

UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

Escuela de Posgrado



**EL ENFOQUE HISTÓRICO EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE.
ANTECEDENTES DE LA *GENEALOGÍA DE LA MORAL***

Tesis para optar el Grado Académico de Maestra en Filosofía
Con mención en Ética y Política

ERIKA GOYA GASHA

Presidente: Dr. Víctor Francisco Casallo Mesías

Asesora: Dra. Kathia Hanza Bacigalupo

Lectora 1: Dra. María Soledad Escalante Beltrán

Lector 2: Mg. César Inca Mendoza Loyola

Lima – Perú

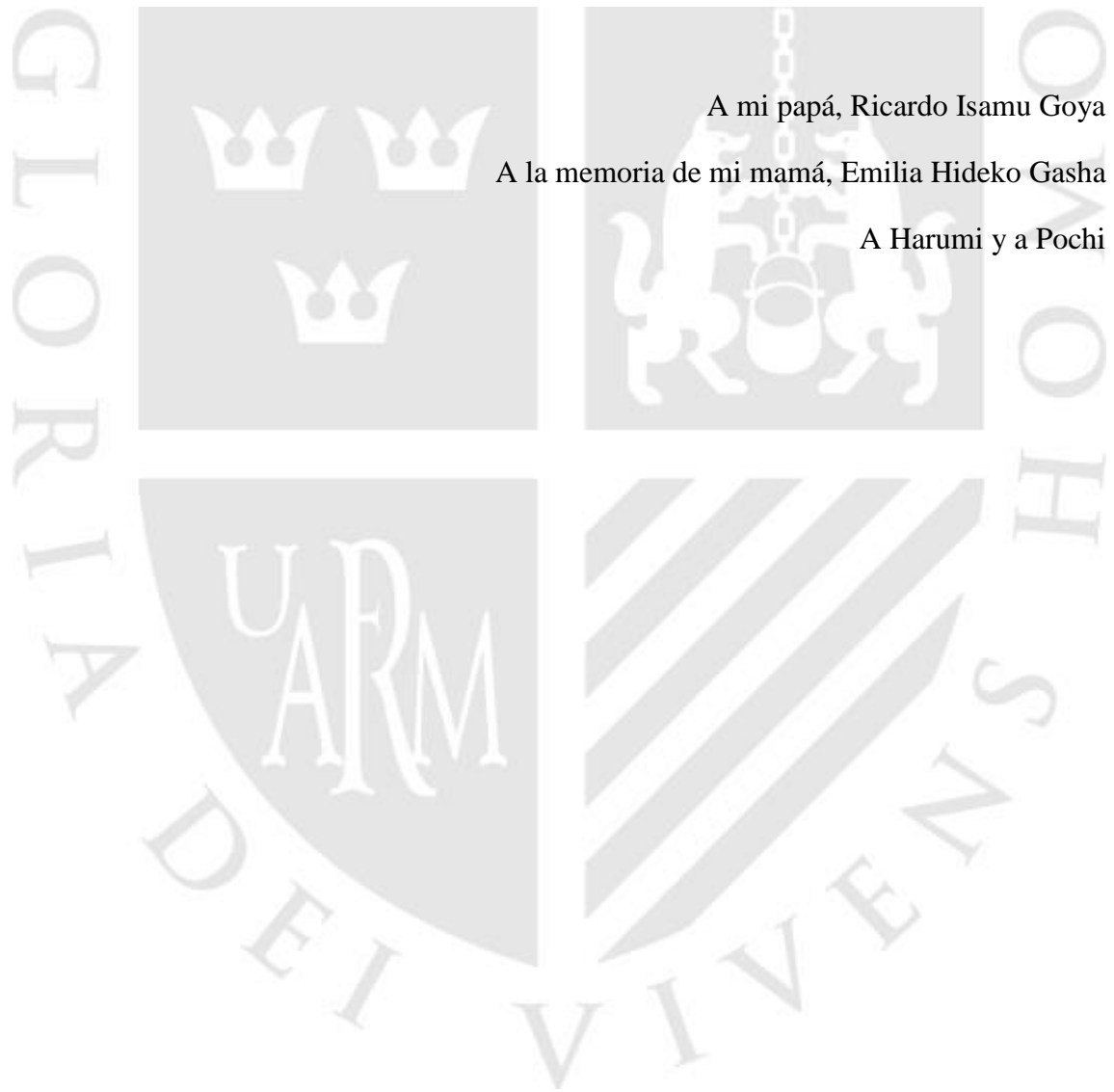
Abril de 2019

DEDICATORIA

A mi papá, Ricardo Isamu Goya

A la memoria de mi mamá, Emilia Hideko Gasha

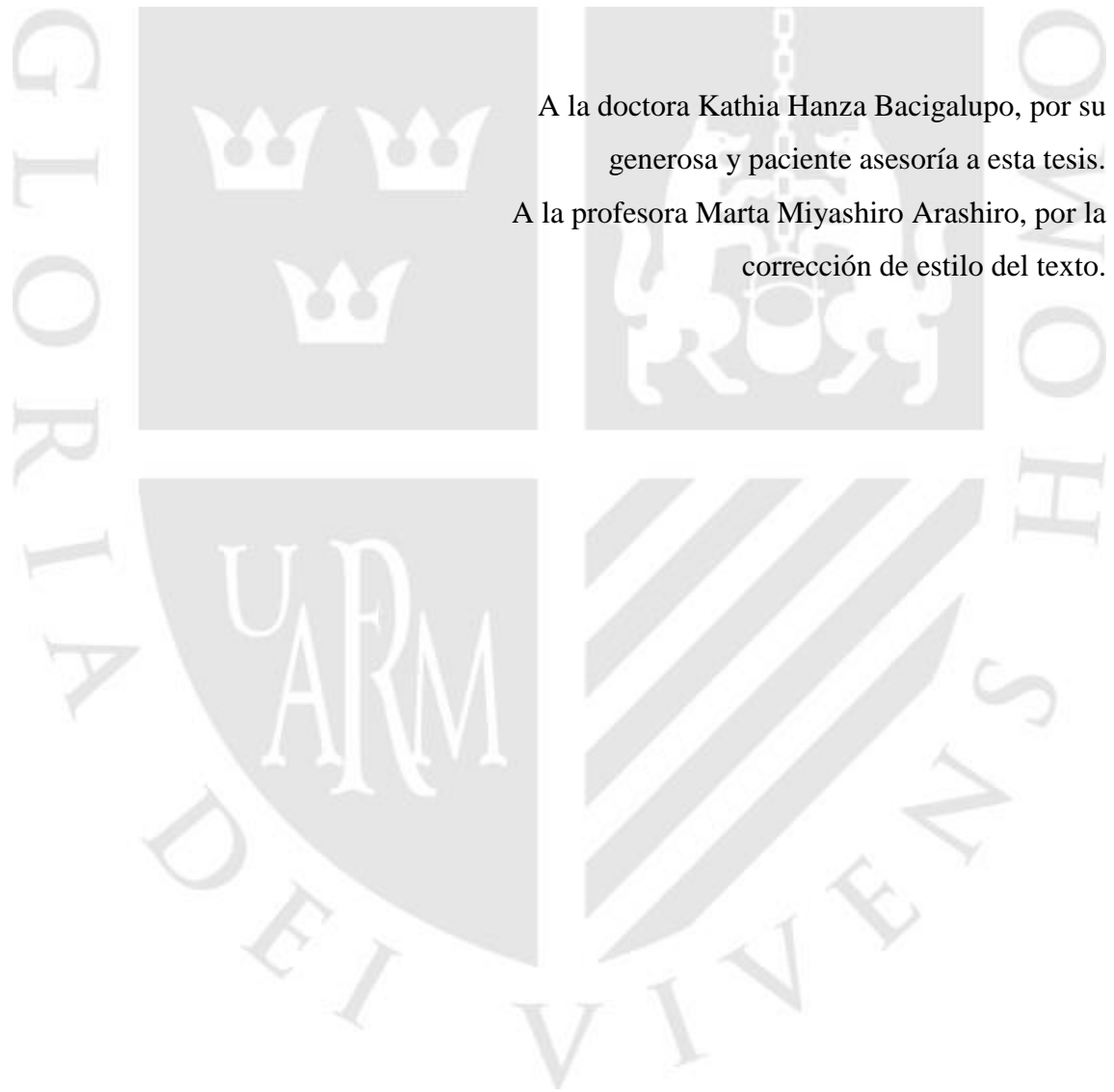
A Harumi y a Pochi



AGRADECIMIENTO

A la doctora Kathia Hanza Bacigalupo, por su generosa y paciente asesoría a esta tesis.

A la profesora Marta Miyashiro Arashiro, por la corrección de estilo del texto.



RESUMEN

Esta tesis rastrea los conceptos y recursos históricos de la obra temprana e intermedia de Friedrich Nietzsche, que habrían trascendido en la concepción de *La genealogía de la moral* (1887). En primer lugar, aborda la crítica que Nietzsche despliega en la segunda *Consideración intempestiva* contra el crecimiento desmedido e indiscriminado del deseo de conocimiento y, especialmente, contra la pretensión de hacer de la historia una ciencia. La tendencia a “historiar” todo lo acontecido, sin discriminar lo valioso, había traído como consecuencia que los hombres de su época sufrieran de una seria “enfermedad histórica”, que los convertía en “incapacitados para la vida” y, en consecuencia, impedidos de poseer el fundamento de una cultura. En segundo lugar, presenta los tres aspectos fundamentales en la configuración de la crisis intelectual que Nietzsche atravesó a mediados de 1870, la cual desencadenó la ruptura decisiva con Schopenhauer y Wagner: la influencia del historiador Jacob Burckhardt; el Renacimiento italiano como modelo de florecimiento cultural y cuna de los poetas-filólogos —modelo de los “espíritus libres” —; y las discrepancias de Nietzsche con la filología moderna. En tercer lugar, se enfoca en la filosofía histórica, el nuevo método filosófico que Nietzsche introduce en *Humano, demasiado humano* (1878), el cual reconoce el rol preponderante de la ciencia y de la historia en la búsqueda del conocimiento y en el desarrollo de una cultura superior. Veremos cómo Nietzsche se sirve del filosofar histórico para esbozar su historia de los sentimientos morales, es decir, para llevar a cabo el ejercicio genealógico preliminar de tratar a la moral como una manifestación cultural y una formación histórica del mundo humano.

Palabras clave: Friedrich Nietzsche, Jacob Burckhardt, filología y filosofía, filosofía histórica, historia de la moralidad, método genealógico.

ABSTRACT

This thesis traces the historical concepts and resources in Friedrich Nietzsche's early and intermediate work that would have transcended in the conception of *On the Genealogy of Morality* (1887). In the first place, it addresses Nietzsche's critique in the second *Untimely Meditation* against the excessive and indiscriminate growth of the desire for knowledge and, especially, against the pretension to make history a science. The tendency to "historicize" everything that happened, without discriminating what was valuable, had resulted in men of his time suffering from a serious "historical illness", which made them "incapacitated for life" and, consequently, unable to possess the foundation of a culture. Secondly, it presents the three fundamental aspects in the configuration of the intellectual crisis that Nietzsche underwent in the mid-1870s, which unleashed the decisive break with Schopenhauer and Wagner: the influence of historian Jacob Burckhardt; the Italian Renaissance as a model of cultural flowering and cradle of the poet-philologists —models of the "free spirits"—; and Nietzsche's discrepancies with modern philology. Thirdly, it focuses on historical philosophy, the new philosophical method that Nietzsche introduces in *Human, All Too Human* (1878), which recognizes the preponderant role of science and history in the quest for knowledge and in the development of a higher culture. In this book, Nietzsche uses historical philosophizing to outline his history of moral feelings, that is, to carry out the preliminary genealogical exercise of treating morality as a cultural manifestation and historical formation of the human world.

Keywords: Friedrich Nietzsche, Jacob Burckhardt, philology and philosophy, historical philosophy, history of morality, genealogical method.

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO I: LA SEGUNDA <i>CONSIDERACIÓN INTEMPESTIVA</i> Y LA CRÍTICA A LA CULTURA MODERNA.....	12
1.1 Las <i>Consideraciones intempestivas</i>	13
1.1.1 La segunda <i>Consideración intempestiva</i>	14
1.1.2 Sobre la trascendencia de la segunda <i>Intempestiva</i> en la obra de Nietzsche.....	17
1.2 El antagonismo entre lo histórico y lo ahistórico.....	19
1.2.1. Lo ahistórico.....	19
1.2.2 Lo suprahistórico.....	22
1.3 La utilidad y el perjuicio de la historia.....	23
1.4 La historia como ciencia.....	25
CAPÍTULO II: EN POS DE UNA CRISIS. LA INFLUENCIA DE BURCKHARDT, EL RENACIMIENTO ITALIANO Y LA CRÍTICA A LA FILOLOGÍA MODERNA.....	33
2.1 Jacob Burckhardt y el antimodernismo de Basilea.....	34
2.1.1 La crítica a la modernidad.....	35
2.1.2 Las discrepancias con la filosofía de la historia.....	37
2.1.3 El esquema de las tres potencias.....	39
2.1.4 El método histórico-cultural.....	41
2.2 El Renacimiento italiano/neolatino como punto de referencia histórico y modelo de florecimiento cultural.....	43
2.2.1 El Renacimiento italiano según Burckhardt.....	43
2.2.2 El rechazo de Wagner al Renacimiento italiano.....	45
2.2.3 El impacto del Renacimiento italiano en Nietzsche.....	47

2.2.4	Los poetas-filólogos del Renacimiento italiano: modelos de los “espíritus libres”	52
2.3	Nietzsche filólogo.....	54
2.3.1	La formación clásica en Alemania.....	54
2.3.2	La educación clásica de Nietzsche.....	56
2.4	El filólogo como problema.....	60
2.4.1	La crítica de Nietzsche a la filología moderna.....	61
2.4.2	El problema del filólogo como educador	64
CAPÍTULO III: FILOSOFÍA HISTÓRICA Y GENEALOGÍA <i>IN NUCE</i> EN <i>HUMANO, DEMASIADO HUMANO</i>		71
3.1	La publicación de <i>Humano demasiado humano</i>	72
3.2	El nuevo concepto de cultura.....	76
3.3	La nueva filosofía: la filosofía histórica.....	78
3.4	El cambio de actitud sobre la ciencia.....	81
3.4.1	El método cartesiano.....	82
3.4.2	Los métodos y el espíritu científico.....	83
3.4.3	La elección del método nietzscheano.....	85
3.5	Los “espíritus libres”: agentes de la cultura superior.....	86
3.6	Los preliminares de la genealogía: la historia de los sentimientos morales.....	91
3.6.1	La oposición egoísmo - no egoísmo.....	93
3.6.2	El origen real de los valores morales.....	95
Conclusiones.....		99
Referencias bibliográficas.....		105
Anexos.....		109
Anexo No.1: Lista de abreviaturas.....		110

INTRODUCCIÓN

Mi interés en el enfoque histórico en la filosofía de Nietzsche surgió con la lectura de los trabajos de Thomas Brobjer acerca de la relevancia del conocimiento y de los métodos históricos en el desarrollo intelectual de Nietzsche. Como veremos en el capítulo uno, las copiosas evidencias presentadas por Brobjer rebaten la difundida fama de Nietzsche como enemigo de la investigación y del conocimiento histórico¹ y, por el contrario, demuestran que Nietzsche estudió a los más renombrados historiadores antiguos y modernos. A ello se suma su destreza en el manejo de los métodos históricos, adquirida gracias a su esmerada formación en filología clásica.

A partir de la premisa de que el enfoque histórico tuvo un rol importante en el pensamiento nietzscheano, me propuse rastrear los conceptos y recursos históricos en la obra temprana e intermedia de Nietzsche que habrían trascendido en su obra de madurez, principalmente, en la formulación de su estrategia genealógica. Como lo propio de la genealogía es un “espíritu histórico” capaz de historiar lo que se presenta como incuestionable —los valores morales—, me interesó conocer las ideas y métodos que, desde el ámbito de la historia, le valieron a Nietzsche como referentes para la concepción de su método genealógico.

¹ La reputación de Nietzsche como enemigo de la historia se debe casi exclusivamente a las ideas expuestas en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1874), la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, donde Nietzsche embiste contra la pretensión de convertir a la historia en ciencia. Entre las opiniones adversas sobre la relación de Nietzsche con la historia, destacan las de George Iggers, quien sostiene que Nietzsche “negaba toda posibilidad tanto como la utilidad de la investigación histórica y de la historiografía académica” (Citado por Brobjer, 2007, p.156); la de Lionel Gossman, para quien Nietzsche “simplemente odiaba a la historia y a los historiadores que la escriben”, y la de Hayden White, quien asegura que “Nietzsche odiaba a la historia incluso más que a la religión” (Citado por Jensen, 2013, p. 106).

Para llevar a cabo este estudio he escogido las siguientes obras de Nietzsche: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1874), la intempestiva inconclusa “Nosotros los filólogos” —incluida en los *Fragmentos póstumos* (1875-1876)—, y *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (1878). El criterio de selección ha sido el significativo rol que cumple la dimensión histórica en cada una de ellas: la “enfermedad histórica”, la crisis de los estudios clásicos, y el filosofar histórico, respectivamente.

El primer capítulo de la tesis se focaliza en *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida* (1874), la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, obra en la que Nietzsche arremete contra el crecimiento desmedido e indiscriminado del deseo de conocimiento, especialmente evidente en la erudición histórica que caracterizaba a la cultura de su época. En este escrito Nietzsche agudiza su análisis de las formas en las que la regeneración cultural alemana es necesaria, así como bloqueada por la nociva pretensión de hacer de la historia una ciencia. La tendencia a “historiar” todo lo acontecido, sin discriminar lo valioso, había traído como consecuencia que los hombres de su época sufrieran de una seria “enfermedad histórica”, que los convertía en “incapacitados para la vida” y, en consecuencia, impedidos de poseer el fundamento de una cultura. Sin embargo, veremos que Nietzsche reconoce que no todas las formas de la historia son necesariamente dañinas y destructivas, porque conceptualiza tres tipos de historia que, adecuadamente utilizadas, responden a una determinada necesidad humana: la historia monumental, la historia anticuaria y la historia crítica.

El segundo capítulo aborda tres aspectos particularmente notables en la configuración de la crisis que Nietzsche atravesó a mediados de 1870, la cual desencadenó su ruptura decisiva con Schopenhauer y Wagner: la influencia del historiador Jacob Burckhardt; el Renacimiento italiano como modelo de florecimiento cultural, y las discrepancias de Nietzsche con la práctica de la filología moderna. Burckhardt ejerció una profunda influencia en el desarrollo intelectual de Nietzsche. Ambos fueron críticos de la modernidad, rechazaron la filosofía de la historia y le atribuyeron a la cultura un rol protagónico, pues dinamizaba a la historia al modo de una regeneración. Un buen ejemplo de ello es el Renacimiento italiano, en oposición al neo-romántico nacionalismo wagneriano. También en este capítulo se aborda otro factor significativo en la crisis intelectual de Nietzsche. Se trata de su creciente decepción y cuestionamiento del oficio de filólogo clásico. Desde su perspectiva, sus colegas

filólogos, que fungían de simples educadores asalariados al servicio del Estado, eran incapaces de transmitir a la juventud de su época los rasgos fuertes y vigorosos de la Antigüedad.

El tercer y último capítulo está dedicado a *Humano, demasiado humano* (1878), obra que inaugura el comúnmente llamado periodo intermedio de la filosofía de Nietzsche, que incluye también a *Aurora* (1881) y *La gaya ciencia* (1882). La publicación de *Humano, demasiado humano* representó el evento decisivo de la “gran separación” de Nietzsche de todo cuanto había reverenciado en su juventud. En esta obra, Nietzsche introduce a la filosofía histórica, su nuevo método filosófico, aliada de la ciencia y de la historia en la búsqueda del conocimiento y el desarrollo de la cultura. Veremos la evolución de su noción de cultura —de “unidad de estilo artístico” a “edificio de la cultura”—; su sorpresivo cambio de actitud respecto a la ciencia, a la que ahora Nietzsche reconoce como instrumento fundamental en la tarea de liberar al hombre moderno de las supersticiones e ideas metafísicas dominantes. Asimismo, explicaré por qué Nietzsche identifica a los “espíritus libres” como “modelos de la ciencia” y agentes del proyecto de cultura superior. Finalmente, discutiré el tema más conocido de esta obra: la historia de los sentimientos morales, en donde Nietzsche, con la guía del filosofar histórico, lleva a cabo el preliminar ejercicio genealógico de abordar a la moralidad como una manifestación cultural y una formación histórica del mundo humano.

CAPÍTULO I: LA SEGUNDA *CONSIDERACIÓN INTEMPESTIVA* Y LA CRÍTICA A LA CULTURA MODERNA

Este capítulo se focaliza en *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida* (1874), la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, donde Nietzsche arremete contra el crecimiento desmedido e indiscriminado del deseo de conocimiento, evidente en la erudición histórica que caracterizaba a la cultura de su época. La problemática central de la segunda *Intempestiva* es la siguiente: “¿Debe dominar la vida sobre el conocimiento o el conocimiento sobre la vida?” ¿Cuál de los dos poderes es superior y decisivo?” (UPHV, §10).

Aunque Nietzsche asume la naturaleza esencialmente histórica del hombre, y a que ello se debe, precisamente, su condición humana, también es consciente de que la obsesión por el conocimiento histórico había desbordado los límites para una existencia saludable. A lo largo de las diez secciones que componen esta obra, veremos que la crítica de Nietzsche es una severa “señal de alerta”, para que el conocimiento histórico se reoriente hacia lo que es realmente valioso: una cultura orientada hacia la vida.

La primera sección de este capítulo presenta al conjunto de escritos denominado *Consideraciones intempestivas* y describe el contexto en el que Nietzsche escribió y publicó la dedicada a la historia. Aquí también discutiré la polémica teoría de Thomas Brobjer acerca de la relevancia de *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida* en la obra de Nietzsche, así como el valor de los estudios y métodos históricos en el desarrollo de su filosofía. La segunda sección trata sobre el antagonismo entre la memoria y el olvido en la construcción de la historicidad humana, y los remedios sugeridos por Nietzsche: lo “ahistórico” y lo “suprahistórico”. La tercera está dedicada a las formas en que la historia —según Nietzsche— puede ser útil y también perjudicial para la vida, de acuerdo con el contexto en el que se ponen en práctica. La cuarta sección se focaliza en la principal crítica de Nietzsche a la cultura histórica de su tiempo: la pretensión de convertir a la historia en ciencia.

1.1 Las *Consideraciones intempestivas*

Las *Consideraciones intempestivas* son una serie de escritos que corresponden al denominado periodo de juventud² en la obra de Nietzsche, propiamente, a su etapa en Basilea. El plan original de Nietzsche —tal como lo revelan sus notas póstumas de 1873— comprendía la publicación de trece intempestivas. Llegó a publicar cuatro: *David Strauss, el confesor y el escritor* (1873); *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1874); *Schopenhauer como educador* (1874) y *Richard Wagner en Bayreuth* (1876)³.

En el prefacio de la edición de 1886 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche confiesa que las *Intempestivas* —como la mayoría de sus trabajos— vienen “detrás de él”, porque las tres primeras nacieron y fueron pensadas antes de finales de 1871, incluso antes de *El nacimiento de la tragedia*. Sobre la primera, señala que “su desahogo airado contra la germanería, la comodidad y el desastrado lenguaje de un envejecido David Strauss”, le dio aires a unos estados de ánimo que lo habían acompañado desde que era estudiante en medio de la cultura y del filisteísmo cultural alemanes. Con relación a la segunda, sostiene que las críticas contra la “enfermedad histórica” eran las palabras de alguien que lenta y trabajosamente había aprendido a curarse de ella y que no tenía intención alguna de renunciar en el futuro a la “historia”. En lo que se refiere a la tercera, Nietzsche confiesa que cuando manifestó su veneración hacia su “primer y único educador el gran Arthur Schopenhauer”, se encontraba en un escepticismo y disolución moral, y ya no creía “en nada”, tampoco en Schopenhauer. Fruto de ese desencanto nació “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” (1873). Finalmente, revela que su discurso triunfal y de honor a Richard Wagner, con ocasión de su victoria en Bayreuth en 1876 —un trabajo que ostentaba la más fuerte apariencia de “actualidad” —, fue en el

2 Tradicionalmente, se ha clasificado a la producción nietzscheana en tres periodos: el de juventud o “venerador”; la etapa crítica inaugurada por *Humano, demasiado humano*, y la época que se inicia con *Así habló Zaratustra* hasta sus esbozos finales, que revelan una doctrina propia (Jähnig, 1982, p.91). Según Jähnig, esta subdivisión es útil para la comparación y señalamiento de las diferencias de matiz en los escritos de Nietzsche, pero resulta insuficiente para el conocimiento de lo sustancial de su obra.

3 Nietzsche tenía pensado publicar una quinta intempestiva titulada “Nosotros los filólogos”, cuyas notas preparatorias se encuentran en los *Fragmentos póstumos*.

fondo un homenaje y un agradecimiento hacia un trozo de su pasado, pero, sobre todo, una despedida.

El proyecto predominante de Nietzsche, tanto en las *Consideraciones intempestivas* como en *El nacimiento de la tragedia*, es la regeneración de la cultura alemana y su potencial para convertirse en una cultura vital, afirmativa. En la primera y la segunda *Intempestivas*, Nietzsche define a la cultura como “unidad de estilo artístico de todas las manifestaciones de la vida de un pueblo” (DS, §1 y UPHV, §4). En medio del entusiasmo nacionalista por el triunfo en la guerra franco-prusiana (1871), para Nietzsche, sin embargo, la recompensa de la unión nacional alemana no era imperial sino cultural. Lo que importa acerca de la vida no tiene nada que ver con lo geopolítico sino con la cultura. Nietzsche rebate la difundida creencia entre sus contemporáneos de que la victoria en la guerra franco-prusiana (1870-1871) fue sobre todo el triunfo de la cultura alemana sobre la francesa. Nietzsche señala que es un error, porque los alemanes seguían dependiendo de los franceses —que sí tenían una cultura real y productiva, sea cual sea su valor—, a quienes hasta ahora los alemanes habían imitado en todo, la mayoría de las veces, además, sin habilidad (DS, §1). Lo que Nietzsche cuestiona es que el alemán acumulara en torno a sí formas, colores, productos y curiosidades de todos los tiempos y de todos los lugares, produciendo así una confusión de estilos, que no era, como el alemán creía, “una cultura auténtica”, sino una flemática insensibilidad para la cultura. Nietzsche culpa de esta situación a lo que él denomina “el filisteo de la formación”, que no promovía cultura, sino barbarie (DS, §1). Esta idea de cultura como unidad de estilo se opone a la erudición y al exceso de saber, particularmente el histórico, como veremos a continuación.

1.1.1 La segunda *Consideración intempestiva*

De las cuatro *Intempestivas*, la más conocida y estudiada es la segunda titulada *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, publicada en 1874. Es la única obra en la que Nietzsche aborda explícitamente el tema de la historia. Curiosamente, sus contemporáneos le prestaron muy poca atención —a diferencia del impacto que generó la *Intempestiva* dedicada a Strauss un año antes—, y solo fue reseñada una vez en la década de 1870 (Brobjer, 2004, p.302). Este escrito recién obtuvo reconocimiento en la década de 1920, cuando el tono solemne de la investigación histórica, iniciado en el siglo XIX, empezó a ser cuestionado. La segunda *Intempestiva* fue leída como un primer y anticipado ataque al historicismo (Jähnig, 1982, p. 95). Nietzsche aparece como un “forastero”,

afincado en Basilea, que detecta los síntomas de una crisis que se estaba gestando desde la década de 1850 y que no era percibida por los historiadores alemanes (Emden, 2006a, p.4).

