforma en un simple y llano objeto de investigación, que posibilita la obertura de un juicio y da lugar a la condena en la que, quien juzga, no es –valga la redundancia, la justicia, sino la vida: “Se requiere mucha fuerza para poder vivir y para olvidar hasta qué punto vivir y ser injusto es una y la misma cosa.”²³⁰ Se trata de un modo peligroso de tratar con el pasado, en el que el hombre se dedica a juzgar y destruir sin consideración de su propio pasado:

No por condenar esos extravíos y considerarnos emancipados de ellos deja de ser un hecho que provenimos de ellos. Llegamos, cuando más, a un choque entre la naturaleza ingénita y heredada y nuestro conocimiento, acaso también a la lucha de una disciplina nueva y severa contra lo desde antiguo heredado e inculcado, plantamos una costumbre nueva, un instinto nuevo, una segunda naturaleza, y de esta forma se atrofia la primera.²³¹

Dado que la Escuela Histórica Alemana formuló su propia concepción del tiempo histórico, éste pasó a convertirse en una configuración que podía recortarse arbitrariamente o bajo el

²²⁹ “Como Sybel, en un principio desconfió de Bismarck, pero pronto comprendió que el Canciller estaba decidido a fortalecer a Prusia. Los dos hombres se encontraron en 1866, en vísperas de la guerra, y Bismarck insistió para que acompañase al ejército y escribiese manifiestos, ofreciéndole en recompensa una cátedra en Berlín. El historiador se negó alegando que quería conservar su independencia, y que no podía ser funcionario prusiano hasta que se respetara la constitución. De todos modos, cuando Baden se unió a Austria, renunció a su cátedra en Friburgo.” George P. Gooch, *Op.cit.*, pp. 156-157.

²³⁰ Friedrich Nietzsche, “Consideraciones Intempestivas II”, en *Op.cit.*, p.710.

²³¹ *Ibidem.*, p.710.

pretexto de las “causas” y los “efectos”, en etapas y procesos eminentemente políticos. Por otro lado y con miras a la idea de sucesión, el tiempo pasó a convertirse en la unidad de los antecedentes y consecuentes del cambio histórico:

La concepción del acontecimiento como ocurrencia singular e irrepetible, exige, para discernir su significado, instalarlo en un todo orgánico que invista de idéntica cadencia temporal a cada una de sus partes. Existe una continuidad vertical del tiempo entre los diversos componentes de una formación histórica. Esto permite hablar del período histórico como de una unidad preestablecida (Medioevo, Siglo XVI, Imperio Romano), con límites marcados por acontecimientos decisivos, que señalan el paso, la transición, sin desfases temporales entre los distintos tipos de sucesos ni entre las diferentes capas sociales.²³²

El tiempo histórico se convirtió en la producción básica de una identidad: la de la vinculación entre el presente y el pasado, como identificación del origen cultural.²³³ Se trataba de una identidad patriótica, que mediante el conocimiento histórico podía formar y educar, lo que a su vez justificaba a Prusia como el Estado con la misión histórica de la unificación Alemana, tal como lo concibieron Droysen y Sybel. Del mismo modo, se le ensalzó como el legítimo heredero del modelo romano de organización jurídica y política (Niebuhr, Mommsen) y se le adecuaron adjetivaciones como las “virtudes de la raza alemana” (Treitschke) o la “unidad civilizadora romano-germánica” (Ranke).²³⁴

²³² *Ibid.*, p.37.

²³³ “Por un sorprendente juego de semejanzas, las rivalidades entre burguesía y aristocracia prusianas parecen repetir los conflictos entre patricios y plebeyos en la Antigua Roma. Los personajes aparecen con nombres combinados: Demóstenes es Stein o Fichte, Filipo es Napoleón, Queronea es Jena; el colapso de Grecia ante el dominio macedónico repite la situación de Alemania bajo el poderío napoleónico. Esta escenografía de la Historia de Roma de Niebuhr se reaviva en la tramoya de la *Historia de Roma* de Mommsen: el gobierno suprapartidista de César es el ejemplo del gobierno suprapartidista de Prusia; Labienus es un general napoleónico, Sila, Don Juan.” *Ibid.*, p. 39.

²³⁴ El Nietzsche joven, interesado como filólogo en los problemas del lenguaje, sostuvo que “Tiempo, espacio y causalidad no son más que metáforas del conocimiento, con las que nosotros interpretamos las cosas. Unión de estímulo y actividad: no sabemos cómo, no comprendemos ninguna causalidad única, pero tenemos una experiencia inmediata de ellos. Todo sufrimiento provoca una acción, toda acción un sufrimiento –este sentimiento, el más generalizado, es ya una metáfora. La multiplicidad percibida presupone ya entonces tiempo y espacio, sucesión y yuxtaposición. La yuxtaposición en el tiempo produce la sensación de espacio.” Friedrich Nietzsche, “Notas sobre retórica”, p. 218, en *Escritos sobre retórica*, *Op.cit.*

Precisamente en la noción temporal veía Nietzsche otro inconveniente de las modalidades de la historia. En mi opinión, hemos creído con suma frecuencia que el establecimiento temporal de nuestra existencia corre en una línea continua y ascendente, sin posibilidad de vuelta regresiva al pasado, del mismo modo que se nos ha impuesto como necesidad primordial, la ubicación espacial de nuestro estar. Sin embargo, sucede en la historia que el espacio sólo se contextualiza en función del tiempo, como si se tratase de una mera inserción de importancia secundaria cuyas dimensiones valen sólo para la física y la matemática. Desde cuándo aparecieron estas directrices, es quizá un problema de escasa relevancia, si por diferencia de rangos se posiciona como elemento primordial, el porqué de la confianza que depositamos en ambas categorías y/o conceptos como ejes transversales y definitorios de la vida y la historia.

Con base en mi lectura parcial de Kant, me pregunto si el tiempo y el espacio existen como *a priori* de la consciencia o si se trata de conceptos creados y adaptados por la humanidad. En mi opinión, no sabemos definir qué es el tiempo y qué es el espacio, pero se nos ha hecho partícipes de un utilitarismo, en el que la historia ha dotado al tiempo y al espacio cierto carácter fijo e inmutable. Así por ejemplo, los historiadores alemanes superpusieron el tiempo al espacio, por considerar que éste último debía asociarse a la materia inerte, es decir, al determinismo mecánico de los fenómenos naturales. La historiografía alemana del siglo XIX, “se lanza a una verdadera <<guerra>> para neutralizar la presencia histórica del <<espacio>>. Su primera maniobra consiste en configurar un espacio lo más fijo y atemporal posible. El lugar, por excelencia, de este discurso histórico alemán es el <<Estado>>.”²³⁵ Lo que Ranke denominó “ideas de Dios” o “ideas rectoras” de la historia, no

²³⁵ Francisco Vázquez García, *Op.cit.*, p. 34.

eran sino los Estados como entidades que por su tendencia a la expansión, fungían como las unidades territoriales con que el historiador debía comenzar a trabajar. Por lo tanto, “el medio geográfico se califica como lo dado naturalmente, estudiado en función de las organizaciones políticas estatales, perfilado como un marco más o menos rígido e inmutable integrado en la vida de cada nación.”²³⁶

Así pues, se ha visto que el pasado servía primordialmente para generar modelos de emulación y arraigo, aún por encima del desconocimiento del significado del espacio. Lo que Nietzsche visualizó como un segundo inconveniente derivado de las modalidades de la historia, fue la incompreensión del sentido del tiempo y su consecuente reducción a la clásica división entre el pasado, el presente y el futuro. La historia monumental y la historia anticuaria conllevaban el encadenamiento del hombre al pasado, y con ello la inacción. En el caso de la historia crítica, Nietzsche auguraba también un encadenamiento a la inacción en la vida fáctica, pues ésta pretendía sobreponerse al pasado prometiendo su transformación en el futuro. Puede decirse entonces que uno de los mejores ejemplos a los que muy probablemente Nietzsche aludió con esta modalidad, lo encontró en las obras del socialismo científico, al que criticó abiertamente.