La difundida idea de que la segunda *Intempestiva* es un escrito polémico contra el estudio de la historia en cuanto tal, se basa en dos prejuicios principales: el primero supone que, en la polémica de Nietzsche contra un *falso* interés por el pasado, él recomienda que se renuncie al conocimiento de la historia; el segundo es incluir a Nietzsche en el esquema vulgarizado según el cual el conocimiento del pasado representa el polo opuesto a la actividad ordenada al futuro (Jähnig, 1982, p.95). Respecto a la primera afirmación, en la segunda *Intempestiva* Nietzsche reconoce que el hombre es un ser histórico que necesita, según sus metas, fuerzas y necesidades, el conocimiento del pasado. Nietzsche no rechaza a la historicidad como tal, sino el hecho de que el aumento del conocimiento histórico se hubiese convertido en la meta en sí misma, y no su impacto a favor de la acción y de la vida. En cuanto al segundo prejuicio, este es refutado en el Prefacio de la segunda *Intempestiva*: “No sabría qué sentido tendría la filología en nuestra época si no fuera el de actuar intempestivamente dentro de ella [...] con el fin de actuar contra y por encima de nuestro tiempo a favor, eso espero, de un tiempo futuro”. Es decir, para llevar a cabo este ajuste de cuentas con la ciencia histórica de su época, Nietzsche se respalda en su rigurosa formación profesional como filólogo; solo como discípulo de la historia helénica fue que tomó conciencia de la obsesión contemporánea por la historia e, irónicamente, fue solo esta obsesión malsana la que le concedió a Nietzsche el acceso a ese pasado griego.

La segunda *Intempestiva* comprende un prefacio y diez secciones, divididos en dos grandes partes: la primera, compuesta por las tres primeras secciones, trata en general de la relación entre el conocimiento del pasado y el presente, entre la conciencia de la historia y su realización. En la primera, Nietzsche desarrolla la idea del antagonismo necesario entre el olvido animal y la memoria humana, propia de su ser histórico. En las secciones dos y tres Nietzsche presenta las tres formas precientíficas en las que —desde su perspectiva— la historia sirve a la vida: monumental, anticuaria y crítica. La segunda parte, que comprende las secciones 4 a 10, trata acerca de la forma moderna de historia: la historia científica de corte rankeano, a la cual enfoca su crítica (Jähnig, 1982, pp.96-97).

Nietzsche se sirve de una cita de Goethe para anunciarnos lo que será el tenor de esta obra sobre el valor y el perjuicio de la historia: “Por lo demás, me es odioso todo aquello que únicamente me instruye, pero sin acrecentar mi actividad o animarla de inmediato” (UPHV, Prefacio). El gesto de apertura de este ensayo, tal como se desarrolla en el párrafo que sigue a esta cita, es de valorar el conocimiento histórico en términos de su potencial para aumentar y "animar" la actividad:

[...] necesitamos la historia para la vida y para la acción [...] Solo en la medida en que la historia sirve a la vida queremos servirla nosotros, aunque exista una manera de practicarla y una apreciación de la misma por la que la vida se atrofia y degenera: un fenómeno cuyos curiosos síntomas hay que llevar ahora a la experiencia de nuestro tiempo de un modo tan necesario como doloroso [...]. (UPHV, Prefacio)

Nietzsche nos presenta una concepción del valor del conocimiento histórico que es absolutamente central para la forma en que él concibe ese conocimiento: lo que tiene valor para la vida aumenta su actividad, y es perjudicial lo que no lo hace (por lo tanto, es "odiado", en términos de Goethe). De acuerdo con Nietzsche, cualquier escritura de la historia que fuese solo una acumulación de datos pasivamente registrados carecía de valor porque, como lo señalará a lo largo del escrito, la excesiva afluencia de información histórica había dejado a la cultura contemporánea incapacitada para reaccionar y ser creativa (Ward, 2013, pp.68-69). Lo que Nietzsche promueve es la necesidad de un refrenamiento de la *hybris* historicista para poner la historia al servicio de la vida (Sánchez Meca, 2011, p.46).

Este desenfrenado sentido histórico⁴ que había corrompido la relación de la historia con la vida, era promovido —según Nietzsche— principalmente por dos corrientes con las que él discrepa: la historiografía teleológica de corte hegeliano⁵, pero,

4 La inflación del material histórico llevaba a una continua repetición y revisión de las grandes narrativas de la historia cultural. Los lectores eran confrontados con una enorme cantidad de información histórica más o menos interesante sobre las costumbres de civilizaciones pasadas, sobre su arte, sus opiniones filosóficas, sus ideas políticas y sus logros científicos. Además, estaba la cuestión de si estaban en capacidad de relacionar esa valiosa información con sus propias condiciones culturales (Emden, 2006a y 2010).

5 Cabe señalar que Nietzsche casi no menciona a Hegel en sus trabajos publicados, y que sus críticas se orientan mayormente a la subsecuente generación de historiadores teleológicos: David Strauss

especialmente, la historiografía científica. De la tendencia teleológica, Nietzsche rechaza su inclinación optimista de ver el pasado como un proceso racional en donde los eventos se siguen unos a otros en un orden predestinado dirigido hacia un fin providencial, cuyo punto culminante era la época presente (UPHV, §8; Jensen, 2013, p.97). En cuanto a la corriente científica, Nietzsche rebate tajantemente la pretensión de circunscribir a la historia con los parámetros de las ciencias puras. La confrontación con la historia científica será tratada ampliamente en la cuarta sección de este capítulo.

En *Ecce Homo*, publicado catorce años después de la segunda *Intempestiva* y un par de años después del Prefacio a *Humano, demasiado humano* de 1886, Nietzsche reconoce que el mérito de este ensayo fue denunciar como enfermedad aquello que su época enaltecía con gran entusiasmo: la pretensión de convertir a la historia en ciencia y la inflación del conocimiento histórico:

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

1.1.2 Sobre la trascendencia de la segunda *Intempestiva* en la obra de Nietzsche

Aunque es amplio el consenso entre los estudiosos de Nietzsche acerca de la relevancia de la segunda *Intempestiva* para entender el rol de lo histórico en la filosofía nietzscheana, también hay quienes discrepan acerca del valor atribuido al escrito sobre la historia. El historiador de las ideas Thomas Brobjer afirma que las ideas vertidas en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1874) no pueden ser tomadas como las ideas categóricas de Nietzsche acerca de los estudios y métodos históricos (2004 y 2007). Brobjer asegura que la difundida fama de “enemigo de la historia” con la que se ha etiquetado a Nietzsche es errónea y se debe, en gran medida, a la segunda *Intempestiva*.

—protagonista de la primera de las *Consideraciones intempestivas*— y a Eduard von Hartmann, a quien le dedica la novena sección de la segunda *Intempestiva* (Jensen, 2012, p.99).

A partir de una exhaustiva investigación de la correspondencia, de las lecturas y de las anotaciones bibliográficas de Nietzsche a lo largo de su vida productiva, Brobjer (2004) sostiene que existen poderosas razones para creer que Nietzsche consideró a la segunda *Intempestiva* como el menos valioso de sus libros. Incluso el mismo Nietzsche le habría dado escasa atención a esta obra luego de que la publicó, ya que rara vez se refiere a esta *Intempestiva*, ya sea en sus libros, cartas o cuadernos de notas (pp.302-303).

La principal intención de Brobjer al “desenmascarar” el supuesto rechazo de Nietzsche hacia el escrito sobre la historia es demostrar, de manera categórica, que Nietzsche no fue un pensador hostil con la historia, sino todo lo contrario. Por ejemplo, respecto a la crisis intelectual que Nietzsche atravesó entre 1875 y 1876, Brobjer afirma que la causa principal del significativo giro en el pensamiento de Nietzsche fue su lectura de obras de historia y su trabajo con métodos históricos mientras redactaba la inconclusa *intempestiva* “Nosotros los filólogos”. Brobjer (2004) asegura que Nietzsche leyó y estudió a todos los grandes historiadores: de los antiguos, leyó a Heródoto, Tácito, Polibio, Jenofonte, Tito Livio y fue especialmente aficionado a Tucídides (p.312); de los modernos, conoció y estudió los trabajos de Droysen, Burckhardt, Grote, Gibbon, Sybel, Von Ranke, entre otros (p.312). Brobjer (2007) ha estudiado con especial atención la relación de Nietzsche con cada uno de los principales representantes de la revolución historiográfica —Wolf, Niebuhr, Von Ranke y Mommsen⁶—, considerados los Galileos y los Newtons en el campo de la historia o, como el mismo Nietzsche los llamó colectivamente: “los nuevos Colón del espíritu alemán” (p.157).

A pesar de que su afirmación sobre la escasa importancia de la segunda *Intempestiva* en la filosofía nietzscheana ha sido severamente cuestionada por otros

6 Brobjer (2007) afirma que Nietzsche reconoció a Wolf como el fundador y uno de los grandes héroes de la filología clásica y crítica. Metodológicamente, Nietzsche se adscribe a la manera de trabajar de Wolf y divide el desarrollo de la filología clásica en la etapa pre y post-Wolf, en la cual “todo se hizo nuevo” (pp. 165-168). Está comprobado que Nietzsche leyó las obras de Niebuhr por las citas en la segunda *Intempestiva* y por las referencias en *Aurora*. En cuanto a Von Ranke, no se tiene certeza de qué obras del fundador de la historiografía científica leyó Nietzsche antes de escribir la segunda *Intempestiva*, pero Von Ranke, aunque no es mencionado explícitamente, es citado y criticado en el ensayo sobre la historia. Sobre Mommsen, Nietzsche había leído sus trabajos sobre filología e historia de la antigüedad publicados en la revista de filología *Rheinisches Museum* (pp.173-175).

estudiosos de la obra de Nietzsche⁷, se debe reconocer que los trabajos de Thomas Brobjer han impulsado un significativo debate acerca de la relevancia de las ideas de la segunda *Intempestiva* y, sobre todo, han descubierto valiosa información acerca de la estrecha relación de Nietzsche con los estudios históricos y con los más destacados historiadores de su época, particularmente, con los fundadores de la revolución historiográfica del siglo XIX. Las evidencias presentadas por Brobjer ratifican que la aproximación y la metodología histórica son fundamentales en la producción filosófica de Nietzsche. Asimismo, Brobjer se preocupa por detallar la excelente y rigurosa formación profesional de Nietzsche como filólogo, en otras palabras, como un historiador, lo que significa que los estudios y métodos históricos sirvieron a su comprensión de la cultura y la filosofía.

1.2 El antagonismo entre lo histórico y lo ahistórico

1.2.1. Lo ahistórico

Nietzsche reconoce que el ser humano es esencialmente histórico, porque las facultades de recordar, hablar y razonar se logran al precio de no poder olvidar ni permanecer en silencio como el animal (UPHV, §1). Sin embargo, también advierte que el exceso de conocimiento histórico podría modificar su condición humana, por lo que era necesario que los hombres modernos dispusieran de algún recurso contra la

7 Entre los autores que discrepan con Brobjer se encuentran Anthony Jensen, Vanessa Lemm y Joseph Ward. Jensen (2013) considera que Brobjer ha ido demasiado lejos al afirmar que Nietzsche abandonó la segunda *Consideración intempestiva* por completo y que las evidencias que sustentan su teoría son circunstanciales y se circunscriben tanto al *Nacimiento de la tragedia* como a las *Consideraciones intempestivas* (p.90, nota 38). Lemm (2010) comparte la visión de Brobjer acerca de la importancia que tienen los estudios y métodos históricos en la obra de Nietzsche, pero discrepa con su lectura de *Sobre la utilidad y perjuicios de la historia para la vida*. Mientras Brobjer afirma que este ensayo es solo una crítica severa y hostil de los estudios históricos, Lemm lo considera una muestra de una nueva concepción de la historia y de la historiografía que afirma la importancia de los estudios históricos (p.251, nota 4). Ward (2013) sugiere que este ensayo, a pesar de ser temprano, tiene implicaciones de largo alcance para toda la filosofía de Nietzsche. Más específicamente, considera que el pensamiento de la historia en términos de vida que ofrece esta pieza es indispensable para considerar el papel de lo histórico en la filosofía de Nietzsche. Asegura que su elaboración de tres formas de relacionarse con el pasado —lo monumental, anticuario y crítico—, pueden ser útiles a la vida y también peligrosos para la vida cuando se gobiernan sin control, sigue siendo importante para los escritos maduros de Nietzsche (p.67).

avasalladora afluencia de datos históricos, trátase de sus propios recuerdos o del conocimiento acumulado. “Es posible vivir casi sin recuerdos, e incluso vivir feliz, como muestra el ejemplo del animal, pero es completamente imposible vivir en general sin olvidar” (UPHV, §1). Nietzsche se está refiriendo a la capacidad de poder sentir de manera no-histórica, a la que describe como “el fundamento sobre el que puede crecer algo justo, sano y grande, algo verdaderamente humano” (UPHV, §1).

Nietzsche introduce la noción de lo ahistórico; lo toma como uno de los antídotos contra la avasalladora fiebre histórica de su época. Lo hace con la célebre parábola del rebaño, escena inaugural de la primera sección de la segunda *Intempestiva*. En ella presenta el contraste entre el rebaño que pasta sin poder entender el significado del hoy ni del ayer, y que no está ni aburrido ni melancólico, y el ser humano que, al observar secretamente esta escena, envidia a los animales porque él está encadenado al pasado y no puede aprender a olvidar. Aunque los seres humanos aspiran a vivir felices como los animales, este deseo les es esquivo; como seres esencialmente históricos, se hallan ligados a un mundo de la memoria.

Cuando Nietzsche confronta el sufrimiento del ser humano con la felicidad del olvido animal, lo hace para que aquel se cuestione sobre las razones de su sufrimiento. Para el ser humano, el encuentro con los animales es un recordatorio de una pérdida irrecoverable (Lemm, 2010, pp.214-215). Nietzsche sugiere que este recordatorio tiene como símbolo la palabra “fue”, a la que define como “esa máxima que aparece al hombre para recordarle, por medio de la lucha, el sufrimiento y el tedio, lo que es en el fondo su existencia: un *imperfectum* que nunca llega a realizarse de modo completo” (UPHV, §1). Para Nietzsche, el hombre es un animal que vive históricamente, que debe convivir con su memoria, y que puede sucumbir ante ella, si no es capaz de lidiar productivamente con su pasado (Frey, 2015, p.272): “Existe un grado de vigilia, de rumia, de sentido histórico, en el que se daña lo vivo para, finalmente, quedar destruido, tanto en un pueblo, en una cultura o en un hombre” (UPHV, §1).

Para evaluar el grado de conocimiento histórico que el ser humano o una cultura pueden absorber saludablemente, es decir, para definir los límites en los que el pasado ha de olvidarse para no convertirse en sepulturero del presente, como ocurría con sus contemporáneos, Nietzsche sostiene que es necesario conocer el grado de fuerza plástica de un hombre, de un pueblo o de una cultura (UPHV, §1). Para definir dicha fuerza se sirve de imágenes asociadas a la vida, pues es “esa fuerza para crecer por sí mismo, ese

poder de transformar y asimilar lo pasado y extraño, de sanar las heridas, de reemplazar lo perdido, de regenerar las formas destruidas” (UPHV, §1). Es la capacidad de poner el pasado al servicio de la vida, de modo que no se reduzca a un conocimiento interno, sino que pueda exteriorizarse de manera creativa (Frey, 2015, p.284)⁸.

Sin embargo, a pesar del “conflicto, sufrimiento y saciedad” generados por el “fue”, por la imposibilidad de olvidar, sería erróneo concluir que Nietzsche sugiere abstenerse totalmente de la historia y de la memoria. Por el contrario, Nietzsche remarca que es necesaria esta convivencia antagónica, la contraposición de lo ahistórico y lo histórico, para potenciar una vida humana saludable:

La jovialidad, la buena conciencia, la alegría en el actuar, la confianza en el futuro —todo ello depende, tanto en el individuo como en un pueblo, de que exista una frontera, un límite que separe aquello que es claro y capaz de ser abarcado desde una perspectiva de todo lo que es oscuro y no visiblemente iluminado; pero también depende de que se sepa justa y oportunamente tanto qué olvidar como qué recordar, del poderoso instinto para distinguir en qué momento es necesario sentir de modo histórico o no histórico. Esta es precisamente la tesis propuesta a la reflexión del lector: que lo ahistórico y lo histórico son en igual medida necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo o de una cultura. (UPHV, §1)

Cuando la memoria es puesta en contra del olvido genera un exceso de historia que socava el devenir de la vida. Pero cuando la memoria entra en relación con el olvido, establece una relación con el pasado que potencia la vida y la cultura humanas. Desde la perspectiva de la vida, el olvido está involucrado activamente en el devenir de la memoria y no es una fuerza que la inhiba, que la destruya, como sostenía la ciencia, para la que el olvido era la muerte del saber (UPHV, §10). Para Nietzsche, la memoria no se opone al olvido animal, sino que está relacionada con él en un antagonismo fructífero, gracias al cual la vida humana se convierte en fuerza plástica (Lemm, 2011, p.169). De este modo, Nietzsche propone una nueva forma de memoria que no es antitética del olvido (Lemm, 2010, p.223). En síntesis, el olvido es para Nietzsche una fuerza que estabiliza a la memoria en beneficio de la acción, como una fuerza que interrumpe a la memoria en

8 El diagnóstico de Nietzsche es que la “fiebre histórica” que avasallaba a su época, había debilitado la fuerza plástica de la vida, porque servirse del pasado había dejado de ser un alimento vigorizante (UPHV, §10). A mi entender, estamos ante un argumento circular.

beneficio del continuo devenir de la vida. Al contrario de una memoria dirigida exclusivamente hacia el pasado, el olvido interviene para descentrar, desorientar y reorientar al animal humano. Este desplazamiento permite la superación de una ilusión de estabilidad que tiende a convertirse en estática, rígida y dogmática (Lemm, 2010, p.222).

1.2.2 Lo suprahistórico

Otro de los antídotos contra la “fiebre histórica” es lo que Nietzsche describe como la perspectiva suprahistórica, una nueva dimensión de la relación entre lo histórico y lo no histórico. “Supra” porque aspira a discernir el papel del azar y la arbitrariedad en toda la historia, en todos los eventos y acciones; como resultado, el individuo se libera de la ilusión de que puede haber un cambio significativo o progreso en la historia (Ward, 2013, pp.79-80). Es un punto de vista más radical, equívocamente vinculado a un saber legítimo, que puede ser adoptado por cualquier ser cognoscente. Según Nietzsche, quien adoptase la perspectiva suprahistórica no podría sentir ya completamente ninguna tentación de seguir viviendo y cooperando en la marcha de la historia, ya que habría reconocido finalmente la única condición de cualquier suceso histórico: la ceguera e injusticia de los hombres que actúan, su arbitrariedad. Es más, incluso se habría curado por fin de la tentación de tomar a la historia de ahora en adelante demasiado en serio (UPHV, §1).

Si bien Nietzsche reconoce en la actitud suprahistórica —manifestación extrema de lo ahistórico— un remedio efectivo contra el avance de la fiebre histórica, esto no significa que él promueva la adopción indiscriminada de esta perspectiva. Nietzsche es consciente de que tal punto de vista conduce precisamente al tipo de inactividad que él desacredita desde el comienzo de la segunda *Intempestiva*, porque el espectador suprahistórico podría ya no sentir la tentación de seguir viviendo y cooperando en la marcha de la historia (UPHV, §1). De acuerdo con Lemm (2010), Nietzsche sospecha que detrás de la negación suprahistórica de la historicidad se esconde el anhelo metafísico de un ser eterno, de una vida similar a la de los animales, por encima y más allá de una vida que deviene, ilusión de la que el hombre difícilmente puede desprenderse (p.219). Nietzsche defiende a la historia de lo suprahistórico justamente porque este último ignora las formas en que la vida humana es histórica (UPHV, §1).

1.3 La utilidad y el perjuicio de la historia

Desde el inicio de la segunda *Intempestiva* encontramos evidencias que demuestran que Nietzsche no rechaza la historicidad como tal: en el prefacio, sirviéndose de la cita de Goethe, resalta el potencial de la historia en propiciar la actividad, mientras que en la primera sección, reconoce que el hombre es un ser esencialmente histórico y, por tanto, necesita acceder a cierto conocimiento del pasado. La intención de Nietzsche no es descartar a la historia, sino combatir la fiebre histórica, para lo cual era imprescindible situar a la historia en sus justos límites y orientarla al servicio de la vida. Para ello propone tres clases de historia “precientíficas”, es decir, no afectadas aún por la fiebre de convertir a la historia en ciencia; gracias a ellas, el individuo afronta lo pasado desde una determinada ubicación en el presente, desde una concreta situación práctica en el tiempo del ahora: la historia monumental, la historia anticuaria y la historia crítica, que, apropiadamente utilizadas, propician una relación saludable con la vida (UPHV, §2). Cada una de estas formas de historia responde a las necesidades de la vida real: la historia monumental a la necesidad de actuar y de progresar; la historia anticuaria a la necesidad de preservar y reverenciar; y la historia crítica a la necesidad de juzgar y condenar, respectivamente. Para Nietzsche, darse cuenta de las necesidades de la vida es lo que propicia el uso valioso de la historia al servicio de la vida. Además, estas tres formas de historia conviven y son complementarias en tanto que corrigen las insuficiencias que cada una de ellas por sí sola presenta. Así, la articulación adecuada de las tres formas de historia permite excluir todo exceso de una forma de historia sobre las demás, lo que traería resultados patológicos (Romero, 2001, pp.256-257).

Nietzsche advierte en qué reside la vicisitud de la utilidad al perjuicio en cada tipo de historia: cada uno de estos tres modos de hacer historia se justifica únicamente en un suelo y bajo un único clima, porque en cualquier otro crecerá como una mala hierba que es capaz de asolar todo a su paso (UPHV, §2). Como subraya Jähnig (1982), no puede existir aquí una situación “útil” permanente; cada una de esas tres clases de historia se pervierte cuando niega el carácter esencialmente histórico de la vida: cuando ignora la relatividad de la situación (y con ello la eventualidad, el fundamento temporal y al mismo tiempo la delimitación temporal de su condición “vivaz”) y se la tuerce en una norma, como por ejemplo, en el caso de la historia “monumental”, en el paso de lo “clásico”, siempre propio de un lugar y una época determinada, a una teoría del clasicismo (p.97).

La historia monumental es útil para el hombre del presente porque “extrae de ella la idea de que lo grande alguna vez existió, que, en cualquier caso, fue posible y, por lo tanto, también quizás sea posible de nuevo” (UPHV, §2). Sin embargo, se vuelve pernicioso para la vida cuando, en su afán de describir el pasado “como algo digno de ser imitado, como imitable y posible por segunda vez”, puede distorsionarlo, embellecerlo, hasta el punto de convertirlo en una ficción mítica. Cuando la forma monumental de historia domina sobre las otras dos, el pasado sufre, porque aquella promueve que grandes partes de este se olviden, se desprecien, lo que da lugar a un conjunto de hechos previamente adornados que son dignos de ser imitados. Una de las nocivas consecuencias de esta distorsión del pasado es que, a través de engañosas analogías, puede incitar a un activismo desenfrenado, a un voluntarismo desmedido que se traduce en acciones desmesuradas: atrae al poderoso a la temeridad y al entusiasta, al fanatismo (UPHV, §2).

La forma anticuaria está al servicio del “que conserva y venera, al que repleto de confianza y amor, lanza una mirada hacia atrás, al lugar de donde proviene, en donde se ha formado” (UPHV, §2). Este tipo de historia sirve a la vida “atando y vinculando estrechamente a la patria y sus costumbres tradicionales a las generaciones y pueblos más desfavorecidos, convirtiéndoles en sedentarios e impidiéndoles así vagar por tierras extrañas en su búsqueda de lo mejor” (UPHV, §2). Se vuelve nociva cuando su limitadísimo campo de visión la lleva a considerar todo a través del mismo lente, es decir, no existen para las cosas del pasado ni diferencias de valor ni proporciones que permitan juzgarlas comparativamente. Esto conlleva el peligro de que, en un momento dado, todo lo viejo y lo pasado de esta perspectiva visual se tome como igualmente digno de veneración y que se repudie y deseche todo lo que no tiene el carácter venerable de lo viejo. La historia anticuaria es capaz de conservar la vida, pero no de engendrarla, lo que trae como consecuencia que la vida se momifique (UPHV, §3).

La historia crítica es propia del hombre que necesita destruir y liberarse del pasado, llevándolo a juicio, instruyendo su caso de manera dolorosa, para finalmente, condenarlo (UPHV, §2). Su tarea es escudriñar las raíces de las antiguas creencias y tradiciones que se han construido alrededor de las afirmaciones históricas⁹ y

9 La forma crítica de historia es considerada como el precedente o el “primer paso” de Nietzsche hacia lo que sería su futuro esfuerzo genealógico para desacreditar los fundamentos de las presunciones de la cultura moderna sobre lo bueno y lo malo (Emden, 2010, p.163; Jensen, 2013, p.84).

desenmascararlas a la luz de un análisis escéptico (Jensen, 2013, p.84). En el caso de la historia crítica, esta se convierte en perjudicial para la vida misma si comete una agresión excesiva contra el pasado. En su afán de liberarse del sufrimiento ocasionado por una injusticia cometida en el pasado, el modo crítico de historia puede aniquilar sus raíces sin ningún tipo de piedad, sin tener presente que, en la medida en que somos el resultado de generaciones anteriores, también somos el resultado de sus aberraciones, pasiones y errores (UPHV, §3).

En síntesis, cada una de estas formas de historia descritas por Nietzsche recibe validez cognitiva por su ubicación, su inscripción, en una determinada perspectiva definida por elementos prácticos, por cuestiones de tipo práctico-vital. Fuera de tales perspectivas prácticas específicas son mala hierba, plantas degradadas y peligrosas (Romero, 2001, p.257). Tanto en la forma más vinculada con el presente (la “monumental”), como la más relacionada con el pasado (la “anticuaria”), y la referida más bien al porvenir (la “crítica”), la “utilidad para la vida” se pierde cuando se desvía el impulso histórico particular que guio al pensamiento en cada caso, es decir, cuando es utilizada por una perspectiva inadecuada, que no le corresponde. El “perjuicio” de la historia se diferencia de su “utilidad”, según eso, en que el conocimiento del pasado no es ya suficientemente histórico en las tres formas posibles de perversión (Jähnig, 1982, p.98).

1.4 La historia como ciencia

Nietzsche describe a su tiempo como un periodo sombrío, en el que se había perdido la claridad, la naturalidad y la pureza del vínculo entre la historia y la vida. Ahora se veneraba al conocimiento histórico como un fin en sí mismo¹⁰, y no como un medio para el florecimiento de la vida y la cultura. Nietzsche está convencido de que la causa principal de esta “enfermedad” que afectaba a su época era la exigencia de que la historia se convirtiera en ciencia (UPHV, §4). Desde su perspectiva, la intromisión de la ciencia —a la que describe como un “astro enemigo” — entre la vida y la historia, había provocado que el tiempo pasado avasalle a la vida del presente y que, en consecuencia, se deteriorara

10 Según Nietzsche, el lema que mejor describía a su tiempo era: *fiat veritas pereat vita* (que triunfe la verdad, aunque perezca la vida) (UPHV, §4).

la saludable relación que existía entre esta y la historia. Para Nietzsche, la única manera de salvar a la cultura era establecer límites para la ciencia: “Así pues, la ciencia necesita una dirección y vigilancia superiores: una doctrina de la salud de la vida ha de colocarse justo al lado de la ciencia” (UPHV, §10).