3.2 La propuesta de Nietzsche o del sentido necesario de la historia.

Habiendo puesto sobre la mesa el contexto de la crítica de Nietzsche de la historia, conviene dedicar esta última parte de la tesis a la explicación de sus intenciones, es decir, al esclarecimiento reflexivo del para qué o del sentido de la *Segunda Consideración*

²³⁶ *Ibid.*, p. 35,

Intempestiva. Para Nietzsche la vida es el origen de lo real, contrario a lo que el idealismo hegeliano afirmó cuando argumentó que: “Todo lo real es racional”, fundamentando la realización de la vida en el despliegue de un espíritu absoluto ajeno a las cualidades del hombre. Frente a esto, Nietzsche colocó a la vida como principio de lo real, dando sentido al hombre más allá de su ser racional, pues de acuerdo con ello, sólo la vida posibilita la reflexión y la comprensión. Pero reflexionar y comprender requiere para Nietzsche un elemento anterior y mucho más fundamental, vivir conforme a la voluntad, entendida a tono con Schopenhauer: “Como la voluntad es la cosa en sí, el contenido interno, lo esencial del mundo visible, el fenómeno, tan sólo el espejo de la voluntad; entonces la vida acompañará a la voluntad tan inseparablemente como al cuerpo le acompaña su sombra.”²³⁷

En la comprensión de la voluntad como base necesaria y esencia de la acción, cobra sentido el planteamiento de que la historia “[...] la necesitamos para vivir y para actuar, no para apartarnos cómodamente de la vida y de la acción, ni para adornar una vida egoísta y una acción cobarde y mala. Queremos servir a la historia sólo en la medida en que ella sirve a la vida [...]”²³⁸ Es decir, la historia debería develar en las dificultades de la vida, el valor de vivirla, más no así responder a una vida egoísta que pretende someter la voluntad generalizada a su particular punto de vista. La vida requiere valor puesto que encierra dentro de sí una constante: el conflicto. La historia de la humanidad hasta nuestros días ha dado cuenta de ello, de suerte que nos puede llegar a atrofiar cuando se nos enseña la palabra: “[...] <<érase (una vez)>>, ese santo y seña con el que la lucha, el sufrimiento y el hastío

²³⁷ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, II.v., trad., introd., y notas de Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2016., v. I., p. 324.

²³⁸ Friedrich Nietzsche, “Consideraciones Intempestivas II...”, *Op.cit.*, p. pp. 695-696.

acometen al ser humano para recordarle lo que es en el fondo, su existencia –un *imperfectum* que jamás llegará a la perfección.”²³⁹

Desde luego que hay muertos en vida, hay hombres que jamás llegan a vivir, sino a lo sumo a reducir su existencia a la sucesión cronológica de los eventos biológicos que se suceden los unos a los otros, hasta aguardar pacientemente la muerte. Pero si por el contrario se dispone la existencia para vivir la vida, el efecto demandante sería el interrogarse el cómo y para qué se vive, o como diría más tarde Albert Camus: “que la vida no tenga sentido, no significa que no merezca ser vivida.”²⁴⁰

Desde esta perspectiva, la tarea de la historia debería consistir en servir a la vida. El problema surge cuando, en beneficio de la razón, el hombre es escindido del origen primario de la vida, de la naturaleza. Con frecuencia la “humanidad”, eso que “[...] se piensa que <<separa>> y distingue al hombre de la Naturaleza”, no alcanza a comprender que tal separación es del todo impertinente, dado que “[...] las propiedades <<naturales>> y las propiedades <<humanas>> son inseparables.”²⁴¹ Sin embargo, se asume la separación porque se cree que los sentidos bastan para dar cuenta del mundo, más la sola experiencia sensorial no puede explicar lo que es en sí la existencia. El hombre forma “parte de la Naturaleza y ostenta el doble carácter siniestro que aquella”,²⁴²

El mundo objetivo tal como lo conocemos, no pertenece a la esencia de “la cosa en sí”, Kant demostró que las leyes que dominan con absoluta necesidad la existencia, esto es, en la experiencia en general, no son aplicables para deducir y explicar la existencia misma, demostrando así que la validez de tales leyes sólo es relativa, o sea, que sólo empieza tras la existencia, una vez que la experiencia en general ya está establecida y es efectiva; por

²³⁹ *Ibid.*, p. 697.

²⁴⁰ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, 3ª ed., trad., de Esther Benítez, Alianza, Madrid, 2002. 174 p.

²⁴¹ *Vid.*, Friedrich Nietzsche, “La lucha de Homero”, p. 57, en *Ensayos sobre los griegos*, *Op.cit.*

²⁴² *Ibidem.*

consiguiente demostró que estas leyes no pueden ser nuestro hilo conductor cuando nos encaminamos a explicar la existencia del mundo y de nosotros mismos.²⁴³

¿Cómo podría la historia servir a la existencia y a la vida? ¿Cómo podría desentenderse de la necesidad intrínseca de dedicarse única y exclusivamente al pasado? Se nos ha dicho con suma frecuencia que somos seres históricos, pero quizás no se nos ha explicado lo suficiente en qué consiste nuestra historicidad.

De acuerdo con Nietzsche, nuestra historicidad surgió gracias a nuestra capacidad de recordar. Pero en estricto sentido y dado que el recuerdo se puede reducir a una función fisiológica condicionada por la acción del cerebro, los hombres como los animales se encuentran en condición de posibilidad de recordar. ¿Más, se tratará del mismo tipo de recuerdos? De acuerdo con Schopenhauer, “El entendimiento es el mismo en todos los animales y en todos los hombres, pues en todos tiene la misma forma elemental: conocimiento de la causalidad, transición del efecto a la causa y de la causa al efecto, y nada más.”²⁴⁴ ¿Qué fue entonces lo que diferenció nuestra capacidad de recordar de la del animal?, la representación abstracta del recuerdo.²⁴⁵ Es decir, la transformación del mero instinto en concepto: “y sobre la faz de la tierra los conceptos son patrimonio exclusivo del hombre, cuya facultad para fraguarlos le distingue de todos los animales y es llamada desde antaño *razón*.”²⁴⁶

²⁴³ Vid., Arthur Schopenhauer, “Apéndice. Crítica de la filosofía Kantiana”, pp. 710-711, en, *El mundo como voluntad y representación*, II.V., trad., introd., y notas de Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2016. V.I.

²⁴⁴ *Ibid.*, pp. 138-139.