En la segunda *Intempestiva* Nietzsche identifica tres características de la ciencia que resultan especialmente nocivas para la cultura (Cohen, 2010, p.34):

- Primero: la ciencia es objetiva, no privilegia ningún tipo de visión o perspectiva en particular, y en su recopilación de información trata de tomar la visión más amplia posible. Sin embargo, la adopción de una perspectiva definida es un requisito para observar. Cuando la objetividad y la imparcialidad de la ciencia descartan una perspectiva, hacen que el enfoque (o la unidad de estilo como requisito para la cultura) sea imposible.
- Segundo: el corolario de la falta de enfoque es que la ciencia sea indiscriminada —parece saber todo, sobre todo. La ciencia ilimitada produce entonces una interminable acumulación de hechos al azar, a los que Nietzsche se refiere como “las indigestas piedras del conocimiento” (UPHV, §4). Los hombres modernos son como “enciclopedias ambulantes”, llenos hasta el exceso de tiempos antiguos, costumbres, artes, filosofías, religiones y conocimientos (UPHV, §4). La empresa de conocer todo sobre todo no sería completada nunca, menos aún organizada. Consecuentemente, se amenaza la unidad de estilo que constituye a la cultura.
- Tercero: la ciencia es una destructora de ilusiones por excelencia. Nietzsche afirma que cuando el sentido histórico gobierna sin límite alguno, desarraiga el porvenir, pues destruye las ilusiones y la atmósfera en la que las cosas existentes pueden vivir¹¹. Esto debido a que toda verificación histórica saca continuamente a la luz tanta falsedad, grosería, inhumanidad, tanta violencia y carencia de sentido

11 Esta atmósfera que las cosas requieren es creada por los sentimientos que la gente tiene hacia ellas, y por su creencia en el valor de los mismos. La ciencia no reconoce el valor conferido de esta manera ni aprueba la parcialidad resultante. Puede incluso considerar que esa creencia y esos sentimientos son ilusorios. Pero una cultura saludable los necesita porque “solo en el amor, solo envuelto en la ilusión del amor y en razón de una creencia incondicional en lo perfecto y lo justo, logra crear el hombre” (UPHV, §7).

que, necesariamente, se disipa ese clima de ilusión lleno de piedad por el pasado que es indispensable para vivir y querer vivir (UPHV, §7).

En suma, Nietzsche denuncia a la historia como ciencia por subyugar a los hombres con una profusión de datos e informaciones, de saberes deshilvanados de toda textura significativa; por corromper la formación¹², dando lugar al “rasgo más característico del hombre moderno” y señal inequívoca de barbarie: “el singular contraste entre un interior al que no corresponde ningún exterior, y un exterior al que no corresponde ningún interior” (UPHV, §4). Como resultado, el hombre moderno exhibe una subjetividad caótica incapaz de estructurar la pluralidad que lo invadía, deviniendo por ello en “una personalidad débil” (Romero, 2001, p.252). Para Nietzsche, un pueblo que se denominara “culto” debía ser una unidad viviente y no disociarse miserablemente entre un interior y un exterior, un contenido y una forma, sino todo lo contrario: debía alentar y aspirar a esa unidad suprema y destruir esa moderna cultería y filisteísmo en aras de una formación verdadera (UPHV, §4).

Esta declaración adversa de Nietzsche sobre la relación entre ciencia e historia es la que explica —en buena parte— el calificativo de “intempestivo” que le atribuyó a este escrito, ya que fue una afrenta a la tendencia historiográfica predominante en su época: la historia científica, patrocinada por la llamada escuela histórica de Berlín, cuyo máximo representante fue Leopold von Ranke¹³, considerado el padre de esta corriente. Antes del surgimiento de la historia científica, lo que se consideraba con el nombre de

12 De acuerdo con Nietzsche, lo que se aprendía no resultaba en ninguna acción hacia el exterior, por falta de decisión; lo que se enseñaba, no se transformaba en vida, cuando únicamente de la vida podía crecer y brotar la cultura (UPHV, §5; UPHV, §10).

13 Leopold von Ranke (1795-1886) nació en Wiehe, entonces reino de Prusia, hoy Thuringia (Alemania). Von Ranke, como Nietzsche, hizo sus primeros estudios en el Instituto de Schulpforta; siguió su carrera universitaria en la Universidad de Leipzig, donde se especializó en teología y filología clásica. Posteriormente, asumió la cátedra de historia en la Universidad de Berlín (1834), donde tuvo como alumno a otro célebre historiador: Jacob Burckhardt. Von Ranke es considerado el padre de la historia científica, porque promovió el uso de métodos que buscaban asegurar la objetividad del conocimiento histórico, esto es, exponer la realidad del pasado tal como fue, sin emitir juicios de valor sobre ella. Su producción historiográfica es extensa; entre sus principales obras están: *Historia de los pueblos romanos y germánicos* (1824), *Historia de los papas* (1834-1836), *Historia alemana del tiempo de la Reforma* (1839-1843).

historiografía era frecuentemente un ensamblaje de hechos acerca de cómo las cosas solían ser para el beneficio de adhesiones perentorias a tesis políticas y religiosas. Los hechos eran reunidos indiscriminadamente y provenían de varias fuentes: las leyendas fueron transmitidas y embellecidas a través de generaciones; el folclore y la superstición fueron aceptados como testigos creíbles (Jensen, 2013, p.120). Además, los historiadores no solían investigar en los archivos, sino que copiaban lo contenido en libros antiguos. Von Ranke y sus colegas de Berlín se propusieron desterrar estas prácticas en la historiografía y exigieron que la historia emulara los modelos de las ciencias naturales, en tanto que sus interpretaciones debían estar justificadas por evidencia objetiva e imparcial, obtenida con la aplicación de un método que excluyera todo elemento subjetivo (Jensen, 2013, p.120).

De acuerdo con la historia científica, la introducción del método permitiría lograr la “objetivización” de la historia y, con ello, se aseguraba la imparcialidad del historiador. Se asumía que mediante el trabajo en archivos —que implicaba una selección cuidadosa de fuentes de primera mano— y ciñéndose solo a los datos conseguidos, sería posible que el historiador relatara “lo que realmente sucedió”, sin contaminar la historia con sus puntos de vista o aspectos subjetivos (Vázquez, 1978, p.129). De esta manera era posible descubrir verdades históricas universales, que serían indudables para todos.

Sin embargo, pese a los significativos avances metodológicos introducidos por la historiografía científica¹⁴, su propuesta de “separar” al historiador del pasado, corría el peligro de convertir a la historia en algo muerto, algo a lo que el historiador no podría inyectarle vida y pasión (Vázquez, 1978, p.129). Este es, precisamente, el punto de discordancia entre Nietzsche y los postulados de Ranke; mientras Ranke sostiene que si el historiador se libera de “las pasiones del momento” y se olvida de su propia personalidad puede obtener una verdad histórica libre de elementos subjetivos¹⁵ (Navarro,

14 La revolución historiográfica trajo consigo un nuevo método para el estudio de la historia que comprendía la crítica de fuentes (esto es, determinar la autenticidad y credibilidad de las fuentes); la crítica textual (establecer la consistencia y credibilidad internas y externas de las fuentes), la interpretación histórica y la exposición objetiva. Observa Brobjer (2007) que antes de Wolf y Niebuhr, antes de que ocurriese esta revolución en la historiografía, las fuentes históricas y los autores se leían casi como si fuesen la Biblia, en el sentido de un dogma (57).

15 Von Ranke nunca usó la palabra “objetividad”, sino que la utilizaron sus discípulos para referirse a su método y obra. El término usado por Von Ranke fue “no-subjetivo”.

1999, p.96), Nietzsche subraya que la pretensión de que el historiador contemple “un acontecimiento en todos sus motivos y consecuencias con una pureza tal que no ha de ejercer ningún efecto sobre su subjetividad”, era completamente ilusoria (UPHV, §5). Asegura que el juicio histórico —como todo juicio— nunca podía librarse de la perspectiva personal de juez, constituida por los impulsos psicológicos, motivaciones, sentimientos e intenciones¹⁶. Para Nietzsche era un hecho curioso que los factores que imposibilitaban que el historiador escribiera con objetividad, fueran, precisamente, aquellos que había traído consigo el proceso de la historia. Porque nosotros escribimos, en un sentido, desde lo que somos, y lo que somos es una consecuencia acumulada y dinámica de lo que hemos sido (Jensen, 2013, pp.123-124).

Con su crítica a la historiografía científica, lo que Nietzsche quiere demostrar es que en la historia no pueden aplicarse generalizaciones y establecerse leyes, como sí ocurre con otras ciencias. Esta crítica estaría orientada especialmente hacia una afirmación también atribuida a Von Ranke, que Nietzsche califica como equivocada: que todos los impulsos y las acciones humanas están sujetos al silencioso y a menudo imperceptible, aunque poderoso e inexorable, curso de las cosas (UPHV, §6). De acuerdo con Nietzsche, si este tipo de generalizaciones se aplicaran como leyes de la historia, el trabajo del historiador desaparecería, pues su ámbito de conocimiento sería algo que cualquiera con limitada experiencia podría percibir (UPHV, §6).

De igual forma, Nietzsche rebate la difundida idea de que —también en nombre de la objetividad— aquel a quien no le interesa en absoluto un momento del pasado es el más adecuado para describirlo. Nietzsche piensa que esta actitud resulta inaudita e insiste en que “allí donde justamente lo más elevado y poco frecuente tiene que describirse, es donde tiene lugar justo el más ostentoso e intencionado desinterés, el flojo artificio de esta buscada motivación objetiva” (UPHV, §6). De ese modo —enfatisa Nietzsche— se comportan frecuentemente los filólogos con los griegos: estos no les interesan en lo más mínimo, o, lo que es lo mismo, a esto se le llama “objetividad” (UPHV, §6). Como se verá en el capítulo dos, Nietzsche profundizará su mordaz crítica hacia la actitud de sus colegas filólogos en la intempestiva inconclusa “Nosotros los filólogos”.

16 Nietzsche reafirma esta idea en *La gaya ciencia*: “Tu juicio ‘así está bien’ tiene antecedentes en tus impulsos, inclinaciones, antipatías, experiencias y no-experiencias...” (GC, §335).

A pesar de sus discrepancias con la historia científica, es un error concluir que Nietzsche propone el descarte radical de la objetividad; su finalidad es corregir la errada concepción de objetividad que los historiadores de su época habían adoptado. A Nietzsche le concierne que se reivindicque el ideal de objetividad en un grado supremo, esto es, arriesgarse a proponer lo que es digno de conocimiento y de conservación del pasado, algo que solo pueden conseguir las personalidades más fuertes¹⁷, capaces de soportar la historia:

Solo desde la fuerza más poderosa del presente tenéis el derecho de interpretar el pasado, solo a través del máximo esfuerzo de vuestras propiedades más nobles adivinaréis lo que es digno de saberse del pasado, lo que es digno de ser conservado y lo que es grande [cursivas originales]. ¡Lo semejante se descubre por medio de lo semejante! De lo contrario, no haréis otra cosa que descender el pasado a vuestro nivel. No creáis a ninguna historiografía que no brote [de] la cabeza de los espíritus poco frecuentes. (UPHV, §6)

Esta capacidad de reconocer y preservar lo que es valioso del pasado es, precisamente, la medida superior de objetividad que Nietzsche propugna. El auténtico historiador debe poseer la fuerza de volver a formular lo ya conocido como algo nunca visto, y anunciar lo general de una manera tan sencilla y profunda que haga pasar lo profundo como simple y lo simple como profundo (UPHV, §6). Según Nietzsche, a los historiadores de su época les falta aquella fuerza; son hombres cándidos que denominan “objetividad” al hecho de medir las opiniones y acciones del pasado a partir de las opiniones comunes del momento presente; su trabajo es adaptar el pasado a la trivialidad del tiempo presente (UPHV, §5). La escritura de la historia es una tarea reservada solo a los hombres experimentados y reflexivos porque, según Nietzsche, “quien carezca de una experiencia superior y más vasta que los demás, no podrá saber interpretar el pasado, pues éste es siempre un oráculo: solo como arquitectos del futuro y como conocedores del presente podréis comprenderlo” (UPHV, §6).

Para Nietzsche, el historiador debía ser una especie de “maestro”, quien desde su propio saludable conglomerado de instintos podía percibir lo que es valioso conocer y preservar del pasado (Jensen, 2013, p.89). Para ello, era necesario contar con “una gran

17 Como apunta Jähnig (1982), en la segunda *Consideración intempestiva*, “fuerza de la personalidad” significa la capacidad de conocer objetivamente (p.105).

potencia artística, un creativo elevarse por encima de las cosas, un abismarse amoroso en los datos empíricos, una poética elaboración de tipos dados —para esto sí se requiere “objetividad”, si entendemos ésta como una propiedad positiva—” (UPHV, §6). Como enfatiza Lemm (2011), a fin de contrarrestar a la objetividad histórica, Nietzsche convoca a una “verdadera objetividad”, en la que esta última es la expresión de una fuerza artística y creativa (p.174). La demanda de Nietzsche es que la historia debe transformarse en una obra de arte, que se guíe por un impulso creativo y constructivo inmanente (UPHV, §7).

Lo que Nietzsche busca con su crítica a la noción de objetividad histórica es que la historia no reconozca su sentido en los pensamientos generales, sino que su valor resida en parafrasear con ingenio un tema conocido, incluso habitual; una melodía cotidiana, que sea elevada y exaltada como símbolo universal, y así deje entrever en el tema original todo un mundo de profundo sentido, poder y belleza (UPHV, §6). Nietzsche busca rescatar el sentimiento de extrañeza, de admiración ante lo extraño e incomprensible, el cual estaba desapareciendo debido a la paralizante formación histórica de su época.

A modo de conclusión

Lo más resaltante de la segunda *Intempestiva* es que Nietzsche sitúa el problema de la historia en el plano de la vida, o sea en el de la cultura, no exactamente en el plano de la epistemología histórica. Nietzsche comprende la naturaleza esencialmente histórica del hombre, y a que ella se debe, precisamente, su condición humana, pero condena que la obsesión por el conocimiento histórico haya incapacitado a sus contemporáneos para la vida y, en consecuencia, para construir una cultura. En síntesis, Nietzsche no incita a rechazar a la historicidad como tal, sino que defiende la necesidad de adquirir una conciencia plena de la compleja relación que nos une al pasado en varios aspectos porque, al hacerlo, tendremos la posibilidad de sacar conclusiones sobre nuestro presente.

Un año después de la publicación de la segunda *Intempestiva*, Nietzsche atravesó una severa crisis intelectual que desencadenó su dramática ruptura con Schopenhauer y Wagner, así como el rechazo de las ideas que defendió en sus escritos tempranos, incluidas las *Intempestivas*. El siguiente capítulo aborda los preliminares de esta crisis. Se verá que la dimensión histórica cumplió un rol preponderante por la influencia del

historiador suizo Jacob Burckhardt, quien fue, probablemente, la figura más importante en el desarrollo de las ideas históricas de Nietzsche.



CAPÍTULO II: EN POS DE UNA CRISIS. LA INFLUENCIA DE BURCKHARDT, EL RENACIMIENTO ITALIANO Y LA CRÍTICA A LA FILOLOGÍA MODERNA

Esta sección está dedicada a tres elementos decisivos en la evolución del pensamiento histórico de Nietzsche en la década de 1870, que configuraron varias ideas presentes en *Humano, demasiado humano*: la influencia de la historiografía de Jacob Burckhardt; el Renacimiento italiano como modelo de florecimiento cultural, y las discrepancias de Nietzsche con la filología moderna y su propuesta del educador del futuro.

Es reconocida la influencia que el historiador suizo Jacob Burckhardt ejerció en el desarrollo intelectual de Nietzsche, no solo durante su estancia de una década en Basilea (1869-1879), sino a lo largo de toda su vida productiva. Entre los temas que lo relacionan con Nietzsche, destacan sus críticas a la modernidad, actitud propia de la conservadora elite intelectual de Basilea; su rechazo a la filosofía de la historia y a la aproximación cronológica a la historia; su novedoso enfoque sobre las tres potencias o fuerzas —Estado, religión y cultura—, cuyas interacciones han determinado el curso de la historia; y el rol protagónico que le concede a la potencia de la cultura como elemento dinamizante en el acontecer de los hechos históricos. El interés de Burckhardt en la potencia de la cultura determinó la aproximación histórico-cultural que caracterizó a su historiografía y que sirvió de modelo a Nietzsche —junto con la filología— como método para leer los fenómenos, los acontecimientos y las formaciones culturales correctamente.

El impacto que el Renacimiento italiano tuvo en el pensamiento de Nietzsche se debe también a la influencia de Burckhardt. *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860), de Burckhardt, fue un libro que Nietzsche admiró y al que se refirió por muchos años. Como señala Campioni (2004), en su búsqueda de la complejidad y pluralidad que caracterizan a la cultura superior, Nietzsche descubrió el Renacimiento latino y la edad clásica en directa oposición al Re-nacimiento alemán, marcado por el neo-romántico nacionalismo de Richard Wagner (p.15). Gracias a la lectura de Burckhardt, Nietzsche

descubre al hombre individual y al poeta-filólogo italiano, inspiración directa para su concepción de los “espíritus libres” y artífices de la renovación cultural.

También es importante detenernos en la formación filológica de Nietzsche, primero, porque esta fue la única profesión que Nietzsche ejerció formalmente durante toda su vida; segundo, porque su formación filológica tuvo un papel fundamental en la configuración y el desarrollo de su pensamiento maduro, en el que asume algunas categorías, análisis y prácticas críticas de la filología para aplicarlas al conjunto histórico-social de la época moderna y entender las razones de su debilidad y decadencia (Sánchez Meca, 2013, p.40). En el prólogo de *Aurora* (1881), Nietzsche admite que la filología le era más necesaria, más atractiva y más fascinante que nunca, como herramienta para reflexionar críticamente sobre la cultura y sus modos de transmisión. La estrategia filológica de la lectura lenta y crítica será, precisamente, el eje de su futuro método genealógico.

2.1 Jacob Burckhardt y el antimodernismo de Basilea

En enero de 1869, Nietzsche fue nombrado profesor de lengua y literatura griega en la Universidad de Basilea (Suiza). Si bien para el mundo académico del siglo XIX Basilea era una institución provincial e insignificante, su incorporación a esta universidad le proveyó a Nietzsche de una atmósfera intelectual única —lejos de las disputas europeas entre modernidad y nacionalismo— que lo puso en contacto con nuevas tendencias intelectuales (Emden, 2010, p.81). Allí conoció a Johann Bachofen y a Jacob Burckhardt¹⁸, quienes ya eran prominentes figuras en el campo de la historia cultural. Ambos —en especial Burckhardt— produjeron un profundo impacto en Nietzsche. Vale la pena prestar especial atención al historiador suizo. Para muchos, Burckhardt inspiró a Nietzsche a romper con el ideal wagneriano, aunque es incierta la naturaleza del vínculo

18 Burckhardt (Basilea, Suiza, 1818- 1897), al igual que Nietzsche, estaba destinado a convertirse en un pastor protestante o en un teólogo, pero abandonó prontamente los estudios de teología para dedicarse por completo a la historia. Estudió en Basilea y luego en Berlín, donde asistió a los cursos de Leopold von Ranke. Tras una breve estadía en París, fue nombrado profesor en la Universidad de Basilea, en la que fue colega de Nietzsche. Burckhardt se especializó en historia del arte y de la civilización. Sus principales obras fueron *Del paganismo al cristianismo* (1853); *El cicerone* (1855), *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860), *Historia de la cultura griega* (1898-1902), *Reflexiones sobre la historia universal* (1905).

entre el añoso profesor de historia y el joven profesor de filología clásica durante los diez años (1869-1879) que Nietzsche fue docente en Basilea. Sea cual sea tal vínculo, todos coinciden en la admiración que Nietzsche profesó a su colega suizo y en que conoció y recurrió fructíferamente a la historiografía de Burckhardt.

2.1.1 La crítica a la modernidad

Jacob Burckhardt, el autoproclamado diletante y foráneo de Basilea, fue un escéptico que observó críticamente no solo la historiografía contemporánea, sino el mundo moderno en general. Desde Basilea —conocida como la “hosca esquina de Europa” —, el proceso de modernización lucía decididamente menos glamoroso y mucho más destructivo¹⁹. Burckhardt no compartía el optimismo de sus colegas en Berlín, cuyos voluminosos trabajos celebraban la ascensión de Alemania hacia la grandeza política, económica y militar (Hinde, 2000, p.4). Tanto su pensamiento político, como su crítica a la modernidad y, básicamente, su distinguida forma de historia cultural se derivan, en gran parte, de su experiencia como ciudadano de Suiza y de la ciudad-república de Basilea (Hinde, 2000, p.6).

Para Burckhardt, la experiencia más significativa y formativa de la Edad Moderna fue la Revolución francesa de 1789. Francia tenía un significado especial para Burckhardt y otros intelectuales que lidiaban con los problemas de la modernidad. Burckhardt interpretó la Revolución como la culminación de desarrollos específicos que se originaron en el siglo XVIII²⁰ (RHU, p.58) y que dictaron la forma de la modernidad. Desde su perspectiva, la Revolución en Francia marcó un quiebre de proporciones históricas con las tradiciones y la cultura de la vieja Europa, porque trastocó el orden

19 La elite intelectual de Basilea mantenía un programa cultural que ya se había perdido en Berlín luego de la muerte de Humboldt. Como resultado, el currículo tanto de la universidad como del *Pädagogium* —la escuela pública preparatoria, donde también enseñaba Nietzsche— reflejaba una larga tensión entre una reacia modernización y un intelectualismo antimoderno, que cuestionaba los valores de la tecnocracia moderna (Emden, 2010, pp.81-82).

20 Burckhardt reconoce cuatro factores principales que dictaron la forma de la modernidad e impulsaron la Revolución: el surgimiento de un nuevo concepto de Estado, la idea de nación y nacionalismo, la creciente influencia de la opinión pública, y el radical incremento del tráfico y el comercio (Hinde, 2000, pp. 8-9).

político y social del Antiguo Régimen, al exponer la deficiencia de las arcaicas suposiciones y conceptos que gobernaban la vida y el comportamiento humano, y dio lugar a una nueva era en la historia de la humanidad (Hinde, 2000, p.9). Esencialmente —enfatisa Burckhardt— significó una revolución del espíritu: representó la creación de un contexto histórico nuevo; un quiebre sin precedentes en la continuidad de la cultura occidental; una completa reorientación intelectual y cultural, y el surgimiento de una nueva conciencia y de un nuevo espíritu (Hinde, 2000, p.10).

El legado de la Revolución francesa fue la creación de una sociedad basada en la necesidad de una renovación continua o lo que Burckhardt llamó “revisión eterna” (Hinde, 2000, p. 11). Burckhardt advierte que el novedoso conocimiento sobre la habilidad de cambiar y modificar cosas se convirtió en el sello del espíritu de la modernidad, lo que trajo como consecuencia que el siglo XIX empezara con una *tabula rasa* con relación a todo. La modernidad estaba constantemente reformando, rediseñando y redefiniéndose a sí misma; todo era maleable y podía ser creado y recreado, cambiado e intercambiado. Esta constante redefinición suponía que la historia humana estaba gobernada por la racionalidad y el progreso, y que ello conducía inevitablemente a la perfección moral y a la felicidad (Hinde, 2000, p.10). Para Burckhardt, los juicios basados en esta premisa eran peligrosos porque distorsionaban el entendimiento del pasado; eran enemigos de la verdadera percepción histórica porque estaban situados por completo en el presente; mostraban una carencia de piedad y una desvergonzada indiferencia por la tradición y la cultura; y consideraban al cambio y al progreso como las características fundamentales de la historia, en vez de la continuidad del pasado (Hinde, 2000, p.11). La crisis de la modernidad fue propiciada, precisamente, por esta creencia en un “nuevo comienzo” y el rechazo del pasado y del conocimiento anterior. A esto se refiere Burckhardt con la figura de la *tabula rasa*. Esta actitud había generado que la sociedad solo pudiera existir en un estado de constante flujo, incertidumbre e inestabilidad, siendo el individuo la principal víctima de la modernidad (Hinde, 2000, p.12).

Mientras que la Revolución francesa pudo haber liberado a la gente de la tiranía del Antiguo Régimen, su promesa de libertad e igualdad —una reliquia del optimismo de la Ilustración—, solo la aprisionó en las profundidades de sus propios deseos, ambiciones y esperanzas irreales. El materialismo, el igualitarismo y el espíritu comercial no solo amenazaron reducir *Kultur* a *Zivilisation*; también destruyeron el orgánico lazo del sujeto con la naturaleza y el Estado, objetivando y atomizando a los individuos al punto que no

eran más que una nulidad espiritual, simples operarios en la máquina de la modernidad (Hinde, 2000, p.14). Es por esa razón que Burckhardt, a pesar de reconocer que el siglo XIX estaba particularmente dotado para el conocimiento del pasado (era del historicismo), gracias a la confluencia de diversos estímulos externos²¹, califica a esta centuria como un periodo de perturbadora falta de historicidad y barbarismo. Para Burckhardt, esta pérdida de la capacidad humana para la historia apuntaba al dilema central de la modernidad (Hinde, 2000, p.12).

2.1.2 Las discrepancias con la filosofía de la historia

La postura crítica de Burckhardt frente a la voluntad optimista que caracterizó de forma dominante al pensamiento moderno —la creencia en el progreso, la razón y el cambio— se hace evidente en su tajante rechazo a cualquier vínculo con la filosofía de la historia. Jähnig (1982) señala que la idea crítica fundamental de Burckhardt está formulada en la primera frase de este pasaje sobre Hegel en las *Reflexiones sobre la historia universal*²²: “Hasta ahora, la filosofía de la historia ha marchado siempre a la zaga de la historia y procediendo por cortes horizontales: ha seguido siempre un orden cronológico. Por este camino, intentaba remontarse a un programa general del desarrollo del mundo, casi siempre en un sentido altamente optimista” (RHU, p.44). Precisamente,

21 Los estímulos a los que se refería Burckhardt son: la asequibilidad de todas las literaturas, debida a los muchos viajes y al conocimiento de las lenguas que caracterizaba al mundo moderno; la difusión de la filología; la posibilidad de utilizar los archivos; el acceso a los documentos sobre los viajes por medio de las reproducciones y las fotografías; y las publicaciones masivas de las fuentes a cargo de los gobiernos y otros organismos, las cuales eran más multifacéticas y más orientadas hacia lo histórico (RHU, pp.56-57). De esta manera, se logró que lo remoto se acercara; asimismo, el conocimiento detallista de las curiosidades de tiempos y países lejanos, cedía el puesto al postulado de una imagen de conjunto de la humanidad (RHU, p.58).

22 Este libro recopila las lecciones *Sobre el estudio de la historia* que Burckhardt impartió en la Universidad de Basilea en los semestres de invierno de 1868-1869, 1870-1871 y 1872-1873. Se sabe que un muy entusiasta Nietzsche asistió regularmente a estas clases en el semestre de 1870-1871, lo que determinó su profundo interés y su notable empatía con las ideas de Burckhardt, tal como él mismo lo describe en una carta escrita a su amigo Carl von Gersdorff (Emden 2010: 87). Aquellas lecciones (y conferencias) fueron ordenadas y publicadas por su sobrino y discípulo Jacob Oeri en 1905, con el título *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (en castellano: *Consideraciones o Reflexiones sobre la historia universal*).

la reducción del interés por la historia a una cuestión de desarrollo (universal o individual), fue el punto central de la crítica de Burckhardt²³ (Jähnig, 1982, p.150). Burckhardt considera que los filósofos —aunque admite que no solo ellos— han caído en el error de pensar que nuestro tiempo era la coronación de todos los tiempos, o poco menos, y que todo lo anterior solo ha existido en función de nosotros y no, incluyéndonos a nosotros, de cara a un porvenir (p.45). Sin embargo, como remarca Jähnig (1982), no pasa inadvertido para Burckhardt que la atención a la cronología es el primer presupuesto de todo estudio histórico. Pero cuestiona que la sucesión cronológica constituya la sustancia de la investigación histórica (p.150).

En el punto culminante de su crítica a la filosofía de la historia y su consideración del pasado como antítesis y etapa previa a nosotros, Burckhardt la confronta con su propio concepto del conocimiento histórico: “Nosotros consideramos *lo que se repite, lo constante, lo típico* como algo que resuena en nosotros y entendemos” (RHU, p.46). Jähnig (1982) remarca que lo que más destaca en esta declaración es el contraste entre “pasado” y “constante”, y la evidencia de que el esteta Burckhardt no era partidario de la realidad que se desarrollaba en constante movimiento y, por lo tanto, en constante desaparición. Burckhardt busca destacar los testimonios de lo precedido que, huyendo del ir y venir de la realidad, se habían refugiado, aparentemente, en un “museo imaginario” (p.134). Sin embargo, Jähnig nos advierte que tal interpretación no explica por completo a qué se refería Burckhardt con dicho enunciado. La interpretación cabal de lo dicho por Burckhardt debería leerse así: “No consideramos en el estudio de la historia “lo pasado”, sino aquello que, en ello, no es pasado, porque “no está acabado algo que resuena en nosotros y entendemos” (p.134). Lo que Burckhardt destaca de tales conceptos —repetición, constancia y tipicidad— es su relación con nosotros. Resuena en nosotros, nos interpela (p.134).