²⁴⁵ “<<El mundo es mi representación>”, ésta es la verdad válida para cada ser que vive y conoce, aunque tan sólo el hombre pueda llegar a ella en la consciencia reflexiva y abstracta, tal como lo hace realmente al asumir la reflexión filosófica. Entonces le resulta claro y cierto que no conoce sol o tierra algunos, sino que sólo es un ojo lo que ve un sol, siempre es una mano la que siente una tierra; que el mundo que le circunda sólo existe como representación, o sea, siempre relación a otro que se lo representa y que es él mismo. *Ibid.*, p.113.

²⁴⁶ *Ibid.*, p.118.

Dicho de otro modo, para Nietzsche, nuestra historicidad surgió porque aprendimos a verbalizar nuestros recuerdos, posteriormente a ponerlos por escrito y desde siempre a traerlos al presente. Eso nos diferenció del animal y nos acondicionó para la supervivencia, pero nos alejó de la vivencia:

Observa el rebaño que ante ti desfila apacentándose: no sabe lo que es ayer ni lo que es hoy, corre de un lado a otro, come, descansa, hace la digestión, vuelve a correr y así de la mañana a la noche, día tras día, atado a muy poca distancia con su placer y desplacer a la estaca del momento y, por ello, sin melancolía ni hastío. Ver esto le resulta duro al ser humano porque ante el animal se jacta de su humanidad y, sin embargo, mira envidioso la felicidad de éste –pues lo único que quiere es vivir de igual modo que el animal [...]. Un día el ser humano le pregunta al animal: << ¿Por qué no me hablas de tu felicidad y, en cambio, te limitas a mirarme?>>. Y el animal quisiera responder y decir: <<Eso pasa porque siempre olvido al punto lo que quería decir>>, pero ya olvidó también esa respuesta y se calló: de suerte que el ser humano se quedó asombrado.

[...] el instante, que en suspiro viene y en un suspiro se va, surgiendo de la nada y desapareciendo de la nada, aún retorna, sin embargo, como fantasma y perturba el reposo de algún instante posterior. Constantemente se desprende una hoja del libro del tiempo, se cae y se va flotando –de pronto vuelve flotando, posándose en el regazo del ser humano. Entonces este dice: <<Me acuerdo>>, y envidia al animal que enseguida se olvida y ve cada instante morir de veras, volver a hundirse en la niebla y la noche y extinguirse para siempre.²⁴⁷

Visto desde esta perspectiva, nuestra propia historicidad figura como un encadenamiento y, sin embargo, en el recuerdo puede hallarse nuestra opacidad pero también nuestra identidad. El recuerdo es necesario, pero de acuerdo Nietzsche lo es aún más la capacidad de olvidar, pues quién no pudiese hacerlo se hallaría condenado a percibir en todas partes un devenir, “tal humano ya no cree en su propio ser, ya no cree en sí, lo ve todo deshacerse en puntos que se han movido y se pierde en este flujo del devenir; por último, como el discípulo consecuente de Heráclito, apenas si osará mover un dedo.”²⁴⁸ Entonces ¿qué gana la historia

²⁴⁷ Friedrich Nietzsche, “Consideraciones Intempestivas II...”, *Op.cit*, p.697.

²⁴⁸ *Ibidem*. Para ejemplificar tales efectos, la recomendación es aproximarse a la obra literaria de Jorge Luis Borges, en especial el cuento de “Funes el memorioso”, *Narraciones*, 4ªed., ed., de Marcos Ricardo Barnatán, Cátedra, Madrid, 1984. Dicho cuento expone la vida de Irineo Funes, un hombre condenado a memorizar y

obligándonos a recordar? Si se tuviera como principio la poética consideración de que la historia es la lucha de la memoria contra el olvido ¿se estaría plenamente seguro de que el recuerdo como el pasado, es absolutamente necesario? Nietzsche por su parte consideró el olvido como una facultad más originaria y primordial para la vida,²⁴⁹ dado que sostenía que, “tanto en la mínima felicidad como en la máxima, es siempre una sola cosa la que hace que la felicidad sea felicidad: el poder olvidar, o dicho en términos más eruditos, la facultad de sentir de forma ahistórica todo el tiempo de su duración.”²⁵⁰ De modo que “[...] es posible vivir y aún vivir feliz, casi sin recordar, como lo muestra el animal; pero es totalmente imposible vivir sin olvidar,”²⁵¹ pues el recuerdo en exceso degenera el vivir.

No obstante, negar por completo la necesidad de recordar habría denotado en Nietzsche una enorme ingenuidad. Sin recuerdo es imposible cualquier clase de conocimiento, cualquier acción y en resumen la vida. Por ello, Nietzsche rectificó: “Tal es precisamente la tesis que el lector está invitado a considerar: *lo ahistórico y lo histórico son por igual necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas.*”²⁵² Pues el verdadero problema que quería denunciar, es que “*hay un grado de insomnio, de rumiar, de sentido histórico, en que se resiste y finalmente sucumbe lo vivo, ya se trate de un ser humano, de un pueblo o de una cultura.*”²⁵³

percibir, cada vez y en cada caso un devenir y por ello condenado a morir: “En efecto, Funes no sólo recordaba cada hoja de cada árbol de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido o imaginado. Resolvió reducir cada una de sus jornadas pretéritas a unos setenta mil recuerdos, que definiría luego por cifras. Lo disuadieron dos consideraciones: la conciencia de que la tarea era interminable, la conciencia de que era inútil. Pensó que en la hora de la muerte no habría acabado aún de clasificar todos los recuerdos de la niñez. [...] Éste, no lo olvidemos, era casi incapaz de ideas generales, platónicas. No sólo le costaba comprender [...]. Su propia cara en el espejo, sus propias manos, lo sorprendían cada vez.” p.118.

²⁴⁹ Vid., Friedrich Nietzsche, “Consideraciones Intempestivas II...”, *Op.cit.*, p.698.

²⁵⁰ Friedrich Nietzsche, “Consideraciones Intempestivas II...”, *Op.cit.*, p. 698.

²⁵¹ *Ibidem.*

²⁵² *Ibid.*, p. 699.

²⁵³ *Ibidem.*

Ahora lo explico. En el proceso digestivo de ciertos animales pastoriles, los alimentos ingeridos que no son disueltos en su totalidad vuelven de la cavidad estomacal para ser regurgitados y remasticados con la finalidad de ayudar al organismo a desintegrar el alimento. A esto se le denomina rumia, y cuando este proceso se ve obstaculizado el animal tiende a enfermar. Del mismo modo, el hombre que ingiere enormes cantidades de pasado como alimento del intelecto, debe estar consciente de que no siempre será absorbido a la primera ingesta, y que puede necesitar un proceso semejante a la rumia para asimilarlo. De lo contrario, la enfermedad degenerará en dolor y muerte, pues alimentarse del pasado puede llegar a resultar un alimento demasiado demandante y pesado.²⁵⁴

Para el caso del recuerdo excesivo, Nietzsche proscribió como medicamento un límite discriminatorio para separar oportunamente lo que es preciso olvidar de entre lo que es imprescindible recordar. Dicho límite requeriría, según su propuesta: “[...] saber con exactitud el grado de *fuerza plástica* de un ser humano, de un pueblo, de una cultura”, es decir, “esa fuerza de desarrollarse específicamente a partir de sí mismo, de transformar y