2.1.3 El esquema de las tres potencias

23 Burckhardt creía que todas las filosofías de la historia cronológicamente ordenadas encerraban el peligro de degenerar en historias de la cultura universal (a las que a veces se les daba el nombre abusivo de filosofía de la historia), además de que pretendían ajustarse a un plan universal audazmente anticipado, lo que inducía a errores, porque partía de premisas erróneas (RHU, p.45).

Burckhardt inicia las *Reflexiones sobre la historia universal* anunciando que su aspiración no era elaborar una guía para el estudio histórico en un sentido erudito, ni una teoría completa ni sistemática de la historia para sus estudiantes: “No pretendemos remontarnos a las “ideas histórico-universales”. Nos contentaremos con registrar nuestras percepciones y con realizar toda una serie de cortes transversales a través de la historia y en la mayor cantidad posible de direcciones” (RHU, pp.43-44). A Burckhardt le interesaba exponer a sus alumnos observaciones y experiencias de muchas épocas de la historia, pero su criterio de selección y ordenación no fue la tradicional cronología lineal, de cortes horizontales (como se espera de un historiador). El enfoque elegido por Burckhardt tuvo como base la distinción de tres grandes potencias o fuerzas²⁴ que configuran los procesos históricos en largos periodos de tiempo: el Estado, la religión y la cultura. El Estado responde a la necesidad política del ser humano; la religión, a la necesidad metafísica; y la cultura, a la necesidad material y espiritual (RHU, p.70). Burckhardt identifica al Estado y a la religión como las “potencias estables” y a la cultura como la “potencia móvil” (RHU, p.70).

El historiador suizo sostiene que estas tres potencias son muy distintas entre sí y que entre ellas no existe *per se* ninguna coordinación. Sin embargo, reconoce que las tres se influyen unas sobre otras de modo gradual y permanente a lo largo de la historia (RHU, p.43). Los cortes transversales que caracterizan la obra historiográfica de Burckhardt corresponden, precisamente, a las diversas interacciones que se han dado entre las tres potencias a lo largo de la historia. A veces —señala Burckhardt— estas potencias parecen turnarse incluso en cuanto a la función: hay épocas predominantemente políticas y épocas predominantemente religiosas, y también momentos y épocas que parecen vivir preferentemente para los grandes fines culturales (RHU, p.71). Este novedoso enfoque de Burckhardt se materializó en *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860), obra en la que presentó un comprensivo recuento de desarrollos culturales en el Renacimiento italiano, opuesto a los modelos unilineales empleados por Von Ranke y otros historiadores. En vez

24 Cabe señalar que el esquema de las tres potencias, que es calificado por Hinde (2000) como “reconocidamente arbitrario y conscientemente antiético a las filosofías cronológicas de la historia”, fue concebido por Burckhardt, expresamente, como una herramienta con la cual facilitar a sus estudiantes la observación histórica. Con ella, Burckhardt les brindó a sus estudiantes la base para formular analogías y articular similitudes y continuidades dentro del flujo histórico (p.162).

de optar por una gran narrativa de la emancipación humana y el orden político, Burckhardt construyó un modelo tipológico de acuerdo con las tres potencias. Este modelo era capaz de establecer múltiples relaciones ocultas entre una sorprendente variedad de temas: la apropiación de la Antigüedad en la academia del Renacimiento; los cultos sepulcrales; el significado de las antiguas ruinas en Roma; la combinación de las creencias paganas y cristianas; la influencia política del papado; los escritos de Petrarca, Dante y Boccaccio, y el surgimiento del canon ciceroniano en las universidades humanistas (Emden, 2010, pp.86-87). La empresa historiográfica de Burckhardt enfatizó la *longue durée* de los procesos históricos, resultado de lentas transformaciones, de vínculos indirectos entre las diferentes esferas de la vida, de una complicada red de influencias históricas y geográficas, y también de crisis duraderas ante esas transformaciones (Emden, 2010, p.87).

De las tres potencias, la cultura es la que concita especialmente la atención de Burckhardt, tal como lo evidencian su libro sobre el Renacimiento y su *Historia de la cultura griega*. Burckhardt define a la cultura como el compendio de todo lo que se ha ido creando espontáneamente para el fomento de la vida material y como expresión de la vida espiritual y moral, es toda la sociabilidad, toda la técnica, el arte, la poesía y la ciencia; es el mundo de lo móvil, de lo libre, de lo no necesariamente universal, de lo que no reclama para sí una vigencia coactiva (RHU, p.71). Burckhardt subraya que la cultura ejercía una incesante acción modificativa y disgregadora sobre las dos potencias estables, a excepción de las veces en las que estas últimas consiguieron ponerla por entero a su servicio y circunscribirla dentro de sus propios fines. Fuera de estos casos, la cultura se convierte en la crítica de ambas instituciones o, como Burckhardt la define, en “el reloj que delata la hora” (RHU, p.71).

Como señala Jähnig (1982), el hecho de que la potencia de la cultura fuese el tema global del trabajo de Burckhardt se explica porque, si bien sin Estado ni religión no existiría ninguna sociedad, la cultura constituía, coordinada con las otras dos potencias, lo genuinamente histórico. Es decir, desde la perspectiva de Burckhardt, la historia solo se realizaba sobre la base de la potencia espontánea de la cultura (p.157). Jähnig hace hincapié en que al utilizar los mencionados términos “repetitivo, constante y típico”, Burckhardt tiene en mente la forma de las fuerzas que confieren un carácter determinado a la peculiaridad histórica, pero que son lo incambiado e incambiable de una cultura

(p.134). Lo propio y peculiar de una cultura no desaparecía, porque podía, como elemento lejano temporal y espacialmente, “resonar en nosotros”.

2.1.4 El método histórico-cultural

En la introducción a la *Historia de la cultura griega*, Burckhardt expone los principios de su método para estudiar la historia; aclara que no se ocupará de explicar la historia griega ni la historia política, porque ya existían excelentes expositores en el relato de los hechos (HCG, p. 8). Su historia de la cultura surge como una alternativa frente al positivismo de la historia de los sucesos. Su curso estaba orientado a presentar lo que era realmente digno de saberse acerca de la Antigüedad helénica y ponerlo al alcance de personas no educadas en filología (HCG, p.9).

Al aplicar una aproximación histórico-cultural, Burckhardt entiende que su tarea era ofrecer la historia del modo de pensar y de las concepciones del pueblo griego, tratando de destacar las fuerzas vivas, constructivas y destructoras que operaban en la vida griega. No lo haría narrativamente, pero sí históricamente, sobre todo porque su historia era parte de la historia universal, y ello exigía que se ocupase de los griegos en sus características esenciales, las que los distinguieron del antiguo Oriente y de las naciones modernas (HCG, p.9). La visión de Burckhardt se concentra en la historia del espíritu griego y no privilegia al detalle, al acontecimiento. Este sería traído a colación solo como testimonio de aquello general que se trataba de captar y no en razón de sí mismo, porque las realidades que Burckhardt buscaba eran maneras de pensar, que también, a su modo, eran hechos (HCG, p.9).

La principal ventaja del tratamiento histórico-cultural elegido por Burckhardt era la certeza que revestían los hechos más saltantes de la historia de la cultura, sobre todo si se les comparaba con los hechos históricos en el sentido corriente, es decir, los acontecimientos objeto de la narración. Mientras estos últimos aparecían diversamente inciertos, discutibles, deformados y, en el caso particular de los griegos, recreados por la fantasía o por el interés (HCG, p.10), la historia de la cultura poseía *primum gradum certitudinis*, pues se nutría principalmente de lo que las fuentes y los monumentos revelaban, sin intención alguna, hasta sin querer (HCG, p.10). Se dirigía al interior de la humanidad pretérita, para decirnos cómo era, quería, pensaba, contemplaba y de qué era capaz. Como lo que le interesaba era algo constante, al final, ese algo constante se destacaba como más considerable que lo momentáneo, y una cualidad o propiedad como

más considerable e instructiva que un hecho, porque los hechos no eran más que manifestaciones aisladas de las correspondientes facultades internas, que pueden reproducirlos constantemente (HCG, p.10). La constante que se destaca de todas estas representaciones típicas constituye el contenido real más verdadero de la Antigüedad. De acuerdo con Burckhardt, así nos dábamos cuenta del griego; llegábamos a conocer una forma y no un factor aislado (HCG, p.10).

Otra ventaja de la historia de la cultura era que podía funcionar agrupando e intercalando acentos según la importancia relativa de los hechos, y no le era preciso abandonar todo sentido de la proporción, como solía acontecer con la manera arqueológica y crítico-histórica (HCG, p.11). Destacaban aquellos hechos capaces de ligar íntimamente con nuestro espíritu, de despertar una participación efectiva, ya sea por afinidad o por todo lo contrario (HCG, p.11).

No obstante, Burckhardt advierte también de las dificultades o peligros que conlleva la aproximación histórico-cultural, entre ellas, las grandes ilusiones que amenazaban al investigador. Porque, ¿de dónde sabe este qué es lo constante y característico?, ¿qué es una fuerza y qué no lo es? Solo una lectura múltiple y extensa podría cerciorarle y, entre tanto, pasaría por alto elementos de importancia decisiva y otorgaría categoría de esencial y característico a lo meramente accidental. Otros factores que debían tenerse en cuenta eran el estado de ánimo del investigador, su fatiga, su grado de madurez en el trabajo de investigación, especialmente, que todo lo que cayera en sus manos se le antojara insignificante o, al revés, interesante en todos sus detalles (HCG, p.12).

Burckhardt reconoce que solo la continua lectura de todos los géneros y dominios de la literatura griega iría compensando esos vaivenes (HCG, p.12). En este sentido, subraya la importancia de la lectura de los viejos autores en calidad de fuentes, en el sentido más amplio y generoso. Era tarea del docente insistir constantemente en que todo autor antiguo de primera calidad era una fuente de conocimiento histórico-cultural (HCG, p.15). En el caso de los narradores, Burckhardt resalta que lo que importaba, lo vivo, no residía tanto en el suceso narrado cuanto en la manera como se relataba y en los supuestos espirituales del relato. Poco importaba que hubiera sucedido o no, porque nos dábamos cuenta de lo que era el griego y cuál era su horizonte exterior y su modo de pensar (HCG, p.15). En cuanto a los poetas y filósofos, el punto de vista histórico cultural los tomaba como testimonios de un pueblo incomparablemente dotado, expresión de una

nueva fuerza espiritual de máxima potencia, que pervive todavía (HCG, p.16). Sin embargo, concluye Burckhardt, esta necesidad de leer a los autores por entero, no reemplazaba el hecho de que solo nosotros mismos podíamos encontrar lo que era importante para nosotros, porque ningún comentarista con sus citas reemplazaría esa afinidad química que un pasaje encontrado por nosotros mismos mantenía con nuestros atisbos y presunciones, de suerte que se convertía en patrimonio espiritual nuestro (HCG, p.17).

2.2 El Renacimiento italiano/neolatino como punto de referencia histórico y modelo de florecimiento cultural

2.2.1 El Renacimiento italiano según Burckhardt

Como señalé en la sección anterior, la obra de Jacob Burckhardt, especialmente su trabajo sobre la cultura del Renacimiento en Italia²⁵, modeló de manera significativa el desarrollo intelectual de Nietzsche. La visión del Renacimiento italiano de Burckhardt como un periodo distintivo de la civilización occidental, caracterizado por un individualismo secular y un neoclásico placer por la belleza, condicionó el pensamiento de Nietzsche sobre la recurrencia y el cambio en la historia, la posibilidad de la renovación cultural, y los parámetros sociopolíticos para una futura derrota de la moralidad cristiana (Ruëhl, 2008, p.232).

El hombre del Renacimiento retratado por Burckhardt fue distinto del individuo armónico, clásicamente idealizado por Goethe y Schiller. En contraste con los clasicistas de Weimar y la mayoría de influyentes historiadores decimonónicos, como Georg Voigt, Burckhardt no consideró el resurgimiento de la Antigüedad clásica como la característica definitoria del Renacimiento italiano (Ruëhl, 2008, p.240). En la tercera parte del libro,

25 Ruëhl (2008) afirma que este libro de Burckhardt impactó profundamente en las anteriores representaciones de la Italia de la temprana Edad Moderna. Contribuyó y reforzó las idealizaciones liberales del Renacimiento típicas de la primera mitad del siglo XIX. Como muchos intelectuales burgueses de su época, Burckhardt vio al *quattrocento* italiano —al que famosamente etiquetó como “la madre y el hogar del hombre moderno” — como un ensayo de vestuario para la sociedad civil de la Europa contemporánea: un mundo energéticamente meritocrático de individuos atomizados compitiendo unos con otros sobre una misma base, sin consideración por las tradicionales restricciones religiosas, sociales y morales (p.235).

titulada “El resurgir de la Antigüedad”, Burckhardt asegura que las notables transformaciones culturales e intelectuales que tuvieron lugar en la temprana Italia moderna hubiesen sido igualmente posibles sin que la Antigüedad interviniera para nada (CRI, p.111). Sin embargo, Burckhardt no deja de reconocer su influencia cuando señala que el Renacimiento no hubiera sido aquella alta necesidad de la historia universal, si fuera tan fácil hacer abstracción de las múltiples huellas que ha dejado el mundo antiguo, visibles, sobre todo, en la forma de manifestarse que encontraron todas las cosas (CRI, p. 111).

Desde la perspectiva de Burckhardt, el humanismo jugó un rol secundario, o realmente terciario, en la conformación de la subjetividad moderna. El resurgimiento del aprendizaje por los humanistas fue poco más que un epifenómeno, un efecto, más que la causa o la esencia, del Renacimiento (Ruëhl, 2008, p.252). Según Burckhardt, el proceso de individualización fue modelado por factores más mundanos, siendo el principal, la violenta política de los tiranos de la Italia del norte. A diferencia de los historiadores liberales de la temprana Edad Moderna, Burckhardt asocia el nuevo y secular espíritu del Renacimiento, no tanto con los mercaderes, académicos o artistas, sino con los líderes militares y déspotas —tiranos plenos de voluntad de poder, como César Borgia— cuya completa inmoralidad lo fascinaba y perturbaba al mismo tiempo (Ruëhl, 2008, p.236). Fueron ellos quienes arrancaron el velo medieval de las creencias cristianas y las estructuras del poder feudal y ayudaron a lanzar el descubrimiento laico y científico del mundo y del hombre (Ruëhl, 2008, p.238).

El protagonismo que Burckhardt le concede a los príncipes o tiranos es evidente en la estructura misma de *La cultura del Renacimiento en Italia*, cuya primera parte “El Estado como obra de arte”, presenta las semblanzas y maquinaciones a sangre fría de los más notables soberanos del siglo XIV y XV²⁶. Burckhardt hizo del tirano la encarnación de lo que —desde su punto de vista— fueron las dos características esenciales de la civilización del Renacimiento: la primera, el juicio y el trato objetivo de todas las cosas del mundo; y la segunda, el desarrollo de una personalidad autónoma (CRI, p.87). Insiste en que el aspecto distintivo de la política del Renacimiento fue, no tanto la brutalidad, sino la aproximación estrictamente *realpolitisch* de los *condottieri* y príncipes; su

26 Entre los soberanos retratados por Burckhardt destacan el emperador Federico II, Fernando de Aragón, Federico Urbino, los Este de Ferrara, los Visconti de Milán, los Gonzaga de Mantua, y los Sforza.

inhibido, pero cuidadosamente calculado despliegue de fuerza. Burckhardt sostiene que “la situación de constante amenaza en que vivían estos príncipes les daba un valor personal grande; solo un virtuoso podía moverse con éxito en medio de una existencia tan artificial, y todos ellos tenían la necesidad de justificar y probar en cada momento que eran dignos de ejercer el poder alcanzado” (CRI, p.39). Particularmente importante es su afirmación de que los regímenes tiránicos no solo propiciaron el desarrollo de la individualidad misma del tirano o del *condottieri*, sino también el de las personas de talento a quienes él protegía (CRI, p.88). Burckhardt hace hincapié en que la productividad y excelencia de los artistas del Renacimiento fue no solo compatible con la violencia política de los tiranos, sino que realmente fue favorecida por ella. Estaba convencido de que allí existió una genuina afinidad electiva entre los déspotas, con sus virtuosas personalidades y sus plásticas habilidades políticas, y aquellos que también habían prosperado a fuerza de su propio talento: los académicos, los poetas, los músicos y los artistas (Ruëhl, 2008, p.238).

2.2.2 El rechazo de Wagner al Renacimiento italiano

Nietzsche conoció a Richard Wagner en 1868 en Leipzig. Desde su encuentro con el célebre músico, Nietzsche se sintió fascinado con su proyecto para el renacimiento de la cultura alemana, que se llevaría a cabo a través del rescate del espíritu dionisiaco de la tragedia griega, encarnado en el drama musical wagneriano. La residencia del músico en Tribschen (Suiza), que Nietzsche frecuentó durante su estadía en Basilea, fue el entorno donde se generaron sus reflexiones sobre el arte trágico, sobre el pesimismo de los griegos, y sobre las expectativas de la cultura alemana (Santiago-Guervós, 2007, p.44). Nietzsche y Wagner compartían, además, un punto de partida común: la metafísica de Schopenhauer, para quien la música, como elaboración temporal de las formas puras, permite conocer la esencia de la realidad, en términos de voluntad (Gutiérrez, 2003, p.18) Su admiración hacia Wagner lo alejó de su maestro y mentor, Friedrich Ritschl. Más aún, a principios de la década de 1870, Nietzsche se convirtió en el principal justificador ideológico del proyecto wagneriano con la publicación de su primer libro *El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música* (1872).

Es importante que nos ocupemos un momento de Wagner. A juzgar por sus primeros escritos teóricos, él pensaba que era posible regenerar a la humanidad y la cultura de su época mediante el arte; confiaba en las ilusiones de una revolución social

que posibilitara un arte universal nuevo y superior (en el que las tragedias fueran “las fiestas de la humanidad”), un arte para un hombre nuevo, “libre, bello y fuerte, despojado de toda etiqueta y de toda convención” (Campioni, 2000, p.89).

Wagner siempre manifestó su aversión hacia el Renacimiento italiano, al que veía como la antítesis de su ambicioso proyecto de renovación estético-política de la cultura alemana. Lo describía como un mundo corrupto, pagano e inmoral, imbuido de un esteticismo superficial, cuya diseminación hacia el norte probó ser perjudicial para el desarrollo de una genuina *Kultur* alemana. De acuerdo con Wagner, el intento de los humanistas del Renacimiento de revivir la Antigüedad clásica había sido un desdichado fracaso, porque ellos carecieron de un verdadero entendimiento de la trágica naturaleza de la antigua civilización griega, y su pensamiento fue pervertido por los villanos gobernantes a los que servían (Ruëhl, 2008, p. 243). Estaba convencido de que el carácter aristocrático, literario y artificial del Renacimiento neolatino había desviado y obstaculizado la obra del espíritu alemán. Lo identifica en el origen de la completa “mundanización” de la cultura” (Campioni, 2000, p.91).

Como sostiene Campioni (2000), la fundación filosófica del drama musical wagneriano tuvo a la ópera italiana —presunta resurrección de la tragedia griega y la expresión más significativa de los humanistas italianos— como principal objetivo polémico y al Renacimiento como el periodo que produjo semejante monstruo. Según Wagner, aquel se oponía a la ópera como la necesidad real se oponía al artificio del lujo y de la moda, así como el germanismo —caracterizado como el elemento humano universal— se oponía al egoísmo de casta del Renacimiento italiano (p.89). Wagner subraya con frecuencia el notorio carácter antipopular del Renacimiento, alegóricamente expresado en *Ópera y drama* (1851). En este tratado, Wagner denuncia el robo insolente de la melodía por parte del señor, del “hombre suntuario”, que rompió la natural unión de música y poesía del *Volkslied* (canción popular). Wagner retrata a este canto como una flor, cuyo aroma encantador era la melodía o aire musical, mientras que la palabra versificada era el cuerpo de dicha flor. Este hombre suntuario, que solo quería disfrutar del aroma y no del verso, separó el aroma de la flor y destiló artificialmente el perfume. De esta forma, según Wagner, la melodía del canto popular fue degradada a instrumento de placer y voluptuosidad, a perfume antinatural con que el hombre aristocrático y delicado rociaba “el aburrimiento de su vida desierta, el vacío y la nada que llevaba en su

corazón”. Este perfume al que se refiere Wagner era el aria de la ópera (Campioni, 2000, p.89).

Wagner toma como modelo para su proyecto de renovación del espíritu alemán a la Reforma luterana. Desde su perspectiva, el renacimiento (*Neugeburt*) de lo puramente humano, representado por el espíritu germánico debía recuperar la dimensión auténtica, interior, popular que fuera propia de la Reforma. Wagner encumbra la figura de Lutero y afirma que esta dimensión fue salvada de degenerarse y caer en la “locura furiosa que había invadido las cabezas humanas obsesionadas por las letras” solo por obra de los “magníficos corales de Lutero” que guiaron el sentimiento y “curaron la enfermedad literaria de los cerebros” (Campioni, 2000, p.91).

2.2.3 El impacto del Renacimiento italiano en Nietzsche

Tras la fundación del Segundo Imperio alemán en 1871, la interpretación de Burckhardt del Renacimiento tuvo un impacto significativo entre los intelectuales burgueses que se preguntaban acerca de la suerte de la *Kultur* alemana en el recientemente establecido *Nationalstaat* de Bismarck (Ruëhl, 2008, p.241). Uno de esos intelectuales fue Friedrich Nietzsche. Como filólogo y como promotor de un “renacimiento” del mundo griego en Alemania, Nietzsche tenía necesariamente al Renacimiento italiano como modelo con el cual confrontarse (Campioni, 2000, pp.86-87).

Se tiene certeza de que en el verano de 1871 Nietzsche estaba muy familiarizado con la interpretación del Renacimiento de Burckhardt, porque en ese periodo presentó una serie de lecciones sobre la “Historia de la filología clásica”, la primera de las cuales llevó por título “El descubrimiento de la Antigüedad en Italia” y estuvo inspirada en gran medida en *La cultura del Renacimiento en Italia*. El manuscrito de la lección muestra que Nietzsche adoptó —con frecuencia literalmente— algunos de los argumentos centrales de Burckhardt; por ejemplo, la noción de que fue “el genio nacional italiano” el que había corroído los lazos feudales con la Edad Media o que existían “afinidades interiores” entre los déspotas y los académicos que residían en sus cortes” (Ruëhl, 2008, p.243). Sin embargo, Nietzsche escondió hábilmente este conocimiento en su primer gran trabajo filosófico *El nacimiento de la tragedia* (1872), donde su militancia en el programa wagneriano del “renacimiento” del mundo antiguo y de la grecidad en Alemania, encuentra en el Renacimiento italiano un modelo en negativo (Campioni, 2001, p.88).

Es evidente que la influencia de Wagner condiciona fuertemente las valoraciones negativas que Nietzsche hace del Renacimiento en *El nacimiento de la tragedia*. Al igual que el músico, Nietzsche muestra su desprecio hacia el humanismo del *quattrocento* —al que califica como una superficial imitación teórica de la Antigüedad—, y hacia la civilización del Renacimiento en general, por considerarla un falso idilio construido por hombres socráticos (NT, §19). Como resalta Campioni (2000), la sección 19 de *El nacimiento de la tragedia* deja ver, en la decidida polémica contra la ópera italiana, la urgencia del wagneriano que interviene en pro de la regeneración de la *Kultur* alemana. Nietzsche retoma aquí, a menudo a la letra, los términos de la polémica contra la ópera italiana tal como Wagner la expresaba en 1871 en *Finalidad de la ópera*. Nietzsche ve en la ópera italiana la afirmación de la cultura alejandrina, porque no era obra del artista, sino del crítico, que impuso, a través de un nuevo modo de cantar, el dominio de las palabras sobre el contrapunto, como el amo sobre el esclavo:

[...] La ópera está construida sobre los mismos principios que nuestra cultura alejandrina. La ópera es fruto del hombre teórico, del lego crítico, no del artista: uno de los hechos más extraños en la historia de todas las artes. Fue una exigencia de oyentes propiamente inmusicales la de que es necesario que se entienda sobre todo la palabra: de tal manera que, según ellos, solo se podía aguardar una restitución del arte musical si se descubría un modo de cantar en el que la palabra del texto dominase sobre el contrapunto como el señor domina sobre el siervo. Pues las palabras, se decía, superan en nobleza al sistema armónico que las acompaña tanto como el alma supera en nobleza al cuerpo. (NT, § 19)

Este notable contraste entre la crítica al Renacimiento italiano expuesta en *El nacimiento de la tragedia* y la imagen más positiva que Nietzsche presentó en sus lecciones sobre la filología clásica —textos que fueron redactados casi en simultáneo, entre los años 1871 y 1872—, nos revela cierta tensión en su visión de la Italia moderna (Ruëhl, 2008, p.244) y nos da indicios de sus primeras discrepancias con los ideales wagnerianos. Como se verá a continuación, la influencia de Burckhardt será decisiva para una nueva definición de su relación con Wagner, porque marcó un cambio progresivo en su juicio sobre el Renacimiento italiano. A la desconfianza y hostilidad iniciales hacia el Renacimiento, surgidas por el influjo de Wagner, le siguió una valoración más libre y abierta que en los materiales póstumos se deja leer con toda la complejidad de su movimiento experimental.

A mediados de la década de 1870, mientras se transformaba a sí mismo en un prosélito de los filósofos y un cosmopolita “espíritu libre”, Nietzsche usó el Renacimiento de Burckhardt como un compás y una señal de su gradual retirada de Bayreuth. En los fragmentos de 1874, cuando Nietzsche inicia su alejamiento de Wagner, en sus confrontaciones con el músico utilizará para este el término “cesarismo”, con el que Burckhardt alude al modelo del príncipe por excelencia: César Borgia, ligado a la fuerza de simplificación, a la falsa capacidad ordenadora del caos. Utilizando las mismas palabras de Burckhardt, Nietzsche no dudará en aproximar a Wagner al tirano descrito en *La cultura del Renacimiento en Italia*: “El tirano no permite que se afirmen otras individualidades fuera de la propia y la de sus íntimos” (FP, I, 32[32]). Ser un “hombre moderno” en todo, por la naturaleza dominadora, sin “moderación ni límites”, un hombre que “cree solo en sí mismo” y que aspira a una “legitimidad” que no tiene tradición: tal es lo que, en la paradoja crítica-polémica, aproximaba a Wagner precisamente a aquel mundo renacentista con el que él no quería tener vinculación alguna (Campioni, 2000, p.94).

La explicación del Renacimiento de Burckhardt le dio a Nietzsche un entendimiento más amplio y complejo de la historia cultural europea y le hizo cuestionar anteriores absolutos, especialmente, la creencia en la inimitable grandeza y el imperecedero carácter modélico de la antigua Grecia. Burckhardt ofrecía amplia evidencia de que la civilización occidental no había permanecido dormida desde el siglo V a. C. esperando ser despertada de su sueño socrático por el beso de Richard Wagner, el “hombre más alemán” (Ruëhl, 2008, p.248). También motivó que Nietzsche considerara las causas y condiciones de la “superioridad del hombre del Renacimiento”, así como las posibilidades de un segundo resurgimiento cultural. La primera, como lo aprendió de Burckhardt, fue provocada por una generación de hombres que dismantelaron activamente los valores e instituciones de la Edad Media. Es así como Nietzsche obtuvo un precedente histórico y una inspiración para una de las ideas centrales que subyacen en su *Kulturkritik* en la década de 1870: la creencia de que la gran tarea de la renovación cultural puede ser realizado por un grupo superior de seres humanos (Ruëhl, 2008, p.252).

Al igual que Burckhardt, Nietzsche consideró el desarrollo de un individualismo secular como una característica definitoria del Renacimiento, al cual describe como un “retorno a un *ethos* profundamente pagano y personal” (Ruëhl, 2008, p.253). Fue Burckhardt, al destacar el rol preponderante de los tiranos y *condottieri* del Renacimiento,

el primero que llamó la atención de Nietzsche acerca de la “misteriosa conexión” entre opresión e individualización, destrucción y producción cultural²⁷. En las lecciones de filología clásica, Nietzsche afirma que “existía afinidad entre el tirano y el filólogo que todo lo debe a su ingenio”. También en este caso la fuente es Burckhardt, quien menciona “las íntimas relaciones entre el tirano y el filólogo, condenados por igual a no contar más que con sí mismos y con su propio ingenio” (Campioni, 2000, p.103). La insistencia de Burckhardt en que los fabricantes y moldeadores de la cultura del Renacimiento no fueron los académicos humanistas, dejó una impresión en el joven filólogo, quien pronto puso en cuestión los aspectos pedagógicos y metodológicos de su profesión.

La civilización del Renacimiento de Burckhardt le proveyó a Nietzsche de un plan de acción para sus reflexiones sobre la estructura psicológica de esta nueva generación de hombres productivos y las condiciones sociopolíticas que permitieron el crecimiento de sus personalidades. Nietzsche adoptó esta reinterpretación del Renacimiento para sus propias especulaciones sobre el próximo renacimiento de la Antigüedad, una tarea que, creía él, requería más bien de una disposición práctica y activista, en vez de una formación clásica y erudición académica. En la segunda *Consideración intempestiva*, Nietzsche resalta que la cultura del Renacimiento se alzó sobre los hombros de un centenar de individuos prácticos, educados y desenvueltos en un espíritu nuevo (UPHV §2.). Asimismo, Nietzsche reconoce a Burckhardt como el único historiador que había prestado atención a este primer exitoso renacimiento del mundo antiguo, al nuevo despertar del “antiguo genio italiano” (UPHV§ 3.). Gracias a Burckhardt, Nietzsche se convence de que la autoconstrucción tiránica que tuvo lugar en el Renacimiento italiano no solo produjo grandes individuos con corazones pétreos y mentes maquiavélicas; también ayudó al crecimiento de la cultura (Ruëhl, 2008, p.256). Como sostiene en *La gaya ciencia* (1882), el tirano era, en cierta medida, el catalizador para la creación de individuos valientes y transgresores, así como artistas (GC, §23).

27 En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche señala que la historia nos ha dejado la siguiente enseñanza sobre la producción del genio: “¡maltratad y atormentad a los hombres —llevadlos al extremo uno contra otro, pueblo contra pueblo, y hacedlo durante siglos! Entonces quizá arda de repente la luz del genio, como a partir de una chispa encendida por la tremenda energía acumulada de ese modo” (Hdh, I, §233).

En *Humano demasiado humano* (1878), se encuentra el primer comentario de Nietzsche sobre la trascendencia histórica que le atribuye al Renacimiento italiano, al que califica como la “edad áurea de nuestro milenio”, debido a que absorbió todas las fuerzas positivas a las que se debía la cultura moderna: la emancipación del pensamiento, el desprecio de la autoridad, la victoria de la formación sobre la vanagloria del linaje, el entusiasmo por la ciencia y el pasado científico de la humanidad, la liberación del individuo, el ardor por la veracidad y el rechazo de la apariencia y el mero efecto (Hdh, I, §237). Nietzsche destaca, en especial, este último rasgo, al que describe como un “ardor que llameó en muchísimas personalidades artísticas que, con una altísima pureza moral, solo buscaron en sus obras la perfección y nada más que la perfección” (Hdh, I, §237).

Pero Nietzsche no solo aprendió de Burckhardt los factores que posibilitaron el Renacimiento italiano, sino también las probables razones de su fracaso final. Nietzsche señala a Lutero y a la Reforma protestante como los causantes del declive del impulso renacentista, porque constituyeron una funesta interrupción de la secularización y racionalización del mundo occidental y un impedimento perenne. Para Nietzsche, la Reforma alemana fue una enérgica protesta de los espíritus atrasados, que aún no se habían saciado con la visión medieval del mundo, y que percibían con profundo malestar, en vez de entusiasmo, los síntomas de su disolución. Fueron ellos quienes, con su fuerza y terquedad nórdicas, empujaron a los hombres hacia atrás; provocaron la Contrarreforma —un cristianismo católico de emergencia— y retardaron en dos o tres siglos el completo despertar y afirmación de las ciencias, e imposibilitaron, quizá para siempre, la plena compenetración y el desarrollo unitario del espíritu antiguo y el moderno (Hdh, I, §237).

Si bien es en *Humano, demasiado humano* donde Nietzsche expresa su condena hacia Lutero y la Reforma, los textos preparatorios para la cuarta y la quinta (inconclusa) *Consideraciones intempestivas*, escritos en 1875, ya revelan una relación más ambivalente con Lutero (Ruëhl, 2008, p.249). Por una parte, Nietzsche, como una deferencia a sus amigos wagnerianos, elogia a la Reforma como “una protesta contra la decorativa cultura del Renacimiento”; pero por otra, admite que la Reforma “nos había separado de la Antigüedad” (FP, II, 5[28]). En otro fragmento póstumo de 1875, Nietzsche remarca que el Renacimiento mostró “un despertar de la veracidad en el sur, como lo hizo la Reforma en el norte”, pero añade que la aproximación anticristiana a la Antigüedad clásica tomada por los humanistas italianos había sido más pura que aquellas de los reformadores alemanes (FP, II, 5[107]), tal como lo afirmaba Burckhardt en La

civilización del Renacimiento. En la sección “Costumbres y religión”, Burckhardt contrasta la reacción religiosa que tuvo lugar en Alemania y en otras partes de Europa con la singular espiritualidad de los italianos del Renacimiento. Burckhardt sostiene que, si bien los hombres de la Italia moderna habían nacido con el mismo sentimiento religioso que los demás occidentales de la Edad Media, su vigoroso individualismo y la seducción extraordinaria que sobre ellos ejerció el descubrimiento del mundo exterior y del espiritual les otorgó, en todos los órdenes, un carácter predominantemente profano. Dicho carácter estaba, además, impregnado de gravedad y ennoblecido por la poesía y el arte (CRI, pp.308-309).

2.2.4 Los poetas-filólogos del Renacimiento italiano: modelos de los “espíritus libres”

Como destaca Campioni (2000), la figura renacentista con la que Nietzsche simpatiza de manera particular, y que también conoce y admira a través de la obra de Burckhardt, es la del poeta-filólogo, que representó la potencialidad de una nueva forma de vida —el “espíritu libre” — y anticipó el ideal de una nueva relación con el mundo antiguo (p.98).

En el capítulo dedicado al despertar de la personalidad en la Italia del Renacimiento, Burckhardt afirma que desde fines del siglo XIII Italia empezó a rebotar de hombres con personalidad, ya que la proscripción a la que había estado sujeto el individualismo se quebró por completo. De esta forma, se multiplicaron los miles y miles de rostros con rasgos individuales. Este rasgo se acentuó en la Italia del siglo XIV, que supo muy poco de falsas modestias e hipocresías; no hubo un solo hombre que tuviera miedo de ser o parecer diferente de los demás (Campioni, 2000, p.88). Burckhardt subraya que “la magnífica obra poética de Dante —prototipo del poeta-filólogo italiano— habría sido imposible en cualquier otro país; en Italia, en cambio, la riqueza de elementos individuales que hay en Dante es ya suficiente para que el sublime poeta se convierta en heraldo de su época, más nacional que ningún otro” (Campioni, 2000, p.88).

Campioni (2000) destaca que en los apuntes para la inconclusa intempestiva “Nosotros los filólogos”, Nietzsche revaloriza al poeta-filólogo del Renacimiento, caracterizado por el “elemento agresivo y activo” de su inactualidad. Gracias a Burckhardt, Nietzsche descubre que el saber de los poetas-filólogos “no era simplemente, como hoy día, el conocimiento objetivo de la antigüedad clásica, sino un arte que

encontraba aplicación continua en la vida”, que los hizo “una nueva clase de hombres” capaces de representar la nueva realidad. Los poetas-filólogos eran la prueba de que solo los hombres libres, los hombres de una época enérgica y fuerte, podían ponerse en diálogo fecundo con la Antigüedad. Burckhardt también le revela que la vida del poeta-filólogo fue inquieta y peligrosa, propia de “quienes innovan experimentando nuevas formas, comprometidos en una lucha furiosa, sin garantías, de 'anonadamiento recíproco', una lucha que puso en crisis los valores dados, una vida de esas que solo las naturalezas más fuertes eran capaces de soportar. Ellos no tenían patria” (p.103).

Nietzsche reconoce solo a Goethe y a Leopardi como los últimos representantes de los poetas-filólogos. Solo ellos pertenecían a la “estirpe” de los filólogos-poetas: “detrás de ellos trabajan los simples filólogos-eruditos” (FP, II, 5[17]). De Goethe (1749-1832) destaca que este recogió sobre todo el elemento “agonístico” de la confrontación con la Antigüedad que caracteriza al filólogo-poeta; trató de superar a Grecia con la acción: esto presuponía un conocimiento preliminar y fundado. Su competencia con la Antigüedad fue fecunda aun cuando no fue propiamente un filólogo especialista. Su comprensión de la grandeza de los antiguos nació de su propia genialidad. Nietzsche considera que Goethe debía ser el principal referente del joven aprendiz de la disciplina filológica: partir de la modernidad, la más grande, para una confrontación agonística con la Antigüedad clásica (Campioni, 2000, p.104). Sobre el filólogo italiano Giacomo Leopardi (1789-1837), Nietzsche subraya que “es el ideal moderno de filólogo”, a diferencia de los filólogos alemanes que no sabían hacer nada (FP, II, 3[23]). También califica a Leopardi como “el más grande estilista de nuestro siglo” (FP, II, 3[71]). Nietzsche valora la seriedad de la investigación filológica especializada de Leopardi y de su método científico-racionalista afín al suyo propio, madurado en la escuela de Ritschl. Es así como Nietzsche, aunque dependiendo de las afirmaciones de Burckhardt, halla en los poetas-filólogos el impulso de incendiar la propia vida en la pasión por el conocimiento que caracteriza a los individuos libres. Identifica en ellos un activo elemento de combate (FP, II, 5[107]), del que carecían los filólogos modernos.

2.3 Nietzsche filólogo

“La filología, por cierto, es aquel venerable arte, que exige de su admirador sobre todo una cosa, apartarse, tomarse tiempo, ensimismarse, ralentizarse –como un arte y conocimiento de orfebre de la *palabra*, que ha de realizar trabajos sutiles y cuidadosos, y no lo logra nada si no lo logra

lento. Por esto mismo es hoy más necesario que nunca, por eso nos atrae y nos fascina, en una era del “trabajo”. (AU, Prólogo)

2.3.1 La formación clásica en Alemania

En la Alemania del siglo XIX, los estudios clásicos fueron promovidos y subvencionados con amplios medios por el Estado y muy pronto alcanzaron un estatus privilegiado en la escuela y en la universidad. En academias y universidades se formaron grupos de estudiosos que, dirigidos por un profesor prestigioso, se ocupaban en mejorar la edición de los textos como supuesto modo de mejorar también a la humanidad. Es así como la figura del filólogo se convirtió en modelo de científicidad y ejecutor de un programa de formación (*Bildung*) heredero de los grandes clasicistas Goethe, Schiller, Winckelman, Lessing (Sánchez Meca, 2013, p.27).

El clasicismo alemán del siglo XIX nace con la aparición de Friedrich August Wolf (1759-1824), tal como lo proclama el mismo Nietzsche en la nota inicial de *Nosotros los filólogos*: “El día ocho de abril de 1777, en que F.A. Wolf ideó para sí el nombre de *std. phil.* fue el día que nació la filología” (FP, II, 3[2]), en referencia a que Wolf fue el primer alemán en matricularse como un *studiosus philologiae*. Wolf concentró sus estudios en la composición de los poemas homéricos y escribió varias introducciones a la filosofía griega y romana. Fue profesor en las universidades de Halle y Berlín. Su atención a los métodos de la filología llevó a la sistematización de todo aquello que podía probarse a los antiguos, y elevó a la filología de una serie de interesantes retratos de la Antigüedad, a una ciencia comprensiva y metodológicamente independiente. Pero sus clases no estaban destinadas puramente a la diseminación del conocimiento fáctico. Estimular la mente de los estudiantes era la preocupación principal de Wolf. Su ideal pedagógico puede ser resumido como una “educación puramente humana”, un encumbramiento de todos los poderes de la mente y del alma a una hermosa armonía del hombre interior y exterior. Incluso su *Prolegomena ad Homerum* (1795), usado por Nietzsche para sus propios estudios homéricos, surgió a partir de una motivación pedagógica, ya que sus estudiantes carecían de una sólida introducción en alemán (Jensen, 2013, p.36).

Si bien el trabajo de Wolf tuvo una recepción variada, fue acogido con entusiasmo por otro gran reformador educativo: Wilhelm von Humboldt (1767-1835). Humboldt concentró sus esfuerzos en reformar el sistema educativo alemán y ejerció una poderosa influencia en la cultura alemana por el papel central que desempeñó en la

fundación de la Universidad de Berlín en 1810 y por las reformas de los planes de estudio de los centros de enseñanza media de Prusia, que luego se extendieron al resto de Alemania. Como fundador de la tradición histórica neohumanista, Humboldt mantuvo el propósito de que el estudio de la historia estuviese más vinculado con la formación de las mentes jóvenes que con la interminable acumulación de hechos; la historia estaba relacionada con la vida activa, porque su verdadera e invaluable utilidad radicaba en su poder para animar y refinar nuestro sentido para actuar en la realidad. En cuanto a su visión sobre la Antigüedad, su postura fue característica del clasicismo alemán: el mundo griego no era solo un recordatorio estimulante de posibilidades perdidas que debían ser recuperadas, sino también la encarnación de los primeros ejemplares de la humanidad dignos de ser imitados (Jensen, 2013, p.37).

Una generación después de Wolf, August Boeckh (1785-1867) y Gottfried Hermann (1772-1848), se convirtieron en las cabezas de dos escuelas rivales de filología: *Sachphilologie* y *Sprachphilologie*, respectivamente. Nietzsche describe a esta rivalidad como una diferencia de enfoque que causó un combate violento entre “filología de los hechos” (*Sachphilologie*) y “filología de la lengua” o lingüística (*Sprachphilologie*), donde la segunda le reprochaba a la primera la ausencia de profundidad y la falta de método (EFC, §5). La primera, llamada la escuela hermenéutica, anticuaria o humanística, estuvo más orientada a demostrar efectivamente el sobredimensionado espíritu de la Antigüedad y en implantar ese ideal en los corazones de sus estudiantes. Boeckh buscaba, desde el amplio alcance de una cosmovisión integral, lo que consideraba los aspectos pedagógicos más importantes de la Antigüedad. En cambio, la segunda, conocida como la escuela positiva o crítica, promovía la aproximación a la Antigüedad a través de la enmienda de textos, códices y crítica literaria. Hermann insistía en la importancia central de la perfección sintáctica como condición primordial para cualquier conocimiento de la Antigüedad. Su prioridad era que los escritos antiguos fueran entendidos correctamente (Jensen, 2013, pp.38-39).

Las siguientes generaciones de filólogos se polarizaron entre la escuela de Hermann y la de Boeckh. En 1865, cuando Nietzsche estudiaba filología clásica en la Universidad de Bonn, tuvo lugar la célebre disputa (*Philologenkrieg*) entre dos de sus más prestigiosos profesores: Friedrich Ritschl (discípulo de Hermann) y Otto Jahn

(discípulo de Boeckh)²⁸. Como consecuencia de este enfrentamiento, Nietzsche decidió abandonar Bonn y se marchó con Ritschl a la Universidad de Leipzig para continuar sus estudios clásicos.

2.3.2 La educación clásica de Nietzsche

La formación clásica de Nietzsche se inicia formalmente cuando en 1858 ingresa al Instituto Schulpforta, uno de los centros de formación en lenguas clásicas más antiguos y prestigiosos del reino de Prusia, donde también estudió Leopold von Ranke. Como estudiante de Schulpforta, Nietzsche adquirió profundos conocimientos del griego antiguo y de la antigüedad griega que le permitieron, a su temprana edad, llevar a cabo sus primeros esfuerzos sostenidos en el campo de la filología comparada. El primero de ellos fue su trabajo sobre la saga del rey ostrogodo Ermanarich de la cuarta centuria, proyecto sugerido por el renombrado historiador de literatura alemana, Koberstein. Aquí Nietzsche trató de resolver un genuino problema de fuentes históricas en conflicto; trazó la genealogía hipotética que explicaría la gradual y estratificada construcción de la saga, con fuentes del Cercano Oriente, Alemania, Dinamarca y Gran Bretaña (Jensen, 2013, p.7).

Otro precoz escrito de Nietzsche fue la *Teognidea Megarensi*, acerca del poeta griego Teognis de Mégara (siglo VI a C.), que fue su trabajo de despedida (*Valediktionsarbeit*) del Instituto Schulpforta. Si bien es un trabajo escolar, lo que vale destacar es el temprano y creciente interés de Nietzsche por la cuestión moral. Particularmente, debe mencionarse que en la sección dedicada a las opiniones de Teognis sobre los dioses, las costumbres y la poesía, Nietzsche describe a Teognis como un vehemente defensor de los nobles, a los que se refería como los “buenos”, los “hombres de bien”, por su antiguo linaje e ilustre origen (TM, p.117). En cambio, los “plebeyos”, “eran sinónimo de ‘malvados’, por haber nacido de familia inútil y peligrosa” (TM, p.117). Nada virtuoso u honorable podía esperarse de los hombres ordinarios o pobres; en consecuencia, nada inapropiado podía esperarse de los buenos o afortunados. Esta es una referencia muy temprana de los conceptos que Nietzsche tratará muchos años después en *La genealogía de la moral*.

28 Para conocer más acerca de las trayectorias de Ritschl y Jahn, y el trasfondo de esta disputa, véase Jensen, 2013, pp.43-52.

Concluidos sus estudios en Schulpforta, Nietzsche pensó estudiar teología, siguiendo los pasos de su padre, pero optó por seguir filología clásica en la Universidad de Bonn y posteriormente en la Universidad de Leipzig. En sus trabajos como estudiante de filología, Nietzsche se muestra considerablemente capaz de combinar sus nacientes intereses filosóficos con una aproximación estrictamente filológica. El ejemplo más prominente es su *De Laerti Diogenis Fontibus* (“Sobre las fuentes de Diógenes Laercio”), enfocado en *Las vidas de los más eminentes filósofos* del historiador Diógenes Laercio, obra escrita probablemente en la primera mitad del siglo III d. C. En la vasta cantidad de notas que Nietzsche dedica a este tema, desde mediados de 1866, es evidente que se concentró principalmente en las fuentes de Diógenes y en la constitución del texto (Emden 2006b: 180). Nietzsche sostuvo que mucha de la información que se encuentra en Diógenes provenía de la denominada “*Breve reseña de los filósofos*”, de Diocles (de Magnesia)²⁹. En 1868, Nietzsche publica su trabajo sobre Diógenes Laercio en *Rhenisches Museum für Philologie*.

En la educación de Nietzsche fue decisiva la figura de Friedrich Wilhelm Ritschl (1806-1876) —discípulo de Hermann—, uno de los catedráticos de filología clásica más reconocidos del ámbito germanoparlante, quien fue su mentor y maestro en Bonn y posteriormente en Leipzig. Ritschl reconoció en Nietzsche a un estudiante excepcional y lo estimuló para que se dedicara a fondo al estudio de la filología clásica; lo entrenó en una metodología rigurosa que se caracterizaba por el árido examen de las múltiples formas en que pasajes específicos y textos completos eran transmitidos, copiados y parafraseados a lo largo de extensos periodos de tiempo (Emden, 2006b, p.183). Para Ritschl, el objeto de la crítica textual era la lengua y su historia; el filólogo debía buscar el origen colectivo, más que la singularidad de su autor. Nietzsche aplicó con brillante destreza este método, demostrando rigor metódico, capacidad de análisis y audacia imaginativa (Sánchez Meca, 2013, p.45).

Al finalizar sus estudios universitarios, Nietzsche tenía pleno dominio del método histórico-crítico y poseía un excelente conocimiento de la literatura griega, especialmente del periodo preclásico. El excepcional desempeño de Nietzsche propició que, a finales de 1868, al quedar vacante una cátedra de filología clásica en la Universidad de Basilea, Ritschl recomendara con entusiasmo a su talentoso y joven pupilo para que

29 Véase Jensen, 2013, pp. 26-31.

ocupara dicha plaza, propuesta que fue aceptada por la Universidad, a pesar de que Nietzsche no había obtenido aún el grado de doctor.

De los trabajos filológicos de Nietzsche, dos merecen especial atención en esta investigación: “Homero y la filología clásica” (1869) y *La Enciclopedia de filología clásica: Cómo se llega a ser un filólogo* (1871), escritos durante sus primeros años en Basilea. Es en estos textos donde Nietzsche presenta su concepción de la filología clásica. “Homero y la filología clásica” fue la lección inaugural de Nietzsche como profesor en la Universidad de Basilea. En este texto, Nietzsche trae a colación la forma en que los *Prolegomena* de F. Wolf reflexionan sobre Homero. La cuestión propiamente técnica planteada por Wolf era si los poemas homéricos surgieron de una fuente común o se compusieron a través de tradiciones múltiples desarrolladas a lo largo de siglos de recitación oral. Wolf se pronuncia por la segunda hipótesis. Nietzsche añade a esta solución que Homero es en realidad un “juicio estético”, o sea, una imagen de unidad y originalidad que se mantuvo durante siglos por lectores que percibían en ella al genio creador de *La Ilíada* y *La Odisea*.

Sin embargo, el tema de fondo que Nietzsche trata en la conferencia sobre Homero es la crisis que vivía su profesión. De acuerdo con Nietzsche, esta situación se debía las siguientes razones: el carácter múltiple y la falta de unidad conceptual de la filología; la indefinición de su ámbito de estudio y a que la filología vivía del préstamo de otras ciencias:

Hay que admitir abiertamente que la filología vive del préstamo de varias ciencias [...] La filología se puede considerar como un poco de historia, un poco de ciencia natural y un poco de estética: historia en la medida en que quiere comprender, en imágenes siempre nuevas, las manifestaciones de determinadas individualidades populares, captar la ley que domina en el impulso de los fenómenos; ciencia natural, en cuanto que trata de indagar en el instinto más profundo del hombre, el instinto del lenguaje; finalmente estética, porque partiendo del ámbito de lo antiguo, estudia la llamada Antigüedad “clásica” con la pretensión y la intención de desenterrar un mundo ideal sepultado, y de presentar al mundo actual el espejo de lo clásico, de lo eternamente ejemplar. (HFC, pp.219-220)

Nietzsche sostiene que el hecho de que estos impulsos científicos y ético-estéticos, totalmente heterogéneos, se hayan agrupado bajo un nombre común, era debido a que la filología, desde sus orígenes y en todos los tiempos, era también pedagogía. Añade que, desde el punto de vista pedagógico, su ciencia, o al menos esta tendencia

científica que llamamos filología, ofreció una selección de elementos de un alto valor didáctico y de gran importancia para la formación, de modo que se desarrolló, bajo la presión de la necesidad, en una profesión práctica (HFC, pp. 220).

En cuanto a la situación de la filología de su época, Nietzsche reconoce que se había generado una inseguridad generalizada de juicio y con ello, al mismo tiempo, un desinterés por los problemas filológicos, a pesar de contar con naturalezas excepcionales en casi todas las posibles orientaciones filológicas. Este contexto de indecisión y de falta de resolución ante la opinión pública había afectado a la ciencia de la filología de manera sensible (HFC 220).

La *Enciclopedia de filología clásica: Cómo se llega a ser un filólogo* forma parte de las lecciones impartidas por Nietzsche en el semestre de verano de 1871 en Basilea, medio año antes de la publicación de *El nacimiento de la tragedia*. En la *Enciclopedia*, Nietzsche traza un marco general de la filología clásica, de su historia desde la época alejandrina y de su coherencia sistemática. El primer tema del que se ocupa Nietzsche es la génesis del filólogo e identifica los impulsos propios de esta profesión: la inclinación pedagógica, la afición a la Antigüedad y el deseo puro de saber (EFC, §1). El segundo es la necesidad de que el filólogo clásico tuviera un espíritu observador y que se apoyara constante y firmemente en la filosofía para que su reivindicación del clasicismo de la Antigüedad, frente al mundo moderno, fuese una pretensión válida (EFC, §2). El tercero es la preparación para la hermenéutica y la crítica, mediante un método riguroso orientado a comprender y juzgar algo transmitido por la tradición (EFC, §3). Nietzsche resalta de manera especial la importancia de aprender la metodología correcta durante los estudios universitarios, y señala los medios que garantizarían este aprendizaje: los cursos de exégesis y cursos especiales de historia literaria o de antigüedades, los ejercicios de seminario y, primordialmente, la lectura de los filólogos que usan un método correcto, o sea “los que exponen con cuidado y amor y no se limitan a ofrecer resultados”, como Wolf y, sobre todo, su maestro Ritschl (EFC, §4). Nietzsche también se refiere a la discrepancia metodológica y al enfrentamiento existente entre la filología de los hechos (*Sachphilologie*) y la filología de la lengua (*Sprachphilologie*) (EFC, §5). Finalmente, recomienda la adecuada selección de los autores que serán expuestos ante el joven estudiante de filología, y reafirma el valor de la lectura lenta y meditada (EFC, §6).

Cabe destacar que Nietzsche redacta la *Enciclopedia* casi en simultáneo con *El nacimiento de la tragedia*, por lo que no es extraño encontrar coincidencias significativas

con la temática de su primer libro. En la *Enciclopedia*, Nietzsche también busca la confluencia de dos impulsos divergentes que mueven el corazón de la filología: el de una filología puramente histórica basada en un método empírico-positivo, riguroso y detallado, y, por tanto, alejado de toda especulación, y el de una filología interpretativa orientada a cumplir la función educadora y política asignada, desde su nacimiento, a esta disciplina (Sánchez Meca, 2013, p.26).

Como subraya Sánchez Meca (2013), lo que el texto sobre Homero y la *Enciclopedia* guardan en común es, esencialmente, el desarrollo de lo que Nietzsche describe como el conflicto inherente al concepto mismo de filología clásica, a saber, la contradicción entre su naturaleza como ciencia histórica y el carácter educativo que se hace presente en el adjetivo “clásica”. Por ello, el objetivo del análisis lo constituyen, en último término, los principios ideales que inspiraron originariamente la filología clásica para valorarlos en relación con su contexto en sus desarrollos modernos (p.22).

2.4 El filólogo como problema

“Los filólogos son esa clase de personas que aprovechan el confuso sentimiento de su propia insuficiencia que tienen los hombres modernos para ganarse así el pan y el salario. Los conozco, soy uno de ellos”. (FP, II, 5[142])

2.4.1 La crítica de Nietzsche a la filología moderna

Desde el inicio de sus estudios clásicos, Nietzsche fue consciente de la crisis que atravesaba su especialidad. En el momento en que Nietzsche ingresa al gremio de filólogos, la relevancia y la alta consideración de los estudios clásicos empezaba a cuestionarse ante el fracaso del programa educativo humanista, el cual proponía el estudio de la Antigüedad como la mejor escuela para la formación de los jóvenes. Precisamente, el prestigio de los estudios clásicos favoreció el encumbramiento de los filólogos y la consolidación de su influencia académica y social, pero, al mismo tiempo, su progresiva evolución en docentes al servicio de los intereses del Estado y abocados, ante todo, a su seguridad y conveniencia (Sánchez Meca, 2013, pp. 26-27).

Históricamente, habían existido dos grandes periodos de esplendor de esta disciplina que trazaron los contornos de su significado y de su función: el Renacimiento y el Romanticismo. Los humanistas italianos no fueron simples eruditos, sino que aspiraron a una comprensión plena de la Antigüedad y de la existencia clásica mediante

lo que ellos denominaban una “penetración amorosa”. De ahí que los grandes filólogos fuesen, al mismo tiempo, poetas y combinaran el estudio metódico de los textos con el objetivo de una intuición estética que confería a su práctica una unidad hoy ya perdida (Sánchez Meca, 2013, p. 25).