²⁵⁴ Se trata de un recurso retórico en el que Nietzsche se refleja a sí mismo, pues desde la infancia se caracterizó por su tendencia a la seriedad y a la enfermedad, razón por la que los compañeros del colegio acostumbraban a burlarse de él. [Según relató el propio Nietzsche: “En el transcurso de mi corta vida había visto ya mucho dolor y aflicción y por eso no era tan gracioso y desenvuelto como suelen ser los niños. Mis compañeros de escuela acostumbraban a burlarse de mí a causa de mi seriedad.” Vid., Friedrich Nietzsche, *De mi vida*, *Op.cit.*, p. 48. Es interesante mencionar además que Nietzsche profesó una gran religiosidad en sus primeros años de vida, lo que aunado a su inteligencia le convirtió en una rareza: “No faltan los detalles que muestran hasta qué punto era respetuoso de las ordenanzas recibidas y excesivamente circunspecto para su edad: cierto día, su madre y su hermana le esperaban a la salida del colegio bajo un fuerte aguacero; todos los niños de la clase salieron corriendo, en busca de refugio: finalmente apareció él, caminando reposadamente bajo la lluvia; su madre le gritó para que se apresurase, pero él no se inmutó, y, cuando finalmente llegó junto a ellas, les dijo que se les había ordenado que no salieran del colegio corriendo y saltando, sino caminando con compostura.” Vid., Fernando Savater, *Nietzsche*, Aquesta Terra Comunicación, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, [s.a.], p. 21.] A partir de los doce años, Nietzsche manifestó dolores de cabeza que se agudizaron en su juventud y madurez. Los signos de debilidad física variaron, pero permanecieron como una constante hasta el final de sus días. Por ello puede decirse que para el caso de la cultura, Nietzsche “partió de la enfermedad como evaluación de la salud, [y] los momentos de salud como evaluación de la enfermedad: [posibilitando] la <<vuelta del revés>>, el <<desplazamiento de las perspectivas>>, en donde [vio] lo esencial de su método y de su vocación para una transmutación de los valores.” Vid., Giles Deleuze, *Op.cit.*, p. 12.

asimilar lo pasado y lo extraño, de cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas.”²⁵⁵ Tal *fuerza plástica* debía surgir de la serenidad, la consciencia tranquila y la confianza en el porvenir.²⁵⁶

El pasado sólo es soportado por las personalidades fuertes, a las débiles las borra por completo, pues no todos saben desarrollar esa fuerza que le permite al individuo sobreponerse a cualquier grado de afección con que los actos propios y ajenos han afectado su vida. La historia perdió de vista el *horizonte*,²⁵⁷ es decir, el aquí y ahora como único tiempo y espacio posible:

El ser humano sólo llega a ser humano en la medida en que, pensando, meditando, comparando, separando y uniendo, restringe ese elemento ahistórico,²⁵⁸ [...], llega a ser humano sólo como consecuencia de producirse dentro de aquel vaho envolvente un claro y radiante destello, es decir, sólo en virtud de la fuerza de usar lo pasado para la vida y hacer nueva Historia sobre la base de lo acontecido.²⁵⁹

²⁵⁵ Friedrich Nietzsche, “Consideraciones Intempestivas II...”, *Op.cit.*, p.698.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 699.

²⁵⁷ De acuerdo con la edición en español que se ha venido citando, se hace referencia al horizonte bajo la siguiente argumentación: “*Horizont*, aparece aquí un concepto de enorme importancia en el pensamiento posterior de Nietzsche. La delimitación que el horizonte establece es aquello mediante lo que un individuo, un pueblo o un organismo, decide lo que es útil o nocivo para su desarrollo. Es decir, todo ser vivo interpreta lo existente a partir de lo que se le presenta en su propio horizonte.” *Vid.*, *ibid.*, p.699. Me pareció pertinente hacer alusión al apartado “Del país de la cultura”, puesto que el horizonte se refiere al hombre en sus circunstancias, y Nietzsche lo expresó muy claramente con las siguientes palabras: “Demasiado me había adentrado yo volando en el futuro: un estremecimiento de horror se apoderó de mí. Y cuando miré a mí alrededor, he aquí que el tiempo era mi único contemporáneo. Entonces hui hacia atrás, hacia el hogar –y cada vez más a prisa: así llegué a vosotros, hombres del presente, y al país de la cultura.” *Vid.*, Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, introd., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2013, p. 206.

²⁵⁸ Lo ahistórico se refiere a la condición inconsciente del animal que se ha mencionado en párrafos anteriores. “Así como el agente, según la expresión de Goethe, siempre carece de conciencia, carece siempre también de ciencia, olvida la mayor parte de las cosas para hacer una sola, es injusto con lo que queda atrás, y no reconoce más que un solo derecho, el derecho de lo que en ese momento ha de ser.” Friedrich Nietzsche, “Consideraciones Intempestivas II...”, *Op.cit.*, p.700.

²⁵⁹ Friedrich Nietzsche, “Consideraciones Intempestivas II...”, *Op.cit.*, pp. 699-700.

CONCLUSIONES

Con frecuencia me pregunto, ¿qué tipo de desenlace se le puede ofrecer a una historia que perdió la esencia literaria de una buena narración?, quizás sería válido reconocer que, atentando contra la lucha emprendida por Nietzsche en favor del ingenio creativo, he dado al lector una clásica investigación basada en propiedades metodológicas que subsumen la imaginación, a fuerza de pretender mostrar, no ya cómo ocurrió lo que ocurrió, sino bajo qué condiciones y con qué intención. En este sentido y disculpándome ante la falta de ingenio en el oficio, he de argumentar en mi favor que, como es por todo el mundo conocido, nada de lo dicho, hecho o escrito, se produce sin un objetivo, pues el que dice espera ser escuchado, el que hace pretende por lo menos ser visto y el que escribe anhela ser leído porque en el saber radica también una forma de poder.²⁶⁰

De tal suerte, los aportes de esta investigación se resumen en la revisión de las circunstancias personales y culturales que rodearon la producción de la *Segunda Consideración Intempestiva*, constituyendo el primer capítulo de esta tesis. De todo ello se puede decir que el pensamiento del Nietzsche joven se hallaba sumamente influenciado por la tradición a la que pertenecía, es decir, él era romántico, wagneriano y schopenhaueriano, hasta por lo menos la última de sus *Intempestivas*, y esto explica su estilo inconforme y directo ante la apremiante construcción del Estado-Nación alemán y la incapacidad de sus intelectuales para interpretar el estado cultural.

²⁶⁰ He aquí la sugerencia de un tema a indagar: “Al igual que para Marx, el saber fue para Nietzsche siempre un medio de poder. Sin embargo, la confianza de Marx en que mediante el desenmascaramiento de los elementos ideológicos en la ciencia se pudiera llegar a un conocimiento objetivo, libre de ideologías, y a la emancipación, fue radicalmente rechazada.” Georg G. Iggers, *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales*, Op. Cit., p. 19.

Por el contrario, Nietzsche pretendía demostrar que era capaz de interpretar el presente y dar vitalidad al fortalecimiento de la personalidad débil. Pero no hay que olvidar que su visión de la cultura comenzaba en el individuo, es decir, en el hombre elegido por su ingenio creativo. Esto nos permite reconocer que, así como Nietzsche pertenecía al romanticismo, también se confrontaba con la otra parte de la tradición cultural alemana, puesto que desmoronó la concepción de la historia como producto de la razón. La necesidad de ver en la acción humana un plan encaminado hacia un fin racional, no era más que una moderna pretensión heredada de la Ilustración. La historia no había podido demostrar que el hombre había salido de su minoría de edad,²⁶¹ y tampoco había sido cierto que: “Una época no puede obligarse ni juramentarse para colocar a la siguiente en un estado en que sea imposible ampliar sus conocimientos (sobre todo los muy urgentes), depurar los errores y, en términos generales, avanzar en la Ilustración.”²⁶²

Para Nietzsche la cultura alemana debía fundamentarse en la comprensión, ya del mundo clásico, del espíritu de la Reforma o de la Ilustración, pero no para generar admiración y enaltecimiento a manera de posesión del pasado. Se debían tomar estos antecedentes como componentes de la formación alemana para reinterpretarlos al compás de las necesidades del presente y vincularlos con la filosofía y el modo de vida de los alemanes. El inconveniente era que sucedía precisamente lo contrario. La cultura alemana era edificada sobre la imitación

²⁶¹ “Minoría de edad significa imposibilidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es el culpable de esta imposibilidad cuando la causa de ella no está en la falta de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para por sí mismo usarlo sin la guía del otro. *Sapere aude!* <<Ten el valor de usar tu propio entendimiento>>. Éste es el lema de la Ilustración.” Immanuel Kant, *¿Qué es ser ilustrado?*, prólogo, trad., y cronología de Dulce María Granja, UNAM, México, 2013. p., 15.

²⁶² “Sería un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino original consiste, precisamente, en ese progresar.” *Ibid.*, 23

y la adquisición indiscriminada y saturada de conocimientos incomprensidos y poco reflexivos. Fue éste el escenario en el que surgió su visión crítica hacia la historia.

¿Qué se le puede reprochar a Nietzsche? haber dejado de lado los aspectos económicos y sociales del sistema en el que se encontraba inmersa la cultura alemana.²⁶³ Sin embargo y a pesar de ser cierta dicha omisión, es claro que, como el propio Lukacs reconoció, Nietzsche pasó a la historia por su extraordinaria capacidad para anticiparse a los acontecimientos, para percibir el estado parasitario de la intelectualidad de su época y para evidenciar la decadencia de la cultura y la necesidad de salir de ella. También es cierto que Nietzsche no pretendía disolver el problema de la cultura desde su base social, sino desde una sensación filosófica,²⁶⁴ pero aún bajo dicha sensación, alcanzó a vislumbrar que la cultura responde en múltiples ocasiones a las necesidades del Estado, pues habría que recordar un párrafo que anteriormente he presentado: Nietzsche evidenció que la ampliación/difusión de la cultura responde siempre a las necesidades de la economía política y de la preservación del Estado, mientras la restricción/debilidad de la cultura se genera en la imitación de la ciencia respecto a la especialización del conocimiento, y con ello la coerción del talento práctico e inventivo. La conclusión fue que ambas corrientes habían sido arrastradas hacia el utilitarismo del Estado y la Academia, dando por resultado el empobrecimiento cultural de Alemania.²⁶⁵

²⁶³ “Como los círculos sociales a quienes va dirigida la influencia de Nietzsche, lo que ante todo preocupa a éste son los problemas de la cultura, y entre ellos, los del arte y los de la ética individual. La política aparece ante él como un horizonte cada vez más desdibujado, más abstracto y más envuelto en el mito, y en materia de economía la ignorancia de Nietzsche es tan supina como la del intelectual medio de su tiempo.” Georg Lukacs, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo moderno desde Schelling hasta Hitler*, trad., de Wenceslao Roces, Grijalbo, Barcelona, 1972. P. 256.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 254.

²⁶⁵ Vid., p. 29 de esta tesis.

Más allá de las condiciones de producción y publicación de la *Segunda Consideración Intempestiva*, lo que hay que comprender es que al interrogar sobre la utilidad de tal o cual cosa, el pensamiento se dirige al análisis y la reflexión de su sentido, por lo que Nietzsche no pretendía evidenciar la inutilidad de la historia, sino la facilidad con que podía malearse su sentido. Con la unificación alemana de 1871 surgió un nuevo orden social y la construcción de un Estado-Nación que implicó a su vez una transformación de la concepción y narración del pasado: “Desde entonces, la historiografía queda uncida al destino de la aventura nacionalista. Ya no habrá sistema de gobierno, no habrá plan de acción política, de paz o de guerra, no habrá proyecto de reforma social o legislativa que no invoquen como justificación y garantía la experiencia del pasado y que no descansen en alguna interpretación historiográfica.”²⁶⁶ Lo que significó que la historia pasó a adquirir valor en tanto conocimiento legitimador y unificador de las causas políticas. Nietzsche procedió, no a negar sistemáticamente la utilidad de la historia, sino a analizar y cuestionar las formas en que ésta revistió necesidades utilitarias.

Nietzsche partió del principio fundamental de que el pasado es producto de la vida, no como reducto del ser racional y abstracto, sino como el conjunto de implicaciones que definen el estar en el mundo. La vida es llevada a cabo en el mundo porque nacemos en él y en principio sus convenciones nos determinan, pero no somos sólo el producto de esa relación. El tiempo y el espacio definen la vida porque posibilitan la diferenciación con lo inerte e inmóvil, pero somos constante devenir: “el transcurrir del tiempo como realidad última, pues todo lo que es, existe en el tiempo [y en el espacio]”²⁶⁷

²⁶⁶ Edmundo O’Gorman, *Op.cit.*, p. 28.

²⁶⁷ Ricardo Guerra Tejeda, *Op.cit.*, p. 34.

Por el contrario y si se recuerda con detenimiento la pretensión primordial del historicismo alemán, se verá que radicaba en la aspiración a la verdad y que para obtenerla se solicitaba la represión del sujeto, la práctica del escepticismo y la separación de testimonios fidedignos al hecho, dependiendo del grado de aproximación circunstancial a los mismos. Todo para lograr narrar ¿qué paso? El qué paso que como dice uno de los grandes, “resulta tan discutible”. Lo que los historiadores alemanes del siglo XIX no podían aceptar, sobre todo los pertenecientes a la Escuela Histórica Alemana, es lo que a continuación voy a ejemplificar. Imagínese por un momento al más grande pensador teorizando sobre el amor, imagínese además que llega a la quizás muy sana conclusión de que el amor no es más que una mediación social para la procreación. Figúrese además que dicha conclusión derivó de su observación, es decir, de la visualización de la experimentación del amor en los otros y no de su vivencia personal. De algún modo, la ciencia podría a bien aplaudir la conclusión como producto de la observación, y la impersonalización de la misma, daría cuenta de la calidad objetiva del pensador. Imagínese además que dicha conclusión deviniese en ley universal, para ser homogéneamente aceptada por los demás. Entonces se reproduciría dicha ley no sólo en el discurso, sino en la predisposición al acto de amar, es decir, se tendría al amor por conocido como evidencia recurrente del contenido cultural de tal o cual sociedad. En el caso específico del pasado, la sola pretensión de creer que es posible observarlo, no sólo denotaría ingenuidad sino, la aprobación unánime de un sueño irrisorio.