Ya en la conferencia “Homero y la filología clásica” (1869), Nietzsche reconocía que en su época se había debilitado el interés por los problemas filológicos, lo que colocaba a la filología en una posición vulnerable frente a sus numerosos enemigos: aquellos que la calificaban como un pasatiempo inútil, aunque inocente e inofensivo; quienes sentían un odio implacable y desenfrenado hacia ella; y los que consideraban al helenismo como un punto de vista superado y por eso indiferente. A ellos se sumaban las rivalidades internas, es decir, las mencionadas luchas de exterminio de filólogos contra filólogos, que habían trascendido varias generaciones (HFC, p.220). Nietzsche creía que la filología solo podría estar a salvo de sus enemigos mediante una vinculación con la filosofía y la estética contemporáneas: “Los filólogos debemos contar siempre con la ayuda de los artistas y de las naturalezas artísticamente formadas, puesto que solo ellas son capaces de comprender cómo la espada de la barbarie se cierne sobre la cabeza de todo aquel que pierde de vista la indecible sencillez y noble dignidad de lo helénico” (HFC, p.220). Según Nietzsche, era precisamente el filólogo el que debía apegarse a la filosofía, si pretendía todavía defender el carácter clásico, es decir, la ejemplaridad persistente de la Antigüedad, porque se trataba de un juicio que tenía que fundamentarse y defenderse filosóficamente (Frey, 2011, p.33).

Sin embargo, será a mediados de la década de 1870, en los apuntes de su inconclusa intempestiva “Nosotros los filólogos” —la cual interrumpió para terminar la que sería la cuarta intempestiva *Richard Wagner en Bayreuth* (1876)—, donde Nietzsche formuló abiertamente sus objeciones contra la filología clásica de su época. Estas notas han sido recogidas en los llamados *Fragmentos póstumos* y fueron escritas entre 1875 y 1876.

En estos apuntes, Nietzsche aborda la figura del filólogo como problema (FP, II, 5[133]) y describe a la historia de la filología como “una historia de calamidades, caracterizada por la más nauseabunda erudición, un indolente y perezoso dejar de lado, y una medrosa sumisión” (FP, II, 5[149]). Nietzsche remarca que la “formación clásica” no valía para nada, salvo para cuestiones prácticas como “la dispensa de las obligaciones militares y la obtención de un título de doctor” (FP, II, 5[132]). Hasta los filólogos más

célebres habían destruido su inteligencia debido al exceso de erudición. Es así como, a los ojos de Nietzsche, la filología moderna se había convertido en “la cuna de la Ilustración más superficial”, y su eficacia era solo una ilusión más del hombre moderno, ya que esta disciplina había agotado por completo su utilidad (FP, II, 5[124]).

Pero ¿qué lleva a Nietzsche a emitir un dictamen tan desfavorable de su propia especialidad? De acuerdo con Nietzsche, el modo de adiestramiento heredado por los filólogos de su tiempo había dado como resultado una cierta esterilidad de las concepciones fundamentales, ya que estas habían hecho avanzar a la ciencia, pero no a los filólogos (FP, II, 5[90]). Los describe como “los lisiados del espíritu”, que habían encontrado en el verbalismo su caballo de batalla (FP, II, 7[5]). Al revisar la historia de la filología —sostiene Nietzsche—, se cae en la cuenta de que pocos hombres realmente dotados han formado parte de ella; ninguna otra ciencia era tan pobre en talentos (FP, II, 7[5]). Esto lo lleva señalar que “99 de cada 100 filólogos no deberían serlo” (FP, II, 3[20]). Además, la proliferación de este gran número de filólogos incompetentes trajo como consecuencia que los pocos filólogos natos no lograran consolidarse debido a los obstáculos y la mala representación de la filología por parte de los filólogos incompetentes (FP, II, 3[38]).

Nietzsche detecta en sus colegas varios defectos que —desde su perspectiva— habían desencadenado el declive de la profesión y de los estudios clásicos (FP, II, 3[28]). El principal era “su falso entusiasmo por la Antigüedad” (FP, II, 3[39]), consecuencia de su prematuro acercamiento y aprendizaje del mundo griego, lo cual trajo consigo que no guardaran respeto ni fueran capaces de comprender su auténtica trascendencia y, por ende, no adquirieran un auténtico gusto por los rasgos fuertes y vigorosos de la Antigüedad, esto es, aquello que se convierte en alimento espiritual (FP, II, 3[43] y 3[44]). Esta actitud había generado que la dignidad de la Antigüedad decaiga considerablemente (FP, II, 3[62]). Nietzsche insiste en que es recién con la madurez, esto es, solo “después de haber vivido muchas cosas y de haber meditado mucho”, cuando se trasluce lo que podríamos obtener de los griegos (FP, II, 3[39]). Al subrayar que es el hombre maduro quien está mejor capacitado para comprender a los griegos, Nietzsche intenta resolver la antinomia que regía a la filología moderna en su forma de acercarse y entender la Antigüedad:

[...] siempre se ha comprendido *la Antigüedad* solo a partir del presente— ¿y no habría de comprenderse, por el contrario, el *presente a partir* de la *Antigüedad*? O, dicho de forma más

precisa: se ha explicado la Antigüedad a partir de la experiencia vivida y, a partir de la Antigüedad así obtenida, se ha tasado y valorado lo vivido. De manera que la *vivencia* es para un filólogo, sin lugar a dudas, el presupuesto incondicional— lo cual significa: primero hay que ser hombre, para llegar luego a ser fructífero como filólogo. De esto se sigue que los hombres maduros resultan apropiados como filólogos solo si en la época de su vida más rica en vivencias no han sido filólogos. (FP, II, 3[62])

Para Nietzsche, la filología moderna había asumido una postura exculpatoria hacia la Antigüedad, es decir, que el filólogo actuaba guiado por la intención de constatar en la Antigüedad lo que nuestra época tiene en más alta estima. Como sostiene Campioni (2000), Nietzsche percibe que el filólogo moderno, obedeciendo a una malentendida voluntad pedagógica, quería reencontrar en el mundo antiguo los valores de la época actual: mal entendía, por lo tanto, aquella realidad superior mistificándola o buscando una justificación para sus aspectos más inquietantes (p.97). Nietzsche hace notar que el punto de partida correcto era el inverso: partir de la comprensión del sinsentido moderno y volver la vista atrás; es en ese momento cuando el filólogo comprendería que muchas cosas bastante chocantes de la Antigüedad surgieron entonces como fruto de una profunda necesidad (FP, II, 3[52]).

Nietzsche encuentra que la consecuencia más grave derivada del progresivo declive del gremio de filólogos era el hecho de fueran precisamente los filólogos los principales responsables de la educación de los jóvenes. El que la educación siguiera confiada a los filólogos, condenaba la formación cultural de toda una época. Como se verá a continuación, las críticas contenidas en las notas de “Nosotros los filólogos” se orientarán, especialmente, al inconveniente de que el filólogo fuera también educador.

2.4.2 El problema del filólogo como educador

Contra la ciencia de la filología nada habría que objetar, pero los filólogos son también los educadores. Ahí radica el problema en virtud del cual esta ciencia ha de comparecer ante un tribunal superior. (FP, II, 3[3])

En los apuntes de “Nosotros los filólogos” las principales reflexiones de Nietzsche giran en torno al problema de la educación de los jóvenes y, más específicamente, a lo que en su tiempo se enseñaba como cultura clásica. Para Nietzsche, la educación era, en primer lugar, enseñanza de lo necesario y, a continuación, enseñanza de lo cambiante y mudable: “Sería mucho más natural que se inculcase a la juventud

fundamentos de geografía, ciencia natural, economía política, sociales, que se le orientase gradualmente a la consideración de la vida y, finalmente, que se le mostraran los aspectos más relevantes del pasado” (FP, II, 5[32]). Es decir, se iniciaba exponiendo al joven ante la naturaleza, se le mostraba por doquier el imperio de las leyes; luego, se le descubrían las leyes de la sociedad civil (FP, II, 5[64]). Nietzsche enfatiza que es recién en este punto cuando surgirá la siguiente cuestión: “¿debería ser esto así?”. Es entonces cuando, poco a poco, el joven irá necesitando de la historia, para enterarse de cómo han llegado a suceder las cosas. Pero con ello aprende también que las cosas podían haber sido de otro modo. Es por esa razón que Nietzsche sostiene que la pregunta en toda educación es “¿cuánto poder sobre las cosas tiene el hombre?” Es en ese momento cuando, para mostrarle cómo las cosas pueden ser de un modo completamente distinto, se pone como ejemplo a los griegos (FP, II, 5[64]). Nietzsche propone como modelo a los griegos, porque está convencido de que entre ellos existió “algo muy favorable para el desarrollo del individuo, que permitió la cría esmerada de hombres relevantes, aunque no debido a la bondad del pueblo, sino a la lucha de los malos impulsos” (FP, II, 5[11]).

Nietzsche sostiene que la dedicación a la Antigüedad estaba situada en una etapa errónea de la vida, porque se trataba a los adolescentes como si fuesen personas maduras e instruidas cuando se les presentaba a los griegos (FP, II, 5[144]). A ello se sumaba que la mayoría de los filólogos carecían de la habilidad para hablar con los jóvenes (FP, II, 3[42]) y que el modo en que los familiarizaban con los antiguos tenía algo de irreverente y, peor aún, era antipedagógico (FP, II, 5[52]). Como ya lo había advertido en la *Enciclopedia de la filología clásica*, Nietzsche veía en los filólogos a un grupo de eruditos, a historiadores especializados, con un intenso deseo de saber, pero no a pedagogos —en el alto sentido del término—, porque no captaban lo clásico. Por el contrario, encontraba que muchos de estos eruditos sentían una aversión por la enseñanza (EFC, §1), al punto que Nietzsche afirma con ironía que “nuestros filólogos se asemejan a los verdaderos educadores tanto como los curanderos de los pueblos salvajes a los verdaderos médicos” (FP, II, 5[160]).

Para Nietzsche resultaba inconveniente que fueran precisamente los filólogos los educadores de la juventud más noble, ya que era consciente de que sus colegas —a los que describe como una “sociedad de conjurados” (FP, II, 5[39])—, habían obtenido su estatus y fuerza a partir de intensos prejuicios a favor de la Antigüedad. El clasicismo de los griegos, tal como lo presentaba la filología de su época era, de acuerdo con Nietzsche, un

prejuicio de origen alejandrino y cristiano. Era culpa del cristianismo y del alejandrinismo decadente la incapacidad de la modernidad para comprender lo auténticamente griego, la Grecia original de Homero, Píndaro, Esquilo, Fidias y Pericles. El alejandrinismo hace referencia a la cultura racionalista y optimista que nació del socratismo, que creía en un progreso indefinido que traería la felicidad para todos, para lo cual hace de la ciencia y de la técnica el objetivo supremo (Sánchez Meca, 2013, p.31). Frente a esta mezcla de Antigüedad griega y cosmovisión cristiana, Nietzsche desarrolla una imagen diferente, nueva, de los griegos, que también toma en cuenta el lado oscuro y terrible de la existencia. De ahí su reinterpretación de la tragedia griega, con la cual quería conferir nueva vida al mito trágico (Frey, 2011, p.32).

Lo que Nietzsche denuncia es que existía un interés corporativo en impedir que se pusieran de manifiesto puntos de vista más depurados acerca de la Antigüedad y, sobre todo, en que surgiese una concepción de la tarea docente que fuese superior a la que los filólogos eran capaces de cumplir³⁰ (FP, II, 5[31]). Así, al transmitir una visión inocua, domesticada, insignificante del legado de los griegos, la filología moderna actuaba a modo de filtro eficaz para impedir que emergiera la dimensión intempestiva de la Antigüedad (Ginzo, 2000, p.118). Como consecuencia, la formación clásica, al ser privada de su carácter intempestivo, se convirtió en instrumento dócil al servicio de aquellas fuerzas que dominaban la educación moderna. Es decir, esta filología pervirtió su sentido educativo originario al institucionalizarse como profesión. Esta educación estaba regida por un espíritu pragmático en función de los intereses de la sociedad burguesa, por un debilitamiento de la cultura para hacerla compatible con el proceso de masificación de la enseñanza, y por el sometimiento a los intereses del Estado (Ginzo, 2000, p.119). Es por esa razón que Nietzsche proclama que la tarea más urgente era “¡Educar a los educadores!” (FP, II, 5[25]).

Mas, ¿cómo pretende Nietzsche que se eduque a los educadores? En la *Enciclopedia de la filología clásica*, Nietzsche menciona los tres puntos de vista con los que el filólogo debía acercarse a la Antigüedad: 1) Era necesario que llegara a ser

30 Esto lleva a que Nietzsche se pregunte si existiría aún la filología como ciencia, si sus oficiantes no fueran educadores a sueldo (FP, II, 5 [56]).

internamente receptivo a ella; 2) tenía que ser educado por la Antigüedad para hacer posible que su educación pueda, a su vez, aprovechar a otros; y 3) tenía que dedicarse a la Antigüedad como erudito para familiarizar a la juventud con el espíritu científico (EFC, §1). La Antigüedad exigía que el filólogo se aproximara a ella tanto como hombre, como pedagogo y como erudito. Según Nietzsche, lo fundamental, pero a la vez lo más difícil, era que “el filólogo se dejase penetrar por la Antigüedad con amor y experimentase su diferencia con ella” (EFC, §1). Tan pronto sintiera una inclinación auténticamente personal hacia la Antigüedad, el filólogo experimentaría el impulso pedagógico y sentiría el deseo ardiente de ser un verdadero erudito (EFC, §1), con una necesidad de aprender y de experimentar algo. Porque —subraya Nietzsche—, lo que se descubría y recopilaba de modo artificial permanecía muerto, o sea, no se asimilaba en un núcleo esencial creativo, ni se convertía en carne y sangre, sino que oprimía al individuo y le perjudicaba (EFC, §5), tal como ocurría con la práctica filológica de su época.

Como el dominio de la filología sobre la esencia de la educación se mantenía de forma casi incuestionable —ninguna otra ciencia gozaba de posición tan favorable y respetada—, Nietzsche se pregunta cómo es que se había llegado a concederle a un pasado remoto un valor tal, que solo podíamos sentirnos cultivados con ayuda de su conocimiento (FP, II, 7[6]). Según Nietzsche, parecía “como si la formación clásica fuese una especie de encantamiento mágico, capaz de procurar la felicidad y de acreditarse ante cada individuo por medio de dicha felicidad” (FP, II, 7[6]). En este sentido, le interesa conocer cuál era el fundamento sobre el que reposaba el gran aprecio por la Antigüedad que caracterizaba al presente, como para que toda la formación cultural moderna se hubiera edificado sobre ella. Nietzsche responde parcialmente esta cuestión al advertir que había “muchas cosas a las que el hombre se había acostumbrado tanto, que las tenía por convenientes; pues la costumbre tiñe de dulzura a todas las cosas y en la mayoría de las ocasiones los hombres aprecian la conveniencia de algo en función del placer que suscita” (FP, II, 7[6]). Con esta premisa, Nietzsche sostiene que el placer por la Antigüedad clásica, tal como se experimentaba en ese momento, tenía que ponerse a prueba alguna vez y habría de analizarse cuánto había en él de placer por la costumbre, y cuánto de placer por lo desacostumbrado (FP, II, 7[6]).

Nietzsche determina que el fundamento que sostenía el estatus de la Antigüedad como instrumento capital de educación era el mismo que sostenía el aprecio que se le tenía a toda la filología: el estamento filológico como profesorado era la expresión exacta

de un punto de vista dominante acerca del valor de la Antigüedad y del mejor método de educación. De acuerdo con Nietzsche, dos tesis estaban contenidas en este punto de vista: la primera, que toda educación superior debía ser histórica; la segunda, que la historia griega y romana era diferente de todas las demás, o sea, era clásica. Es de esta forma como el conocedor de esta historia se convertía en profesor. Nietzsche señala que hay dos prejuicios vinculados a la necesidad de que la educación fuese clásica: el primero es el prejuicio subyacente al concepto de “estudios de humanidades”, que significaba que “la Antigüedad es clásica, porque es la escuela de lo humano”; el segundo es la idea de que “la Antigüedad es clásica, porque es ilustrada” (FP, II, 7[6]). Por ende, cuando Nietzsche lanza sus críticas al ejercicio docente de los filólogos, lo que denuncia, ante todo, será el fracaso de aquel programa educativo y cultural que, desde Schiller y Humboldt, había considerado el estudio de la Antigüedad como la mejor escuela para la formación de los individuos. Se esperaba que de este estudio de los primeros seres humanos verdaderos, los griegos, se derivase un efecto de mejoramiento de los alemanes modernos (Sánchez Meca, 2013, p.27).

Otro de los reproches que Nietzsche les hace a los filólogos modernos es que no estaban cumpliendo con la tarea de caracterizar al helenismo como algo irrecuperable y, con él, también al cristianismo y a los fundamentos que habían sostenido hasta el presente nuestra sociedad y nuestra política. Dicha tarea consistía en indicar lo inevitable de la muerte de la cultura antigua: caracterizar y mostrar la cultura griega como prototipo y señalar cómo toda cultura se basaba en representaciones que ya se habían vuelto obsoletas. Les correspondía a los estudios clásicos enseñar que el fundamento de la cultura antigua se había convertido en algo definitivamente caduco para nosotros (FP, II, 5[156]). En este aspecto, Nietzsche encuentra peligrosa tanto la significación del arte —como conservador y galvanizador de representaciones atrofiadas y moribundas—, como la de la historia, en la medida en que quiere transportarnos de vuelta a sentimientos superados. De acuerdo con Nietzsche, sentir “históricamente”, “ser justos con el pasado” solo era posible si al mismo tiempo ya estábamos más allá de él (FP, II, 5[157]).

También es muy enfático al señalar que no se debía imitar a los griegos para copiar su cultura o vivir como ellos; desde su perspectiva, tratar de copiar una civilización desaparecida era “la quimera de épocas impotentes, incapaces de creatividad y básicamente mal orientadas” (Sánchez Meca, 2013, p.30). Se debía aspirar a “superar la grecidad” mediante la acción, pero para ello era necesario conocerla antes (FP, II, 5[167]).

Eso lo lleva a afirmar que “nuestra posición frente a la Antigüedad clásica es, en el fondo, la causa última de la improductividad de la cultura moderna” (FP, II, 5[47]).

Asimismo, Nietzsche se muestra convencido respecto a que solo debía estudiarse la Antigüedad modélica de la misma manera en que se estudiaba a un ser humano modélico: imitando conforme se comprende, y cuando el modelo estaba muy alejado, reflexionando sobre los itinerarios y preparativos, y descubriendo las etapas intermedias (FP, II, 5[171]). La norma que debía regir el estudio de los griegos residía en lo siguiente: solo debía estudiarse lo que incita a la imitación, lo que se aprehende con amor y suscita el deseo de seguir creando. Para Nietzsche, esto sería lo más correcto, un canon progresivo de lo modélico, ajustado a los adolescentes, jóvenes y adultos (FP, II, 5 [171]).

Es importante anotar que Nietzsche no discute la importancia ni la grandeza del impulso de la nueva formación que parte del clasicismo y mira a la Antigüedad como guía y como modelo. Nietzsche no desprecia el trabajo científico de la filología; todo lo contrario. En un fragmento de 1876, Nietzsche destaca en la filología la virtud de la lectura lenta, meditada, rumiante, en una época en la que se leía demasiado (FP, II, 19[1]). Además, reconoce que su labor arqueológica de recuperación de documentos y de depuración de las fuentes era un trabajo indispensable, pues sin él las verdaderas intuiciones de los griegos habrían quedado desdibujadas o enterradas por los barbarismos de imitadores, copistas, “mejoradores” y traductores. Había sido un laborioso esfuerzo de restauración de sus monumentos en sus líneas originales (Sánchez Meca, 2013, pp.30-31). El problema era que la noble misión de la filología se había convertido en un oficio de educadores asalariados interesados en limitar la percepción de la Antigüedad a los prejuicios sobre “la humanidad de las humanidades”. La filología oficial se presentaba como una propedéutica, pero, en realidad, ni preparaba para la ciencia ni preparaba para la vida. (Sánchez Meca, 2013, pp. 29).

La nueva filología que Nietzsche propone, en cambio, “provocaría una completa enemistad entre nuestra actual “cultura” y la Antigüedad” (FP, II, 3[68]), ya que intentaría corregir críticamente la comprensión corrompida de los fenómenos de la cultura, de igual modo a como la filología clásica corregía los aspectos corruptos de los textos (Sánchez Meca, 2013, pp. 28- 29). Nietzsche pone en discusión ese modelo clasicista y cuestiona la caracterización unilateralmente humanista de lo griego con la que se intentaba justificar el presente moderno, racionalista e ilustrado, en lugar de impulsarlo hacia una nueva grandeza. Es más, Nietzsche se propuso “destruir” a la filología moderna desde dentro,

porque esta no comprendía bien a los griegos, es decir, era incapaz de transmitir a la juventud de su época el estímulo de la belleza griega. Como se ha señalado, Nietzsche no pretendía recuperar la cultura griega e imitarla, sino que descubramos y experimentemos por nosotros mismos lo que los griegos habían descubierto y experimentado (Sánchez Meca, 2013, p.33).

Para Nietzsche, el interés por los griegos era indesligable de la necesidad de una crítica del presente y, por tanto, la filología clásica debía contribuir a comprender mejor el presente con ayuda del conocimiento de la Antigüedad. Se trataba de colocar el estudio de la filología nuevamente al servicio de la vida y hacer a un lado ese ideal humano clásico que, con su creencia en el progreso y su reconciliación con el cristianismo, se había vuelto intolerable para Nietzsche (Frey, 2011, p.33).

Nietzsche entiende su profesión de filólogo como la condición de posibilidad de la propia inactualidad crítica. Desde su perspectiva, la filología no debía ser un fin en sí misma, sino el instrumento de un compromiso con la crítica y la transformación de la cultura moderna (Sánchez Meca, 2013, p.28). Así, en un fragmento de 1875, como preludeo de la figura del “espíritu libre” *de Humano, demasiado humano*, Nietzsche proclama lo que sería el ideal de su proyecto filosófico inmediato: “Sueño con una comunidad de hombres, que sean independientes, que no tengan miramientos y quieran llamarse “aniquiladores”: que todo lo sometan a la medida de su crítica y se sacrifiquen por la verdad” (FP, II, 5[30]).

A modo de conclusión

Hemos visto cómo Nietzsche, en la búsqueda de la pluralidad y complejidad que caracterizan a la cultura superior, descubre en la obra de Burckhardt el “Renacimiento latino” y la “Edad Clásica” en directa oposición al “Renacimiento alemán”, marcado por la ilusión wagneriana. Asimismo, en las notas para la inconclusa intempestiva “Nosotros los filólogos”, ya Nietzsche expresa su frustración hacia el oficio de filólogo por la crisis que atravesaban los estudios clásicos. Nietzsche se debate cada vez más en un radical cuestionamiento que lo llevará, finalmente, a descartar sus ideas juveniles y a alejarse de Schopenhauer y, sobre todo, de Wagner. El siguiente capítulo está enfocado en *Humano, demasiado humano* (1878) la primera obra que Nietzsche publica tras la crisis intelectual, y a la que él mismo calificó como “el monumento a una crisis”, porque significó una liberación.



CAPÍTULO III: FILOSOFÍA HISTÓRICA Y GENEALOGÍA *IN* *NUCE EN HUMANO, DEMASIADO HUMANO*

Este capítulo se concentra en *Humano, demasiado humano* (1878), obra que inaugura el comúnmente denominado periodo intermedio de la filosofía de Nietzsche, que comprende también a *Aurora* (1881) y *La gaya ciencia* (1882). Este libro, al que Nietzsche describió en *Ecce Homo* como “monumento de una crisis”, representa un punto de inflexión en el desarrollo del pensamiento de su autor y ocupa un lugar importante en el desarrollo intelectual de Nietzsche.

Tal vez el aspecto de *Humano, demasiado humano* que más se conoce es la investigación inicial de Nietzsche acerca del origen y naturaleza de la moralidad, al ser el más afín con su posterior genealogía de la moral. Sin embargo, cabe aclarar que el interés de Nietzsche por los orígenes de los valores morales no constituye el eje temático de este libro, sino que el tema de la moral se sitúa en el contexto más amplio de la preocupación dominante de Nietzsche en el momento de escribir *Humano, demasiado humano*: el problema de la cultura moderna. Como se verá en este capítulo, el tema de la cultura es el eje alrededor del cual giran las reflexiones acerca de la metafísica, la ciencia, la historia, la moralidad, la religión y el arte.

La primera sección de este capítulo contiene una presentación general de la estructura y el contenido de *Humano, demasiado humano*, cuya edición original es de 1878 y luego tuvo una continuación: *Opiniones y sentencias varias* que apareció como Apéndice en marzo de 1879³¹. La segunda sección revisa el cambio en la noción de

31 En diciembre de 1879 publica Nietzsche *El caminante y su sombra*, como nuevo libro. Es recién en 1886, cuando por las dificultades con su editor, Nietzsche añade a los ejemplares no vendidos de *Humano, demasiado humano* un importante Prefacio y una poesía al final, y los publica como *Humano, demasiado humano I*. Así, *Opiniones y sentencias varias* y *El caminante y su sombra* se convierten en *Humano, demasiado humano II*. (Schimmer, 2000, pp.445-446, 464, 652) Andreas Schimmer (dir.), *Friedrich*

cultura que se da en el periodo intermedio: de “unidad de estilo artístico en todas las manifestaciones de un pueblo” que Nietzsche propuso en la primera y la segunda *Intempestivas*, al “edificio de la cultura”, que recoge y valora la diversidad de sus elementos. La tercera está dedicada a la filosofía histórica, la nueva filosofía aplicada por Nietzsche en el proyecto de *Humano, demasiado humano*. Para los lectores de Nietzsche, la filosofía histórica aparece como un brusco e impensado viraje respecto a sus ideas tempranas, porque reivindica el rol preponderante de la ciencia y de la historia —antes consideradas anatemas de la cultura— en la búsqueda del conocimiento y en el desarrollo de una cultura superior. La cuarta parte aborda el sorpresivo giro de Nietzsche respecto a su visión sobre la ciencia: de condenarla como una amenaza a la cultura en los escritos tempranos, a reconocerla, en *Humano, demasiado humano*, como instrumento fundamental en la tarea de liberar al hombre moderno de las supersticiones e ideas metafísicas dominantes. La quinta parte está dedicada a los “espíritus libres”, figuras inspiradas en los célebres poetas filólogos del Renacimiento, a quienes Nietzsche perfila como “modelos de la ciencia” y, por ende, agentes del proyecto de cultura superior. Finalmente, en la sexta parte revisaremos la historia de los sentimientos morales en *Humano, demasiado humano*, donde Nietzsche realiza un ejercicio genealógico preliminar al abordar a la moral como una manifestación cultural y expresión de la formación histórica del mundo humano. Veremos cómo filosofar históricamente permite poner en cuestión los presupuestos de la moral, su validez, su obligatoriedad para sacar a la luz sus errores.

3.1 La publicación de *Humano demasiado humano*

Humano, demasiado humano es la primera obra que Nietzsche publica tras la crisis intelectual que atravesó entre 1875 y 1876, la cual trajo como consecuencia su ruptura decisiva con Schopenhauer y, principalmente, con Wagner. Como lo demuestran sus notas póstumas, Nietzsche comenzó a renegar del wagnerianismo a mediados de 1874. Tras asistir al Festival de Bayreuth de 1876, Nietzsche descubre con profunda desilusión que “Wagner, en apariencia el más victorioso, era en realidad un romántico

Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten, Munich/DTV, 2000. Agradezco las indicaciones de mi asesora para preparar esta nota.

desesperado, que se había vuelto marchito, y se prosternó de repente, mísero y derrumbado, ante la cruz cristiana...” (Hdh, II, Prefacio, §3).

Aquejado por diversos problemas de salud, Nietzsche deja temporalmente su cátedra en Basilea a mediados de 1876 y decide aceptar la invitación de Malwida von Meysenbug³² para pasar una temporada en la Villa Rubinacci ubicada en Sorrento. Los nueve meses en Sorrento constituyeron la más cercana aproximación en la vida de Nietzsche a su ideal de "un monasterio para espíritus libres", y estuvieron dedicados a la lectura y discusión de una amplia gama de escritores clásicos y franceses. Aquí coincidió con Paul Rée³³ —autor al que usualmente se reconoce como el principal responsable del radical cambio de Nietzsche—, con quien estrecharía su amistad y colaboración intelectual, mientras ambos se dedicaban a preparar sus próximas obras: *Humano, demasiado humano* en el caso de Nietzsche, y *El origen de los sentimientos morales* (1877) en el de Rée (Donellan, 1982, pp.596). Nietzsche no logró terminar *Humano, demasiado humano* en Sorrento; el trabajo en el libro había sido lento, obstaculizado por las enfermedades que lo aquejaban. No fue hasta que regresó a Basilea, con Heinrich Köselitz a mano para tomar el dictado, que el nuevo libro se terminó a fines de 1877. Al igual que Rée, Nietzsche contó con Schmeitzner como editor (Small, 2005, p.29). Tal vez previendo el impacto que este libro causaría entre sus amigos y seguidores, Nietzsche le propuso a su editor que esta nueva obra se publicara bajo un seudónimo —“Bernhard

32 Malwida von Meysenbug (1816-1903) fue una escritora alemana célebre por su defensa de la democracia y de los derechos de las mujeres. Es autora de *Memorias de una idealista* (1869), obra autobiográfica donde describe su lucha por oportunidades más allá de su círculo familiar, su participación en la campaña de 1848 para la reforma política en Alemania y su subsecuente exilio en Inglaterra. Fue una cercana amiga de los Wagner, a través de los cuales conoció a Nietzsche en 1872.

33 Nietzsche conoció a Rée en 1873 a través de un amigo común, Heinrich Romundt. Sin embargo, recién trabaron amistad en 1875, cuando Nietzsche le envió una carta de felicitación a Rée por su recién publicada obra *Observaciones psicológicas*. La figura de Rée destaca porque Nietzsche lo menciona explícitamente en el texto de *Humano, demasiado humano* como un moderno practicante de la tradición de los moralistas franceses —principalmente La Rochefoucauld—, cuya influencia es evidente en la nueva obra de Nietzsche. Aunque Nietzsche estaba bien familiarizado con los moralistas franceses a finales de 1860, su lectura de Rée parece, de todos modos, haber renovado su interés en los pioneros franceses del análisis moral y de haberlo profundizado con visiones más modernas. El pensamiento de Rée era frío, escéptico y naturalista; ejemplifica la nueva destrucción racionalista de las mitologías metafísicas, que fue el programa de *Humano, demasiado humano* (Donellan, 1982, p.596; Cohen, 2010, p.52).

Cron” —, como era usual entre los miembros de la comunidad de Sorrento, pero este se negó porque Nietzsche ya era un autor conocido.

La edición original de *Humano, demasiado humano* fue publicada en 1878, en un solo volumen. Está compuesta por 638 aforismos, agrupados en nueve secciones, que abordan una asombrosa variedad de temas. En la primera parte, Nietzsche arremete contra la metafísica, a la que identifica como la visión predominante de su época, y nos presenta el nuevo enfoque de su filosofía: el “filosofar histórico”. En las partes 2, 3 y 4, Nietzsche extiende su embestida hacia los campos de la moralidad, la religión y el arte wagneriano, respectivamente. Estas cuatro primeras partes están dedicadas al “ataque”, a desacreditar todo aquello que Nietzsche admiró, pero que ahora discute. Incluso pone en práctica lo que antes le reprochó a la ciencia: ser la responsable de “pinchar ilusiones”. Sin embargo, en *Humano, demasiado humano* el valor de la desilusión no es cuestionado como en los escritos tempranos; por el contrario, aquí es vista como un evento positivo y liberador (Cohen, 2010, p.50).

Luego de haber “despejado” el camino en las cuatro primeras partes, en la quinta titulada “Indicios de cultura superior e inferior”, que es, literalmente, la sección central del libro, Nietzsche ofrece un positivo programa de impulso a la cultura por medio de la ciencia y de sus agentes, los “espíritus libres”. Esta parte termina con una descripción del “espíritu libre” y su exhortación al lector para que opte por esta opción de vida (Hdh, I, §291 y §292). Lo que Nietzsche hace en el resto del libro es, esencialmente, dirigir él mismo el camino a seguir. Las partes 6, 7 y 8 ejemplifican lo que los “espíritus libres” deberían estar haciendo: elaborar dictámenes innovadores, idiosincráticos, iconoclastas y opiniones demoledoras acerca de todo lo que puedan. La novena y última parte del libro culmina con un alegato, que comprende desde el aforismo 629 al 638, acerca de los males de las convicciones, a las que Nietzsche consideraba como las más grandes enemigas de la verdad. En síntesis, hay un desplazamiento desde las demoledoras cuatro primeras partes, pasando por la positiva y programática quinta parte, hasta la ejemplificación del programa de esta obra en las cuatro últimas partes (Cohen, 2010, pp.193-194).

De la edición original de 1878 destacan la dedicatoria a Voltaire —al que Nietzsche aprecia como uno de los “más grandes liberadores del espíritu” —, en conmemoración del centésimo aniversario de su muerte, y que, en lugar de un prólogo, Nietzsche optara por incluir un pasaje de la tercera parte del *Discurso del método* de Descartes (Campioni, 2004, p.39). Como se verá más adelante, la mención a Descartes

tiene una correspondencia directa con la nueva postura de Nietzsche acerca de la ciencia y el método a partir de *Humano, demasiado humano*.

Nietzsche luego publicó otros dos libros de aforismos, *Opiniones y sentencias varias* y *El caminante y su sombra* (publicados en 1879), como continuaciones de *Humano, demasiado humano*. Aunque ninguna de estas dos obras posteriores fue dividida en secciones como en el libro original, los aforismos que los componen están dispuestos exactamente en el mismo orden que aquel, con la metafísica tratada primero, la moralidad segunda, la religión tercera, el arte cuarto, la cultura quinta, y así sucesivamente. En 1886, año en el que Nietzsche reedita varias de sus obras, decidió reunir estos tres libros juntos y los publicó como un solo trabajo de dos volúmenes con el título *Humano, demasiado humano*, que incluyó el libro original de 1878 que comprende el volumen uno y los dos libros posteriores que comprenden el volumen dos. En esta edición, Nietzsche escribió nuevos prólogos para ambos volúmenes, en los que presenta una reflexión retrospectiva sobre la crisis que dio origen a esta obra una década atrás. En el prólogo del primer volumen, Nietzsche repasa la figura del “espíritu libre”, figura protagónica de *Humano, demasiado humano*, y nos describe el proceso de madurez que debió seguir este espíritu hasta lograr desprenderse de todo aquello que lo mantenía encadenado:

El gran desprendimiento llega de súbito para aquellos que están tan atados, como un terremoto: el alma joven se ve de repente sacudida, desprendida, arrancada, —ella misma no entiende lo que le sucede [...] Un repentino horror y recelo hacia lo que amaba, un relámpago de desprecio hacia lo que para ella significaba “deber”, una ansia revolucionaria, arbitraria, volcánicamente impetuosa de peregrinación, de exilio, de extrañarse, de enfriarse, de desencantarse, de congelarse, un odio al amor, quizá una mirada y un gesto sacrílego hacia atrás, allí donde hasta ahora adoraba y amaba, quizá un rubor de vergüenza por lo que acaba de hacer y al mismo tiempo el júbilo por haberlo hecho, un ebrio y jubiloso estremecimiento interior en el que se delata una victoria llena de interrogantes, pero de todas modos la *primera victoria* [...]. (Hdh, I, Prólogo, §3)

La inevitable impresión que nos suscita la lectura de este pasaje es que se trata de un relato confesional del propio Nietzsche acerca de la crisis que suscitó su “gran separación” de todo cuanto había venerado y el retorno a su propio camino, que había sido interrumpido por el oscurecimiento romántico. Precisamente, en el prólogo al volumen dos, Nietzsche se refiere específicamente a su dramática ruptura con el romanticismo wagneriano luego de Bayreuth:

[...] este acontecimiento inesperado iluminó con la claridad de un relámpago el lugar que había abandonado, -y me produjo también ese miedo retrasado que experimenta todo aquel que ha corrido un monstruoso peligro sin saberlo. Cuando volví a caminar solo, temblaba; no mucho después me puse enfermo, más que enfermo, pues estaba cansado por la incurable desilusión por todo lo que a nosotros hombres modernos nos quedaba para entusiasmarnos por el general despilfarro de fuerza, trabajo, juventud, amor, cansado por la repugnancia frente a lo femenino, fanático y descompuesto de este romanticismo [...]. (Hdh, II, Prólogo, §3)

Nietzsche describe este episodio como la “historia de una enfermedad y una curación”, donde *Humano, demasiado humano* y sus dos continuaciones constituyeron el “autotratamiento antirromántico” que su propio instinto le había prescrito “contra una enfermedad temporal de la forma más peligrosa de romanticismo” (Hdh, II, Prólogo, §2).

3.2 El nuevo concepto de cultura

En el capítulo uno vimos que el concepto de cultura que prevalece en los escritos tempranos de Nietzsche es el de “unidad de estilo artístico de todas las manifestaciones de la vida de un pueblo” (DS, §1). Esta idea de cultura se oponía a la erudición y al exceso de saber, particularmente el histórico, que solían entenderse muy bien con lo contrario de la cultura: la falta de estilo o la confusión de todos los estilos (DS, §1). La conclusión negativa que se deriva de los escritos tempranos, al menos hasta *Schopenhauer como educador*, es que era imposible construir una cultura solo sobre el conocimiento, es decir, mientras se siguiera entendiendo que la cultura consistía, esencialmente, en el fomento de la ciencia (SE, §6).

Es precisamente esta conclusión la que Nietzsche ahora rechaza en *Humano, demasiado humano*, al sostener en cambio que la "cultura superior" del futuro estaría basada en el conocimiento y en la ciencia, más que en la religión, el arte y la metafísica. Nietzsche deja de lado las ideas que defendió en sus escritos tempranos al percatarse de que la principal debilidad de aquellas —la debilidad del romanticismo en general— era su evidente incapacidad para proporcionar la unidad cultural y la totalidad que él desesperadamente buscaba.

Ocupan un lugar principal en el conjunto de *Humano, demasiado humano* las reflexiones de Nietzsche sobre la cultura en la sección titulada "Indicios de cultura superior e inferior". Aquí la cultura ya no es definida más como en los primeros trabajos, simplemente como unidad de estilo. En todo caso, el concepto parece excesivamente amplio: ahora la cultura es vista como una combinación de diversos elementos que

conviven libremente y que, de alguna manera, se enriquecen entre sí. Nietzsche habla de un “edificio de la cultura”:

Los mejores descubrimientos de la cultura los hace el hombre dentro de sí mismo, cuando halla activos en su interior dos poderes heterogéneos. Suponiendo que uno aliente tanto amor, por las artes plásticas o la música, como por el espíritu científico, y que considere imposible eliminar esa contradicción, suprimiendo uno de los dos poderes y liberando totalmente al otro: no le queda más que crearse por sí mismo un edificio de cultura tan grande que ambos poderes puedan habitar en él aunque sea en los extremos opuestos, siendo alojados entre ellos otros poderes mediadores y conciliadores, equipados con una fuerza preponderante para allanar en caso de necesidad el conflicto que pudiese estallar [...]. (Hdh, I, §276)

La metáfora del “edificio de la cultura” es sugestiva, porque si bien la unidad en términos de la cual la cultura fue definida en los trabajos tempranos todavía está allí, ahora Nietzsche hace énfasis en la variedad y amplitud de elementos unificados, a tal punto que su unidad es casi puramente formal. Los diferentes elementos no necesitan tener una directa interrelación; la única asociación que se requiere es que se encuentren en el mismo “edificio” (Cohen, 2010, p.70). Nietzsche piensa que mientras más diversa sea una cultura, contará con mayor capacidad para proveer los recursos requeridos por los “espíritus libres”.

Este cambio en la noción de cultura también implica para Nietzsche el cambio de “enemigo”: si el “filisteo de la cultura” era el adversario de la cultura entendida como unidad de estilo, en *Humano demasiado humano* Nietzsche identifica como nuevo enemigo al romanticismo wagneriano y su plan de revivir la cultura alemana, algo que él apoyó fervorosamente en su juventud (Cohen, 2010, p.74). Ahora Nietzsche considera que el chauvinismo emocional, nacionalista y estrecho de los wagnerianos se opone a la cultura concebida como amplio cosmopolitismo. Luego de que el movimiento wagneriano se había rendido a sus adherentes más emocionados, Nietzsche encuentra necesario emplear la ciencia para refrescarlos, a fin de que puedan atender las nuevas demandas de la cultura (Cohen, 2010, p.75). Además, al ser este nuevo tipo de cultura tan amplio e inclusivo, era necesario que contara con el rigor, la disciplina y la objetividad de la ciencia para mantener el balance apropiado entre todos sus elementos.

3.3 La nueva filosofía: la filosofía histórica

La primera parte de *Humano, demasiado humano* titulada "De las cosas primeras y últimas" está dedicada a combatir los errores de la metafísica. En particular, sus dos primeros aforismos son claves para la comprensión de las ideas contenidas en esta obra. En "Química de los conceptos y sensaciones", Nietzsche introduce a la filosofía histórica, a la que describe como "el más joven de los métodos filosóficos", vinculada estrechamente a la ciencia de naturaleza (Hdh, I, §1). Con la introducción de la filosofía histórica Nietzsche revela uno de los giros más sorprendentes en esta etapa de su pensamiento al adoptar a la ciencia como el instrumento para enfrentarse con toda metafísica postuladora de un tras mundo ideal opuesto normativamente al mundo sensible. Asimismo, Nietzsche sorprende al convocar a la historia, al sentido histórico —que había sido objeto de su crítica en la segunda *Intempestiva*— como aliado de la filosofía en la tarea de rastrear y desenmascarar a las creencias metafísicas.

En este primer aforismo, Nietzsche afirma que es erróneo suponer un origen milagroso para las cosas más altamente valoradas, como si estas procediesen directamente del núcleo y la esencia de la "cosa en sí". Remarca que este supuesto es propio de la metafísica, porque ella ha sucumbido a un error de la razón: pensar en términos de opuestos (lo racional vs. lo irracional, el altruismo vs. el egoísmo, la contemplación desinteresada vs. el deseo codicioso, la verdad vs. los errores). Es lo que Nietzsche llama "el hábito de las antítesis", caracterizada por la imprecisa observación de ver por todas partes antítesis donde no las hay en absoluto, sino solo diferencias de grado (CS, 67). Nietzsche nos hace notar que, si se opta por esta forma de pensar, solo se admiten diferencias fijas, que, si bien conceden cierta claridad conceptual, al mismo tiempo ocasionan que no percibamos las transiciones, las modulaciones sutiles que se dan entre los términos opuestos (Hanza, 2003, p.35).

Frente a ese postulado de la metafísica, la filosofía histórica —método que Nietzsche desplegará a lo largo de todo *Humano, demasiado humano*—, demuestra que, en casos específicos, aquellas antítesis u opuestos no son más que una exageración usual de la concepción metafísica o popular, y que dicha oposición está basada en un error de la razón. Según la filosofía histórica, no existen, en rigor, ni acciones exentas de egoísmo, ni una contemplación totalmente carente de interés; ambos casos son sublimaciones en las que el elemento fundamental aparece casi diluido, volatilizado, y tan solo se le evidencia como presente a la más sutil de las observaciones. Dirá Nietzsche que todo lo que solamente se nos puede dar en el nivel actual de las ciencias es una *química* de las

representaciones morales, religiosas y estéticas, así como de todas las estimulaciones que vivenciamos en nosotros, tanto en las grandes como en las pequeñas relaciones que tenemos con la cultura y con la sociedad, e incluso en la soledad. A esta nueva filosofía propuesta por Nietzsche, histórica y científica, le correspondería, ciertamente, explorar las sublimaciones —entendidas en el doble sentido de “elevar” y “volatilizar” — que tienen lugar en dichos elementos, esto es, mostrar el proceso mediante el cual una sensación o un concepto se “eleva” o se “volatiliza” o, también, de descubrir el elemento base u originario del concepto o sensación “elevado”, “volatilizado” (Hanza, 2003, p. 36).

Nietzsche termina este primer aforismo preguntándose qué ocurriría si la referida *química* revelase que los colores más espléndidos —nuestros conceptos de moral, de religión, de estética— se han obtenido de materias vulgares e incluso despreciadas. Es decir, que se descubriera que su origen es vergonzoso (*pudenda origo*³⁴). Su hipótesis es que no serían muchos los que conservarían el entusiasmo en continuar tales investigaciones porque, a la humanidad, afirma Nietzsche, le gusta deshacerse pronto de las preguntas por la ascendencia y los comienzos.

En el segundo aforismo, titulado “Defecto hereditario de los filósofos”, Nietzsche sustenta el enfoque histórico de su nueva filosofía. Afirma que todos los filósofos exhiben el grave defecto de asumir al ser humano actual como una *aeterna veritas*, como una realidad que permanece idéntica a lo largo del tiempo, como una medida segura de las cosas. Debido a que carecen de sentido histórico, los filósofos cometen el error de asumir al hombre actual como si fuese “el” hombre, y no se dan cuenta de que lo que exponen sobre el ser humano es solo un testimonio acerca de su existencia en un periodo muy limitado, en un determinado contexto. Se resisten a entender que el ser humano es el resultado de un devenir, de un proceso histórico, como también lo es la facultad de conocer. No son conscientes de que solo se están refiriendo al ser humano de los últimos cuatro mil años, periodo durante el cual la humanidad, según Nietzsche, no se había alterado considerablemente. Nietzsche asegura que lo más esencial de la naturaleza humana sucedió en tiempos remotos, mucho antes de esos cuatro mil años que nosotros más o menos conocemos. Es por esa razón que nos propone dirigir nuestra atención hacia la Antigüedad si queremos entender cómo, contingentemente, los seres humanos llegaron a ser como son y cómo sus más altos valores se originaron, no en

34 Concepto mencionado en AU, §42.

alguna fuente milagrosa, sino en pasiones y errores humanos demasiado humanos. Nietzsche concluye este aforismo señalando que “todo ha devenido; no hay hechos eternos: así como tampoco verdades absolutas”, por lo que es necesario valerse de la filosofía histórica, acompañada de la virtud de la modestia. La mención de la modestia implica que los filósofos, ahora guiados por la ciencia, deben aceptar que sus interpretaciones no serán permanentes y que se verán modificadas en el devenir de la historia.

Como lo muestran estos dos aforismos iniciales, la ciencia es el soporte de la actividad “desublimadora” de la filosofía histórica y el modelo para el pensamiento riguroso y productivo que Nietzsche promueve en *Humano, demasiado humano*. En concreto, es la metodología de la ciencia la que constituye un ejemplo para el pensar filosófico en tanto que posibilita un distanciamiento de formas de superstición y mistificación que han predominado tradicionalmente en el pensamiento (Romero, 2001, pp.62-63). Al mismo tiempo, la filosofía asume una perspectiva historicista para la cual no existe ningún ideal en sí. En correspondencia con esta perspectiva historicista, lo fundamental para Nietzsche es la aproximación científica a los fenómenos morales, estéticos y de las vivencias en general en una analítica que traduzca lo sublime y lo milagroso de los fenómenos al “elemento fundamental” que los constituye y que aparece velado en ellos (Romero, 2001, p.62). Nietzsche reconoce que, gracias a la ciencia, “casi en todas partes, en el seno del mundo físico como en el moral, se ha reducido con fortuna lo presuntamente milagroso a lo complejo y múltiplemente condicionado” (Hdh, I, §136). De esta manera, la filosofía histórica pretende disolver el antagonismo entre lo sensible y lo ideal tal como había sido tematizado por la metafísica (Romero, 2001, p.63).

3.4 El cambio de actitud sobre la ciencia

En los escritos anteriores a *Humano, demasiado humano*, Nietzsche sostiene que el propósito y la función de la cultura son viciadas por la ciencia desenfrenada. En el primer capítulo vimos que en la segunda *Intempestiva* Nietzsche aseguraba que la culpa de nuestra moderna enfermedad histórica era la “demanda de que la historia sea una ciencia” (UPHV, §4). Al ser objetiva, imparcial y no-selectiva, la ciencia era un anatema para la cultura, porque causaba que esta perdiera el enfoque requerido para garantizar la

unidad de estilo que debía caracterizarla. Es por esa razón que Nietzsche insistía en que la única manera de salvar a la cultura era establecer límites para la ciencia y, principalmente, en que la ciencia hiciera de la cultura su meta principal (Cohen, 2010, p.35). En la *Intempestiva* siguiente, *Schopenhauer como educador*, el embate de Nietzsche hacia la ciencia continua; la ciencia es descrita como “fría y seca, desprovista de amor y nada sabe de ese profundo sentimiento de insatisfacción y de añoranza” (SE, §6). Asimismo, sostiene que la “ciencia es tan útil a sí misma como nociva para sus servidores, puesto que les transfiere su propio carácter y, de ese modo, osifica, por así decirlo, su humanidad” (SE, §6).

Esta notoria “aversión” que Nietzsche manifiesta hacia la ciencia en sus escritos tempranos ha dado lugar al extendido prejuicio sobre el carácter anticientífico y antimetódico de su pensamiento, y su correspondiente desprecio por los logros de la ciencia moderna y el trabajo de los científicos (Esteban, 2013, p.104). Como señala Denat (2010), esta creencia se ha visto reforzada por el carácter copioso, visualmente desordenado o incluso caótico de los escritos nietzscheanos. Debido a su rechazo a seguir un orden lineal, al orden de las razones, sobre todo, pareciera que Nietzsche es un filósofo que se resiste a cualquier método; su coherencia, su propio orden resultan, al menos en un primer momento, difíciles de entender por el lector. La impresión que suscitan sus escritos es que las ideas de Nietzsche están dotadas de un “vigor” que estaría en consonancia con la ausencia del “rigor” propio del método científico (pp.282-283). Sin embargo, lo cierto es que la ciencia moderna es un motivo permanente de reflexión en la obra de Nietzsche, tanto en la confrontación observada en los escritos tempranos, como en el posterior reconocimiento de su capacidad para combatir las arraigadas creencias metafísicas, como ocurre luego de su crisis intelectual.

Tras haber arremetido previamente contra el accionar de la ciencia, argumentando que su objetividad, falta de enfoque e ilimitada acumulación de hechos promovían el declive cultural, en *Humano, demasiado humano* Nietzsche nos desconcierta al abrazarla como un instrumento que promueve la productividad, el rigor y el pensamiento claro (Cohen, 2010, p.81). Al mismo tiempo, la ciencia parece haber perdido el oprobio de ser desenfocada y es ahora la clave para desarrollar el enfoque. Si bien Nietzsche reconoce que la ciencia sigue siendo decepcionante y objetiva, ahora estos rasgos son vistos como cualidades positivas (Cohen, 2010, p.51). El pensamiento

científico es apreciado por Nietzsche como una habilidad que provee un incremento de energía, de capacidad deductiva, de tenacidad (Hdh, I, §256).

Cabe señalar que, en sus obras publicadas, incluso en las tempranas, Nietzsche nunca cuestiona la habilidad de la ciencia en producir verdades. Lo que Nietzsche discute es la posibilidad de que la ciencia produzca algo espiritualmente edificante o culturalmente útil. Por tanto, los ataques a la ciencia en los escritos tempranos aparentemente tenían como aspiración no que la ciencia “saliera del negocio” de la cultura, sino que hiciera de la cultura su negocio (Cohen, 2010, §40).

3.4.1 El método cartesiano

Como subraya Campioni (2004), la inclusión del pasaje tomado del *Discurso del método* en la edición original de *Humano, demasiado humano* refuerza y sintetiza el nuevo espíritu que anima la empresa del conocimiento emprendida por Nietzsche, y tiene realmente el sentido de un prefacio (p.41). Esta cita de Descartes introduce dos temáticas centrales: el método y la alegría por el conocimiento:

[...] ocurrióseme considerar, una por una, las diferentes ocupaciones a que los hombres dedican su vida, para procurar elegir la mejor; y sin querer decir nada de las de los demás, pensé que no podría hacer nada mejor que seguir en la misma que tenía; es decir, aplicar mi vida entera al cultivo de mi razón y a adelantar cuanto pudiera en el conocimiento de la verdad, según el método que me había prescrito. Tan extremado contento había sentido ya desde que empecé a servirme de este método, que no creía que pudiera recibirse otro más suave e inocente en esta vida; y descubriendo cada día, con su ayuda, algunas verdades que me parecían bastante importantes y generalmente ignoradas de los otros hombres, la satisfacción que experimentaba llenaba tan cumplidamente mi espíritu, que todo lo restante me era indiferente (*Discurso del método*, III).

En el pensamiento de Descartes, Nietzsche encontró el sentido profundo de la “pasión por el conocimiento” y, sobre todo, el valor del “método”, en contra de la intuición romántica que caracterizaba al estereotipo del pensamiento germánico (Campioni, 2004, p.15), encarnado en Wagner. El método —entendido como el camino ordenado y gradual hacia el conocimiento— es contrapuesto a las pretendidas intuiciones inmediatas del genio metafísico que saltan al espíritu inesperadamente, por “inspiración” (Campioni, 2004, p. 41).

Además de subrayar la necesidad del “método”, el epígrafe cartesiano también destaca el otro aspecto que Descartes vinculaba a la investigación: la “alegría” que se

expresaba como pasión del conocimiento. No obstante, vale aclarar que para Nietzsche la “alegría” del conocimiento es un *desideratum* más que una realidad; en *Humano demasiado humano* prevalece el “hielo” y el “decantamiento” de una terapia anti-romántica orientada a frenar todo entusiasmo y toda embriaguez románticas (Campioni, 2004, p.48).

Descartes marcó el inicio de una nueva vía que Nietzsche quiere emprender con mayor radicalidad y sin los titubeos que habían caracterizado a Voltaire y a los *esprits forts* del siglo XVIII (Campioni, 2004, p.41), porque esta actitud había traído como consecuencia que “la figura del ‘espíritu libre’ quedara incompleta en el siglo pasado” (FP, II, 16[55]). Pero, además, Nietzsche considera que Descartes no había sido lo suficientemente radical, ya que no tuvo la pretensión de poner en marcha un método que le permitiera liberarse de todo prejuicio, y así alcanzar un conocimiento certero, es decir, no cuestionó suficientemente esa necesidad misma de encontrar una certeza (Denat, 2010, p.86).

3.4.2 Los métodos y el espíritu científico

Aquí es importante detenernos a revisar lo que Nietzsche quiere decir con “ciencia” en *Humano, demasiado humano* y, de hecho, durante el denominado período intermedio de su obra. Más que a la ciencia misma, lo que Nietzsche invoca es al espíritu científico. Desde su perspectiva, la ciencia trata menos de los productos o resultados de la investigación que del proceso de implacable y radical cuestionamiento de todo lo que se presenta como conocimiento, encarnado en los métodos científicos (Hdh, I, §635). Solo ellos son capaces de impedir una nueva invasión de la superstición y la insensatez.

Nietzsche nos exhorta a comprender que “el valor de haber practicado durante cierto tiempo de manera rigurosa una ciencia estricta no reside precisamente en sus resultados”, sino en el fin metódico como tal, porque “con el esfuerzo sostenido se obtiene un incremento de energía, de capacidad deductiva y de tenacidad; hemos aprendido a obtener *un fin de manera adecuada al fin*” (Hdh, I, §256). En este aforismo, Nietzsche nos indica que el método debe comprenderse como cierto “espíritu” indivisible de un “poder” que engendra una manera particular de comportarse en todas las circunstancias (espíritu del método). Según Nietzsche, es necesario haber practicado una “ciencia rigurosa” en la medida en la que esta puede ser pensada como una práctica que engendra un *hábito* conduciéndolo a una cierta *altura* (Denat, 2010, p.291). Es por ello que Nietzsche replantea el espíritu del método no como un conjunto de reglas lógicas, sino de

“virtudes”: esta “actitud” implica una exigencia perpetua de seriedad, de rigor, pero a su vez, más precisamente, demanda las virtudes de independencia, de prudencia, de paciencia y, al mismo tiempo, de coraje (Denat, 2010, p.292), que Nietzsche encarna en la figura del “espíritu libre” (Hdh, I, §225).