En realidad, los historiadores trabajamos con palabras sobre papel. “En realidad, lo único que nos ofrece la Historia es una cierta idea de un cierto pasado, una imagen inteligible de un fragmento del pasado. No es nunca la reconstrucción o la reproducción de un pasado

dado. El pasado no es dado nunca. Lo único dado es la tradición.”²⁶⁸ Los historiadores no contamos con otro método para la promoción de la certeza que no sea, por norma general, la duda. Y sin embargo, terminamos creyendo en algo de lo dicho u escrito acerca de lo hecho, aún bajo la aplicación del sentido común y la lógica. La resulta no es en sí un conocimiento puro y verdadero, sino una aproximación al pasado que adquiere mejores apellidos en la interpretación. “La historia es siempre, por lo que se refiere al pasado, una manera de darle forma, y no puede aspirar a ser otra cosa. Es siempre la captación e interpretación de un sentido que se busca en el pasado.”²⁶⁹

Desde luego que también existieron notables distinciones y separaciones a tan altas pretensiones de cientificidad, que incluso se pueden considerar como fuentes de inspiración de las observaciones críticas de Nietzsche. Basta con hacer mención de Jacob Burckhardt,²⁷⁰ el historiador de origen suizo formado entre las universidades de Berlín y Bonn, que impartió clases en la Universidad de Basilea bajo la renuncia a la “teoría del célebre y pretendido progreso, [...] deslizada en Hegel con cierto pudor, y crudamente expuesta en Lasaulx, para quien el siglo XIX viene a ser como el esclarecimiento sumo de los destinos históricos.”²⁷¹

Burckhardt impartió lecciones de historia mejor conocidas como *Reflexiones sobre la Historia Universal*, en las que criticó los reductos de la historia a los Estados y la política. Fue un catedrático consagrado en Basilea, al tiempo en que Nietzsche accedió a su profesorado, por lo que éste último, interesado en la novedosa propuesta del maestro, solía asistir a sus clases en compañía de su amigo Erwin Rohde. Al final de cada lección, Nietzsche

²⁶⁸ Johan Huizinga, *Op.cit.*, p. 91.

²⁶⁹ *Ibid.*, p.92.

²⁷⁰ Hacia finales del siglo XIX, también se puede mencionar al historiador alemán Karl Lamprecht como crítico del historicismo. *Vid.*, Gerog G. Iggers, *Op.cit.*, pp. 61-68.

²⁷¹ Alfonso Reyes, “Prólogo”, p. 7, en, Jacob Burekhardt, *Op.cit.*

solía entablar un diálogo con el profesor, que en algunas ocasiones se prestó para la discusión, finalizando en cierta compatibilidad que Nietzsche reconoció como una amistad. Burckhardt, al igual que Nietzsche, comprendía que en los tiempos modernos: “las intenciones gustan disfrazarse de patriotismo, y [que] esto [constituía] el rival más importante con que [siempre] tropieza el verdadero conocimiento, cuando se limita a la historia del propio país.”²⁷² Por ello proponía que la evolución espiritual del hombre ocurre en la cultura:

La cultura ejerce una incesante acción modificativa y disgregadora sobre las dos instituciones estables a que acabamos de referirnos, [el Estado y la religión], salvo en los casos en que consiguen ponerla por entero a su servicio y circunscribirla dentro de sus propios fines. Fuera de estos casos, la cultura es la crítica de ambas instituciones, el reloj que delata la hora de que en aquellas la forma no coincide ya con el contenido.²⁷³

Precisamente la disgregación entre la forma y el contenido de la cultura se convirtió en el motor de la empresa crítica de Nietzsche a partir de *Sobre el provenir de nuestras escuelas*.²⁷⁴

No en vano aseguraba Nietzsche, hacía el final de sus días, que los únicos sujetos que realmente lo comprendían eran Burckhardt y Taine.²⁷⁵ Por consiguiente, la segunda suposición respecto de la ignorancia de Nietzsche en lo que concierne a las diferencias formativas de los historiadores, se desmorona. Nietzsche sabía que había casos de excepción, y sin embargo, al tratarse de los menos, el problema estribó en;

[...] la exigencia de que la historia debe ser ciencia. Ahora [decía Nietzsche] ya no impera exclusivamente la vida, dominando el saber en torno al pasado: sino que todos los mojones están volcados y todo lo que ha existido se le echa encima al ser humano. Y hacia atrás, hasta donde hubo un devenir, hasta el pasado infinito, están modificadas todas las perspectivas. Ninguna generación ha presenciado un espectáculo inconmensurable como el

²⁷² Jacob Burchkhardt, *Op.cit.*, p. 53.

²⁷³ *Ibid.*, p. 102.

²⁷⁴ Tal como puede leerse en los últimos párrafos del capítulo anterior.

²⁷⁵ Alfonso Reyes, “Prologo” en, *Op.cit.*p.23.

que ofrece ahora la ciencia del devenir universal, la historia; claro está que lo ofrece con la peligrosa audacia de su divisa: *fiat veritas pereat vita*.²⁷⁶

La dolencia de la cultura alemana respecto de la historia se originó en la contradicción de un excesivo saber que se pretendía hacer extensivo, único y personal, sin lugar a la reflexión de su significación como contenido y como formación. En este sentido, el sujeto alemán del siglo XIX, podía llegar a ser una enciclopedia andante en cuanto a sus saberes “científicos”, pero carente de criterio y razonamiento propio, y fue precisamente esta situación la que Nietzsche calificó como la más clara oposición a la Cultura, en tanto entendía por ésta la unidad del estilo artístico de las manifestaciones vitales de un pueblo.²⁷⁷ Por ello sostenía:

Quien quiera anhelar y promover la cultura de un pueblo ha de anhelar y promover esa unidad superior y cooperar en la destrucción del moderno prurito de formación [*Gebildetheit*] en favor de una formación verdadera, ha de atreverse a reflexionar sobre la manera de restaurar la salud de un pueblo afectada por la historia y sobre la forma de hacer que este pueblo recupere sus instintos y, así, su sinceridad.²⁷⁸

Habría que preguntarse entonces, cómo puede o qué hace la historia para afectar la salud de un pueblo. Cuando la historia legitima las directrices políticas de las pretensiones de un Estado, puede llegar a justificar las más contradictorias aspiraciones. En el caso alemán, la pretensión de unificar a un solo pueblo, con un solo idioma, en una sola nación, se antepuso con la legitimación histórica de un derecho inexistente, a la expansión de su territorio como potencia de Occidente.

Resultaba conveniente advertir que la misión del historiador consistía “no tanto en reunir y acoplar hechos como en comprenderlos y explicarlos.”²⁷⁹ Pero en la práctica pesó y

²⁷⁶ “Ninguna generación ha presenciado un espectáculo tan inconmensurable como el que ofrece ahora la ciencia del devenir universal, la historia; claro está que lo ofrece con la peligrosa audacia de su divisa: *fiat veritas pereat vita*.” *Ibid.*, Nietzsche Intempestivas p. 712.

²⁷⁷ *Vid.*, Friedrich Nietzsche, “Consideraciones Intempestivas II”, en *Op.cit.*, p. 713.

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ Leopold von Ranke, “Historia y política”, en *Op.,cit.* p. 510.

aconteció más lo primero, como base para el criterio de diferenciación entre lo falso y lo verdadero. Ciertamente “La historia no es, como algunos piensan, obra de la memoria exclusivamente, sino que requiere ante todo agudeza y claridad de inteligencia.”²⁸⁰ No obstante, sostener que sólo se ocupa de las causas de los sucesos, así como de sus resultados y efectos, para discernir porqué unos hombres vencen mientras otros fracasan, o porqué unos estados se fortalecen mientras otros se acaban, es reducir la historia a la siguiente imitación: “Ocurre con la historia lo mismo que con la ciencia de la naturaleza, que no se contenta con estudiar cuidadosamente las formas de los seres naturales, sino que aspira a algo más alto, a conocer las leyes eternas por las que se rigen el universo y las diversas partes que lo forman y a remontarse a la fuente interior de la naturaleza de la que todo brota [...]”²⁸¹ Ranke creía que la historia podía no sólo mostrar la sucesión de los acontecimientos, sino que además podía dar con los comienzos e íntimas palpitaciones de la vida de la humanidad. El planteamiento de Ranke no sólo pretendía suplantar a la filosofía sino invalidarla por completo:

Algunos creen poder remontarse a tales alturas como en un vuelo, pero se engañan y, no pocas veces, abrazando a una nube cuando creen tener en sus brazos a la diosa Juno, nos ofrecen fórmulas y soplos vacuos a título de verdad. Otros en cambio, conscientes por un oscuro presentimiento de la precariedad de sus opiniones, van a refugiarse a los campos de la filosofía o la teología y acoplan a estas doctrinas sus escritos históricos. Pero, porque ellos incurrn en estos yerros no hay que pensar que el fin que se han propuesto no exista en el mundo. Estos historiadores no alcanzan la meta de lo que es la historia, pero la meta existe.²⁸²

Dejar de lado la reflexión filosófica de los fundamentos con que se edifica la historia, hace de los historiadores sordos y ciegos creyentes de un método que no es más que un modelo de

²⁸⁰ *Ibidem.*

²⁸¹ *Ibid.*, p. 511.

²⁸² *Ibidem.*

aproximación. Desde luego que la historia requiere procedimientos de inspección y disuasión, pero no para mirar hacia atrás y “llegar a través de la consideración del proceso hasta ahora operado a la comprensión del presente [para] aprender a desear con más vehemencia el futuro.”²⁸³ Precisamente esa es quizá la mayor evidencia del pensamiento y la acción ahistórica, puesto que no alcanzamos a comprender que “la ocupación con la Historia no está al servicio del conocimiento puro, sino de la vida.”²⁸⁴ Y en tanto que está al servicio de la vida, “nunca podrá ser, ni debe llegar a ser, una ciencia pura, como lo son las matemáticas [...]”,²⁸⁵ pues eso implicaría “[...] una especie de cierre y balance de la vida”.²⁸⁶ Las ciencias puras poseen su historicidad, y en ella se demuestra que no son infalibles ni inamovibles, sino que se transforman por efectos de la prueba y el error, dejando atrás algunos de sus componentes, los cuales con frecuencia se superan y se olvidan. “En los últimos decenios cada vez más historiadores han llegado a la convicción de que la historia se halla más unida a la literatura que a la ciencia, de que también Clío hace poesía’.”²⁸⁷

²⁸³ Friedrich Nietzsche, “Consideraciones Intempestivas II...”, *Op.cit.*, p. 701.

²⁸⁴ *Ibidem.*

²⁸⁵ *Ibid.* p.702

²⁸⁶ *Ibidem.*

²⁸⁷ “Así las cosas, en los últimos decenios se han cuestionado cada vez más los presupuestos fundamentales de la ciencia histórica, tal como se estableció en el siglo XIX. La idea de que en la investigación histórica no puede haber objetividad porque no existe ningún objeto de la historia ganó aceptación poco a poco. Con arreglo a esta idea, el historiador no escapa nunca de su mundo, y lo que él ve es configurado de antemano por las categorías del lenguaje en el que piensa. En última instancia, lo único que tiene consistencia es el texto con el que el historiador trabaja, pero no una realidad que vaya más allá del texto. Este texto no ha de ser, necesariamente, una fuente escrita, también una cultura constituye un ‘texto’. Y, [...] el texto no posee, para la nueva crítica histórica y literaria, un sentido único, pues no remite a una realidad unívoca, ni refleja, de forma igualmente unívoca, las intenciones de quienes lo redactaron.” Georg G. Iggers, *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales*, *Op. Cit.*, pp.19-20.

BIBLIOGRAFÍA

Abrams, Lynn, *Bismarck and the German Empire, 1871-1918*, Routledge, New York, 2006.

Bevir, Mark, *The logic of the history of ideas*, Cambridge University, UK, 1999.

Burckhardt, Jacob, *Reflexiones sobre la Historia Universal*, 2ª ed., trad., de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1961.

Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, 3ª ed., trad., de Esther Benítez, Alianza, Madrid, 2002.

Cano, Germán, *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*, Pre Textos, Valencia, 2000.

Croce, Benedetto, *Historia de Europa en el siglo XIX*, trad., de Atilo Pentimalli Melacrino, Ariel, Madrid, 2011.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, 2ª ed., trad., Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 1986.

....., *Nietzsche*, trad., de Isidro Herrera y Alejandro del Río, Arena, Madrid, 2006.

Droysen, Johan Droysen, *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*, versión castellana de Ernesto Garzón Valdés y Rafael Gutiérrez Girardot, Alfa, Barcelona, 1983.

Droz, Jacques, *Historia de Alemania. I. La formación de la unidad alemana, 1789-1871*, trad., de Miguel Llop Remedios, Vicens-Vives, Barcelona, 1973.

Ferraris, Maurizio, *La Hermenéutica*, trad., José Luis Bernal, Taurus, México, 2000.

Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad., de José Vázquez Pérez, Pre Textos, Madrid, 2010

Fueter Eduard, *Historia de la historiografía moderna*, trad., de Ana María Ripullone, Nova, Buenos Aies, 1953.

Gooch, George P., *Historia e historiadores en el siglo XIX*, versión española de Ernestina de Cahmpourcin y Ramón Inglesia, Fondo de Cultura Económica, México, 1942.

Grafton, Anthony, *Los orígenes trágicos de la erudición*, trad., de Daniel Zadunaisky, Fondo de Cultura Económica, México, 2015.

Habermas, Jürgen, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, pról., Manuel Jiménez Redondo, Tecnos, México, 1993.

Heródoto, *Historias*, 3ª ed., v.I., introducción, versión, notas y comentarios de Arturo Ramírez Trejo, UNAM, México, 2008.

Howard, Michael, *La guerra en la Historia Europea*, trad., de Mercedes Pizarro, Fondo de Cultura Económica, México, 1983. (Breviarios, 343)

Huizinga, Johan, *El concepto de la Historia y otros ensayos*, trad., de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

Iggers, Gerog G., *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales*, trad., de Clemens Bieg, Idea Books, Barcelona, 1998.

..... *La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno*, trad., de Iván Jaksié, Fondo de Cultura Económica, Chile, 2012.

..... *The german conception of the history: the national tradition of historical thought from Herder to the present*, Wesleyan University, Middletown, 1983.

Izquierdo Sánchez, Agustín, *El concepto de cultura en Nietzsche*, Tesis de Doctorado, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II, Madrid, 1992.

Jahnig, Dieter, *Historia del mundo: Historia del arte*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982

Janz, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea (1869-1879)*, 4. v., versión española de Jacobo Muñoz e Isidro Reguera, Alianza, Madrid, 1987.

Kant, Immanuel, *¿Qué es ser ilustrado?*, trad., y cronología de Dulce María Granja, UNAM, México, 2013.

Koselleck, Reinhart, *historia/Historia*, 2ª ed., trad., e introducción de Antonio Gómez Ramos, Trotta, Madrid, 2010.

L. Mosse, George, *La cultura europea del siglo XX*, trad., de José Manuel Álvarez Flores, Ariel, Barcelona, 1988.

Langloise y Seignobos, *Introducción a los estudios históricos*, La pléyade, Buenos Aires, 1975.

Lepeines, Wolf, *La seducción de la cultura en la historia de Alemania*, trad., de Jaime Blasco Castiñeyra, Akal, Madrid, 2008.

Lukacks, George, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo moderno desde Schelling hasta Hitler*, trad., de Wencesalo Rocés, Grijalbo, Barcelona, 1972.

Meinecke, Friedrich, *El historicismo y su génesis*, versión española de José Mingarro y San Martín y Tomás Muñoz Molina, Fondo de Cultura Económica, México, 1943

Mommsen, Wolfgang J., *La época del Imperialismo*, trad., de Genoveva y Antón Dieterich, Siglo XXI, México, 1985.

Nienmeyer, Christian, *Diccionario Nietzsche: conceptos, obras, influencias y lugares*, ed., española de German Cano, Siglo XXI, Madrid, 2012.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*, trad., ed., y notas de Germán Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

....., *The use and abuse of History*, 2nd edition, translated by Adrian Colins, introduction by Julius Kraft, The liberal arts press, New York, 1957.

....., *El libro del filósofo seguido de retórica y lenguaje*, Taurus, Madrid, 1974.

....., *Obras completas*, trad., e introducción de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, Tecnos, Madrid, 2001.

....., *El nacimiento de la tragedia, El caminante y su sombra, La ciencia jovial*, v.I. trad., de Germán Cano y Alfredo Brotons Muñoz, estudio introductorio de Germán Cano, Gredos, Barcelona, 2010.

....., *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869)*, pról., trad., y notas de Luis Fernando Moreno Claros, Valdemar, Madrid, 1997.

....., *Ensayos sobre los griegos*, trad., de Felipe González Vicen, pról., de Gustavo Varela Ezeiza, Godot, Buenos Aires, 2013. (Exhumaciones)

....., *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, trad., de Carlos Manzano, introducción de Giorgio Colli, Tusquets, México, 2010.

....., *Escritos sobre retórica*, ed., y trad., de Luis Enrique de Santiago Guervós, Trotta, Madrid, 2008.

....., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía*, 2ª ed., trad., de Luis Manuel Valdés, Tecnos, Madrid, 2015.

....., *Así habló Zaratustra*, introd., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2013.

O'Gorman, Edmundo, *Crisis y Porvenir de la Ciencia Histórica*, ed., facsimilar, presentación de Juan Ramón de la Fuente, UNAM, México, 2006.

Pastor, Marialba, coordinadora, *Testigos y testimonios: el problema de la verdad*, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2008.

Ramos-Oliveira, Antonio, *Historia social y política de Alemania*, 3ªed., corregida, aumentada y puesta al día, Fondo de Cultura Económica, México, 1973. (Breviarios, 71)

Ranke, Leopold von, *Pueblos y Estados en la historia moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

Ricoeur, Paul, *Freud una interpretación de la cultura*, trad., Armando Suárez, Siglo XXI, México, 2012.

Righi, Gaetano, *Historia de la filología clásica*, trad., de J.M. García de la Mora, apéndice de José Alsina, Labor, Barcelona, 1967. (Nueva Colección labor, 41)

Rohde, E., U. von Wilamowitz Mollendorff, R. Wagner, *Nietzsche y la polémica sobre El nacimiento de la tragedia*, ed., de Luis de Santiago Guervós, Ágora, Granada, 1994.

Sabina, Joaquín, “Vinagre y rosas”, Sony BMG, 2009, CD.

Savater, Fernando, *Nietzsche*, Aquesta Terra Comunicación, UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, México, [s.a.].

Schnädelbach, Herbert, *La filosofía en Alemania, 1831-1933*, trad., de Pepa Linares, Cátedra, Madrid, 1991.

Schopenhauer, Artur, *El mundo como voluntad y representación*, II.v., trad., introd., y notas de Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2016.

Toralba Roselló, Francesc, *Los maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche, Freud*, trad., Carla Ros Tusquets, Fragmenta, Barcelona, 2003.

Treue, Wilhelm, *Historia de Alemania de 1807 a 1890. Desde el fin del antiguo imperio Alemán hasta el apogeo del nuevo imperio*, trad., de Carlos Gerhard, UTEHA, México, 1964.

Vazquez García, Francisco, *Estudios de teoría y metodología del saber histórico. De la Escuela Histórica Alemana al grupo de los “Annales”*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 1989.

Wagner, Fritz, *La ciencia de la historia*, 2ªed., trad., de Juan Brom, UNAM, México, 1980.

Recursos electrónicos

Abraham, Tomas, *Tensiones filosóficas. El seminario de los jueves*, Sudamericana, Buenos Aires, 2011, consultado en:

https://books.google.com.mx/books?id=pE1gEfAdllIC&pg=PT233&lpg=PT233&dq=goethe+detesto+lo+que+no+hace&source=bl&ots=81DUTJFzIg&sig=O5mILdW8SNwTUaMZR3v_leG82Q0&hl=es419&sa=X&ved=0ahUKEwj52NbfjIHRAhUIZCYKHZ5HDoIQ6AEIITAC#v=onepage&q=goethe%20detesto%20lo%20que%20no%20hace&f=false, el 19/12/2016.

Casanova, Julián, “Historia, progreso y la invención de la modernidad”, en: blog de historia, Zaragoza, 2013, consultado en: <http://www.juliancasanova.es/historia-progreso-y-la-invencion-de-la-modernidad/>, el 10/03/2019.

Schaberg, William H., *The Nietzsche canon: a publication history and bibliography*, consultado en:

https://books.google.com.mx/books?id=a8jfJG_RiF8C&pg=PA16&lpg=PA16&dq=paedagogium+en+Basilea&source=bl&ots=jg1k90KR1r&sig=kMgzbrv_4W302a7immD0rGGQkxg&hl=es-419&sa=X&ved=0ahUKEwji4drKzvfRAhUI94MKHUITBIwQ6AEINjAF#v=onepage&q=paedagogium%20en%20Basilea&f=false, el 04/02/2017.

Wagner, Richard, *Sobre el Estado y la religión*, Leipzig, Leipzig, 1864, consultado en: <http://www.archivowagner.com/escritos-de-richard-wagner/177-w/wagner-richard-1813-1833/497-sobre-el-estado-y-la-religion#stash.MNADhiUA.dpuf>, el 03/02/2017.