Ante la evidencia de que en *Humano, demasiado humano* Nietzsche se preocupa por poner en relieve la necesidad y utilidad del método, la actitud anti-metódica que se le ha atribuido quedaría descartada. Se puede afirmar que lo que se ha identificado erróneamente como un rechazo drástico de Nietzsche a toda clase de método es, en realidad, su exigencia de un cuestionamiento más radical y más metódico que conduzca a cuestionar lo que ha sido prematuramente consagrado por los métodos vigentes. Para Nietzsche, un auténtico espíritu del método debe orientarse a denunciar la insuficiencia de concepciones metódicas tradicionales. Cuando Nietzsche pone en tela de juicio la exigencia racional, de deducción o de sistematicidad, no está sugiriendo que se haga *tabula rasa* de todos los métodos anteriores, ni que se renuncie a la preocupación metódica en tanto esta misma (Denat, 2010, p.284). Más bien ocurre lo contrario: la importancia que Nietzsche le concede al método es tal que lo obliga, precisamente, a poner en cuestión la manera como se han concebido usualmente las creencias que, hasta ahora, habían sido asimiladas por “costumbre” o por “pereza”. Lo que caracteriza a la posición de Nietzsche es pensar el método con una radicalidad tal, que es susceptible de volverse contra los métodos sobre los cuales se había creído poder convenir hasta ahora (Denat, 2010, p.285), incluido, como hemos visto, el método cartesiano. Lo que Nietzsche cuestiona es que los eruditos siempre tuvieron una fe excesiva en ellos mismos y, por ende, en los “métodos” y los “medios” que pretendían poner en práctica (Denat, 2010, p. 286). La hipótesis de Nietzsche es que esta actitud no los había hecho “hombres de ciencia o de pensamiento científico”, sino, en la mayoría de casos, solo hombres de “convicciones”, que se respaldaban en la fe de poseer la verdad absoluta sobre alguna materia, así como los métodos perfectos para alcanzarla (Hdh, I, §630). Nietzsche advierte que “las convicciones son las enemigas más peligrosas de la verdad, incluso más que las mentiras”(Hdh, I, §483), por su tendencia a degenerar en barbarie y fanatismo.

Nietzsche admite que, a pesar de que recurramos a la ciencia y a los métodos más rigurosos, no podemos prescindir por completo del error y la ilusión. Si bien la ciencia no puede simplemente disolver los errores e ilusiones sobre los cuales se ha construido la civilización, tampoco puede considerar estos errores e ilusiones de la misma

manera anti-crítica que la humanidad primitiva (Franco, 2011, p.23). Este dilema surgirá en varios puntos cruciales en el argumento de Nietzsche en *Humano demasiado humano*. No obstante, Nietzsche considera que el camino del conocimiento guiado por el método puede convertirse en el camino de la sabiduría a partir del momento en que el hombre es capaz de encontrar en sí “una escalera con cien escalones” (Hdh, I, §292) por los cuales asciende hacia un conocimiento que pueda ejercer justicia histórica sobre el pasado y sus errores sobre la religión y el arte (Campioni, 2004, p.49).

3.4.3 La elección del método nietzscheano

Al repensar el espíritu científico como espíritu de rigor y de método, Nietzsche comenzará a dibujar, a grandes rasgos, las exigencias metódicas que son propiamente las suyas. En el aforismo 630 vimos que Nietzsche cuestiona la certeza del hombre de convicciones sobre el hallazgo de los métodos perfectos para llegar a las verdades. Como se señala en *Aurora*, la elección de un determinado método, lejos de ser racional y libre, es siempre el fruto de una necesidad o instinto particulares, para los que el llamado “intelecto puro” no juega más que el rol de un “instrumento” (AU, §109).

El modo de exposición que Nietzsche elige de acuerdo con sus propias exigencias metódicas es aquel que él dominaba con brillante destreza: la filología. En el aforismo 635, Nietzsche subraya que la conquista del “espíritu científico”, del espíritu del método, supone el haber practicado seriamente “al menos una ciencia”. Y para Nietzsche, entre las múltiples ciencias históricamente conocidas, la filología era la más apta para cumplir sus exigencias metódicas: a la voluntad de verdad, hay que oponer la posibilidad, incluso la necesidad, de una diversidad de interpretaciones, cuyo rigor y valor permanecen, no obstante, variables (Denat, 2010, p.306). La exigencia de Nietzsche de prestar atención a la multiplicidad y al devenir en lugar de negarlas se ve reflejado en el aparente estallido de los textos y sus propósitos: ahí donde otros buscan un principio o una ley al cual reducir el múltiplo, Nietzsche privilegia la diversidad como tal y el esfuerzo de diferenciación, de variación en cuanto a los puntos de vista, que dicha diversidad implica, sin renunciar a la búsqueda de una posible coherencia, a pesar de sus contradicciones aparentes (Denat, 2010, p.306).

Luego de sus duras objeciones hacia los prejuicios en los que se asentaba la filología clásica de su época, recogidas en la inconclusa intempestiva “Nosotros los filólogos”, Nietzsche se reconcilia en cierta medida con su antiguo oficio al resaltar el

valor de los métodos filológicos como herramienta para reflexionar críticamente sobre la cultura y sus modos de transmisión. En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche se refiere a la filología como “el arte de leer correctamente” y afirma que “la reconstrucción y corrección de los textos, junto con su interpretación, practicadas en un gremio durante siglos, han permitido finalmente encontrar hoy los métodos correctos” (Hdh, I, §270). Seguidamente, Nietzsche nos exhorta a no subestimar la importancia de haber hallado estos métodos, porque “toda la ciencia ha ganado continuidad y solidez solo en tanto que el arte de leer correctamente, es decir, la filología, ha llegado a su cima” (Hdh, I, §270). En la misma medida en que la filología nos enseña estos métodos, paradójicamente, no determina de antemano un único acercamiento al texto considerado, un único modo de recorrido, un único y “perfecto” método. En ese sentido, un pensador auténticamente metódico debería justamente reflexionar, experimentar, y evaluar esta diversidad, como justamente lo intenta hacer Nietzsche (Denat, 2010, p.307). Ciertamente, la lectura lenta y crítica propia del método filológico será el preludio del método genealógico que tomará forma en sus obras de madurez.

3.5 Los “espíritus libres”: agentes de la cultura superior

El subtítulo de *Humano, demasiado humano* — “un libro para espíritus libres” —, sugiere que estos individuos cumplen un rol crucial para el proyecto del libro, que son ellos la audiencia privilegiada por Nietzsche. Sin embargo, lo que Nietzsche no deja entrever en la edición de 1878 es si esta obra está dirigida a un grupo de personas ya existente, o si su propósito es la creación de un nuevo grupo de individuos que serían, justamente, estos “espíritus libres” (Cohen, 2010, p.60). Es recién en la edición de 1886 cuando Nietzsche confiesa que, diez años atrás, durante la crisis intelectual que significó su ruptura con sus ideales juveniles, se vio en la necesidad de inventarse a estos nuevos interlocutores imaginarios, ficticios, estos “espectros y juego de sombras del solitario,” porque “tenía necesidad de su compañía para permanecer de buen humor en medio de tantas cosas malas (enfermedad, soledad, exilio, acedia, inactividad): como valientes camaradas y fantasmas con los que uno charla y ríe”, que compensaron su carencia de amigos (Hdh, I, Prefacio, §2).

Para entender el rol del “espíritu libre” en el proyecto de *Humano, demasiado humano*, es necesario señalar que en esta obra Nietzsche identifica una especie de “división de tareas” subyacente al crecimiento cultural de una sociedad. En primer lugar,

están aquellos miembros de la sociedad que son fuertes, productivos y bien integrados a su comunidad, unidos por una fe común (Hdh, I, §224), a los que Nietzsche describe como los “espíritus sometidos”. Ellos son los individuos que mantienen la cultura actual de una sociedad, porque representan la personalidad más característica de la civilización moderna (Cohen, 2010, p.142). Se distinguen porque toman posición, no sobre la base de ciertas razones, sino por la fe (Hdh, I, §226). Esta fe propia de los “espíritus sometidos” es el soporte de los Estados y organizaciones sociales: las clases, el matrimonio, la educación, el derecho, todo ello tiene su fuerza y duración únicamente en la fe que los “espíritus sometidos” le prestan. De esta forma, la costumbre buena y honesta se refuerza, se aprende la subordinación del individuo y ya, desde la infancia, se le otorga al carácter esa firmeza que luego será inculcada mediante la educación (Hdh, I, §224).

Nietzsche advierte que el peligro de estas comunidades fuertes, basadas en individuos llenos de carácter y de igual naturaleza, es la progresiva idiotización, aumentada poco a poco por la herencia, que acompaña a toda estabilidad (Hdh, I, §224). Esto significa que, si una sociedad contara únicamente con los “espíritus sometidos”, su cultura se mantendría inalterada y se daría el estancamiento, debido a la incapacidad de los espíritus sometidos de ver la diversidad de posibilidades existentes (Cohen, 2010, p.142). En consecuencia, insiste en que la sociedad necesita también de individuos relativamente débiles e improductivos que “inoculen” cosas nuevas a la comunidad: “El progreso espiritual de esas comunidades depende de los individuos menos atados, mucho más inseguros y moralmente más débiles: ellos son los hombres que ensayan nuevas y múltiples cosas” (Hdh, I, §224). Estos hombres son los “espíritus libres”. Su habilidad para considerar serenamente todas las ideas innovadoras, para probar los nuevos caminos de la sociedad, los convierten en los hombres que anticipan, que aspiran a una cultura superior de la humanidad.

El rasgo más característico del “espíritu libre” es que piensa de manera distinta a lo que se esperaría de él, atendiendo a sus orígenes, a su entorno, a su posición social y a su profesión, o a las costumbres dominantes de la época. Aquí resulta inevitable preguntarnos ¿de qué o de quién debe liberarse este espíritu para considerarse “libre”? Nietzsche no parece privilegiar a una membresía en particular, lo que nos lleva a especular que, entre los diversos grupos a los que está vinculada una persona, uno destacaría como el definitorio, al punto que solo la liberación de ese grupo calificaría a la persona como un “espíritu libre”. Posiblemente, la mejor posición que puede atribuírsele a Nietzsche es

la expectativa de que cada individuo se sentirá psicológicamente más atado a un grupo en particular (Cohen, 2010, p.109).

Como señalé en el capítulo dos, el modelo de Nietzsche para su prototipo del “espíritu libre” fue el “poeta-filólogo” del Renacimiento italiano —al que conoció a través de la obra de Burckhardt—, encarnado en las personalidades de Dante, Bocaccio y Petrarca. Este personaje renacentista mereció la especial admiración y simpatía de Nietzsche porque se caracterizó por su inherente “elemento activo de combate” (FP, II, 5[107]), así como una vida inquieta y peligrosa, propia de quienes se atrevieron a experimentar nuevas formas de vida y se comprometieron en “una lucha furiosa” que puso en crisis los valores establecidos (Campioni, 2000, p.103).

Aquí también resulta interesante anotar que cuando Nietzsche lidia con la figura del “espíritu libre”, está haciendo suya la vieja pregunta socrática por la mejor forma de vida. *Humano, demasiado humano, Opiniones y sentencias varias, El caminante y su sombra, Aurora y La gaya ciencia* son libros en los que el “espíritu libre” se está formando porque le concierne la pregunta ético- socrática sobre cómo vivir. En este descubrimiento sobre cómo vivir, si hay algo de lo que el “espíritu libre” se quiere liberar definitivamente es de cualquier punto de apoyo “metafísico” (Hanza, 2013, p.41). El “espíritu libre” renuncia a supuestos “metafísicos”, pero no a darle una forma racional a la propia vida (Hanza, 2013, p.44). Este “espíritu libre” será la excepción a la regla, y también, por sus principios libres, acusado por los espíritus sometidos de actuar en perjuicio de la moral, de la tradición.

A diferencia de los espíritus sometidos, que se sienten satisfechos con las opiniones que poseen y no se preocupan por la existencia de otras opiniones posibles (Hdh, I, §226 y §635), la meta de los “espíritus libres” es conocer cosas en todo momento y de la mejor manera posible (Hdh, I, §56). Además, una vez que han obtenido un conjunto de opiniones y renunciado a ellas, se mostrarán alertas frente a otras múltiples posibles creencias. Los “espíritus libres” se enfrentarán con la cuestión de qué creencia es la correcta. No buscarán la más conveniente o la más popular, sino la correcta. Los “espíritus libres” exigen razones, los demás, fe. En otras palabras, empezarán las pesquisas de la ciencia³⁵. Aunque haya otra gente entrenada en la ciencia (Hdh, I, §282),

35 Debe destacarse el rol fundamental que cumplirán la ciencia y la educación científica en la formación de los “espíritus libres” a los que Nietzsche dedica su obra. Los “espíritus libres” son capaces de lograr una

la mente única del “espíritu libre” concerniente a la búsqueda del conocimiento, lo hace, para Nietzsche, el indiscutible modelo de la ciencia. (Cohen, 2010, p.110). Aunque, como vemos, más importante que la ciencia misma son, para Nietzsche, sus métodos. Es así como el “espíritu libre” se contrapone al “hombre de convicciones”, prototipo de la civilización moderna, porque nunca se contenta con sus actuales creencias. Mientras que los “hombres de convicciones” se caracterizan por el “*pathos* de poseer la verdad”, a los espíritus científicos y libres los impulsa el “*pathos* de búsqueda de la verdad” (Hdh, I, §633). Si bien los “espíritus libres” adoran las verdades recién descubiertas, inmediatamente se disponen a verlas con sospecha y tratan de socavarlas. Gracias a que los rigurosos métodos científicos habían difundido suficiente prudencia y suspicacia, a nadie se le concedía ya con tanta facilidad la posesión de la verdad (Hdh, I, §633). Por tanto, los “espíritus libres” desconfiarán incluso de sus propias ideas y placeres, como potenciales grilletes. Nietzsche evoca conmovedoramente el “*pathos* de búsqueda de la verdad” en el aforismo final de *Humano, demasiado humano* con la figura del “errante”, la que se repite a través de los escritos del periodo medio como el emblema del “espíritu libre” (Hdh, I, §638).

Debido a que los “espíritus libres” “nada desean con más insistencia que el conocimiento y los medios para ello” (Hdh, I, §288), serán prudentes en el despliegue de su fuerza y energía en la realización de otras actividades ajenas a su meta principal. La expectativa de Nietzsche es que aquellos que valoran el conocimiento por su propio bien y no para propósitos deshonestos, perderán el interés en cualquier defecto o vicio; también la rabia y el fastidio los afectarán cada vez de manera más ocasional (Hdh, I, §288), y los deseos impropios gradualmente se debilitarán bajo la influencia del conocimiento purificador (Hdh, I, §34). Asimismo, su prioridad no será la riqueza material ni el ascenso social o político, y se darán por satisfechos con un modesto empleo o una pequeña fortuna

cultura superior y el progreso de la humanidad (Cohen, 2010, p.62). En el aforismo 242 se afirma que la educación científica está diseñada para adaptar al individuo a las “enormemente diversificadas demandas de la cultura”. Nietzsche esboza lo que puede llamarse un plan científico de educación (Hdh, I, §242), una educación que ya no crea en milagros. Para ello, no solo la educación debe ser diseñada científicamente, también debe inculcar el espíritu de la ciencia en sí misma (Hdh, I, §264-§265). El rigor inculcado por la ciencia ayudará a estos creadores de cultura a focalizar sus energías positivamente y sus contribuciones concretas coexistirán con aquellas de las artes en el expansivo, no-restrictivo edificio de la cultura que Nietzsche imagina (Cohen, 2010, p.69).

que les baste para su subsistencia y que les permita, sobre todo, sumergirse con gran aliento en la búsqueda del conocimiento (Hdh, I, §291). Los “espíritus libres” valoran especialmente “el tiempo de pensar y la tranquilidad en el pensar” que provee la vida contemplativa, el *otium* (Hdh, I, §282 y §284), en contraste con la barbarie provocada por la falta de tranquilidad que caracteriza a la civilización (Hdh, I, §285).

Los “espíritus libres” de *Humano, demasiado humano* se presentan como figuras contradictorias: si bien cuentan con el impulso y la energía de oponerse a la tradición para adquirir un conocimiento completamente individual del mundo, su muy humana debilidad es expuesta cuando llega el momento de actuar. Nietzsche justifica esta actitud al sostener que los “espíritus libres” conocen demasiados motivos y puntos de vista y, por ende, los invade la incertidumbre y actúan con inseguridad y torpeza. Otro aspecto de su debilidad queda en evidencia cuando deben lidiar con una continua añoranza por las emociones y sentimientos asociados con la pérdida de la religión y de la metafísica (Hdh, I, §131, §153 y §273). Sin embargo, Nietzsche entiende que el crecimiento cultural del individuo implica el tránsito por distintas fases antes de llegar a la ciencia:

[...] comienzan por entrar en la cultura como niños llenos de sentimientos religiosos, [...] pasan luego a formas más débiles (panteísmo) mientras se van acercando a la ciencia; superan del todo a Dios, la inmortalidad y cosas parecidas, pero siguen sometidas a los encantos de la metafísica. También ésta termina por perder credibilidad ante su vista; el arte en cambio parece prometer siempre más, [...] Pero el sentido científico se hace siempre más imperioso y empuja a la persona a las ciencias naturales y a la historia, y en especial a los métodos de conocimiento más rigurosos, mientras que el arte le toca cada vez una importancia más tenue y modesta. Todo esto suele desarrollarse hoy durante los primeros treinta años de una persona. (Hdh, I, §272).

Ciertamente, esta lucha entre los sentimientos metafísicos y las creencias científicas, a la cual Nietzsche llama una prueba a la probidad intelectual del “espíritu libre”, no es un examen sorpresa. Más bien apunta directamente al corazón de la batalla entre la ciencia y la metafísica. El método consonante con la ciencia es la reflexión desapasionada, mientras que la asociada con la metafísica es la intuición, el presentimiento y la apelación a emociones (Cohen, 2010, p.114). Nietzsche hace notar que también el arte constituye una constante amenaza para los “espíritus libres”, porque es capaz de generar en los “espíritus libres” las mismas emociones que la metafísica (Hdh, I, §153). El riesgo es que si los “espíritus libres” resultan fuertemente afectados por estas emociones, perderán no solo su lugar en los primeros puestos de la ciencia, sino la esencia

misma de su existencia, es decir, su participación en la búsqueda de la verdad. Así, resurgirían sus ataduras, un paso atrás en su propio desarrollo cultural, y no cumplirían con su meta principal “convertirse en una cadena necesaria de anillos de cultura y reconocer la necesidad inherente en el curso de la cultura” (Hdh, I, §292). Presumiblemente, lo que está involucrado en convertirse en una cadena de anillos de cultura es el desarrollo de una profunda y personal comprensión de la cultura previa y su progreso hacia el presente (Hdh, I, §274). Esta comprensión, añadida a su natural curiosidad intelectual y hambre de nuevas verdades, permitirá a los “espíritus libres” empujar mentalmente hacia el siguiente estadio de la cultura. Una vez que los “espíritus libres” hagan esto, el resto de la sociedad se beneficiará con su ejemplo (Cohen, 2010, p.144).

3.6 Los preliminares de la genealogía: la historia de los sentimientos morales

En la segunda sección de *Humano, demasiado humano*, titulada “Para la historia de los sentimientos morales”, Nietzsche, guiado por el filosofar histórico, da sus primeros pasos vacilantes hacia una comprensión histórica y evolutiva de la moral. Esta sección es frecuentemente reconocida como el antecedente de las ideas presentadas en su posterior y más extensamente leída obra *La genealogía de la moral* (1887), como el mismo Nietzsche manifiesta en el prólogo:

Mis pensamientos sobre la procedencia de nuestros prejuicios morales [...] tuvieron su primera expresión en esa colección de aforismos que lleva por título *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, cuya redacción comencé en Sorrento [...] Ocurría esto en el invierno de 1876 a 1877; los pensamientos mismos son más antiguos. En lo esencial eran ya idénticos a los que ahora recojo de nuevo en estos tratados [...] El hecho de que yo me aferre a ellos todavía hoy, el que ellos mismos se hayan entre tanto unido entre sí cada vez con más fuerza e incluso se hayan entrelazado y fundido refuerza dentro de mí la gozosa confianza de que, desde el principio no surgieron en mí de manera aislada, ni fortuita, ni esporádica, sino de una raíz común, de una voluntad fundamental de conocimiento [...]. (GM, Prólogo, §2)

Si bien Nietzsche reconoce que *Humano demasiado humano* presenta sus primeros tanteos genealógicos, y hay autores que consideran que esta obra muestra, en efecto, su aprendizaje como genealogista de la moral (Abbey, 2000; Esteban, 2013), es necesario precisar que la genealogía de la moral no se convirtió en estrategia consistente con nombre propio hasta la elaboración de la obra que lleva su nombre, es decir, hasta 1887. Hasta entonces Nietzsche se había referido a su labor como “historia de la génesis”

(Hdh, I, §16). Incluso en *Más allá del bien y del mal* —que se publica un año antes (1886)—, en la sección “Para una historia natural de la moral”, no se emplea el término “genealogía”. Esto indica, por una parte, que es en libro *La genealogía de la moral* donde la propia genealogía toma conciencia de sí como estrategia o método consistente. Por otro lado, se constata que, en cierto modo, la genealogía de la moral es la continuación y culminación de lo que Nietzsche había denominado de manera tentativa “historia de la génesis” e “historia natural” (Romero, 2001, pp.272-273). La “historia de los sentimientos morales” que Nietzsche bosqueja es una narrativa que se desarrolla principalmente en el plano de lo cultural o social, en vez de lo biológico, o de la evolución (Moore, 2002, pp.58-59).

El rastreo histórico del verdadero origen de la moralidad que Nietzsche pone en práctica en *Humano demasiado humano* lo lleva a la conclusión de que los valores humanos no están arraigados en alguna metafísica remota, más bien, están determinados históricamente: “En el reino de la moral todo ha devenido, todo es cambiante, fluctuante, todo está en el río, es verdad” (Hdh, I, §107). Entonces, si se descarta el fundamento metafísico, ¿cómo, según Nietzsche, surgen las evaluaciones morales? La respuesta de Nietzsche —a la que permanecería comprometido para el resto de su vida— es que ellas son productos de este mismo proceso histórico (Moore, 2002, pp.58-59).

En *Humano, demasiado humano*, distinguimos que Nietzsche usa la historia para explicar la moral en dos ámbitos: particular y general. En el general, la historia está dirigida a mostrar que las designaciones morales han evolucionado (Abbey, 2000, p.4). A pesar del barniz de eternidad que recubre a los valores morales y a las doctrinas de la naturaleza humana (Hdh, I, §2), Nietzsche insiste repetidamente en su mutabilidad, tal como lo señala en el aforismo 107. En el ámbito particular, Nietzsche está interesado en mostrar cómo las diversas designaciones morales han evolucionado, y traza los orígenes como un viaje de retorno a la necesidad, el miedo, la debilidad o la cuestión de auto preservación o de la preservación de la comunidad (Abbey, 2000, p.4). Aquí la historia nos muestra distintas concepciones morales y formas de vida, nos hace conocer el afán de los individuos por una vida lograda. Nietzsche nos induce a ver con sorpresa y extrañeza las variaciones en las costumbres y valoraciones morales en el transcurso del tiempo, de modo que su inestabilidad sirva como acicate para reflexionar sobre la propia vida (Hanza, 2013, p.44).

3.6.1 La oposición egoísmo – no egoísmo

La esencia de la temprana visión de Nietzsche sobre la acción moral es que todas las acciones están motivadas por el egoísmo³⁶ y que los juicios morales son falsos en el sentido de que operan en la fallida suposición de que la acción no-egoísta es una posibilidad (Hdh, I, §99, §103, §104). Como se verá más adelante, esta idea es el trasfondo de su explicación sobre el origen de los valores morales. Aquí Nietzsche discrepa abiertamente con Schopenhauer y con Rée, ya que la oposición egoísmo-no egoísmo formó la base de la filosofía moral del primero, así como de las investigaciones del segundo sobre el origen de las sensaciones morales³⁷. Nietzsche considera esta distinción entre acciones egoístas y no egoístas completamente falsa. Todas nuestras acciones tienen una base egoísta; no existe tal cosa como una acción no egoísta: "Ningún hombre ha hecho nada que haya sido hecho totalmente para otros y sin ninguna motivación personal " (Hdh, I, §133). Desde su perspectiva, toda la distinción entre egoísmo y no egoísmo, egoísmo y abnegación, que pertenece a la moral, no solo representa una mala interpretación de la motivación humana; constituye también uno de los principales factores de corrupción de la cultura moderna (Franco, 2011, p.26).

36 La visión de Nietzsche en *Humano, demasiado humano* de que toda acción está motivada por el egoísmo o el interés propio —una visión que lleva el nombre de egoísmo psicológico—, parece vincularlo con el moralista francés La Rochefoucauld. Pero mientras que Nietzsche ciertamente muestra admiración por La Rochefoucauld, citándolo con aprobación en varios aforismos (Hdh, I, §35-§36, §50, §133; CS, §214), sus razones para exponer la egoísta base de la acción humana difieren pronunciadamente de las de La Rochefoucauld. Este último pensador estaba preocupado, principalmente, por sacar a la luz la hipocresía de los seres humanos y la discrepancia entre su pretensión de virtud y lo real. Además, lejos de repudiar el cristianismo, La Rochefoucauld intensificó de muchas maneras sus ya arduas exigencias y su idealismo intransigente (Franco, 2011, p.28).

37 Para Schopenhauer, el criterio del valor moral en las acciones consiste en la ausencia de egoísmo, y el único motivo que cumple este criterio es la compasión o piedad, que define como "la participación inmediata, independiente de todas las consideraciones ulteriores, principalmente en el sufrimiento de otro, y por lo tanto en su prevención o su eliminación" (Citado en Franco, 2011, p.25). En el caso de Rée, en *El Origen de las Sensaciones Morales*, este autor acepta la identificación que hace Schopenhauer de la moralidad con acción y motivación no egoístas, pero a diferencia de Schopenhauer, Rée proporciona una explicación puramente naturalista de la moral. Rée sostiene que, originalmente, las acciones no egoístas fueron elogiadas debido a su utilidad para la comunidad, mientras que las acciones egoístas fueron condenadas por su nocividad. Pero eventualmente, como resultado de la repetición, la habituación, y el refuerzo social, este origen utilitario fue olvidado, y la bondad de las acciones no egoístas se consideró una cualidad inherente a los actos en sí mismos (Franco, 2011, p.26).

Una de las principales estrategias que utiliza Nietzsche para romper la falsa oposición entre acciones egoístas y no egoístas es volver a la moralidad primitiva y demostrar que la autoridad de los mandamientos morales no deriva de la oposición fundamental entre acciones “egoístas” y “no egoístas, sino del hábito y del peso de la tradición: “Lo ‘egoísta’ y lo ‘no egoísta’ no es la oposición fundamental que ha llevado al ser humano a distinguir entre moral e inmoral, bueno y malo, sino el estar ligado a una tradición, a una ley y liberarse de ella” (Hdh, I, §96). Nietzsche asegura que “ser moral, decente o ético significa obedecer a una ley o tradición de antigua fundación [...]. Se llama ‘bueno’ a quien, gracias a una larga tradición heredada, actúa con facilidad y ganas, como si formara parte de su naturaleza, en conformidad con las costumbres tal como son en ese momento”. En cambio, se denomina ‘malo’ a quien no actúa conforme a las costumbres (inmoral), practica malas costumbres y se rebela a la tradición, sea razonable o insensata. A continuación, Nietzsche aclara que el origen de la tradición o la costumbre a la que se rinde obediencia no tiene mayor relevancia; sea como sea ella ha nacido independientemente del bien y del mal o de cualquier otro imperativo categórico inmanente, con el fin de conservar una comunidad, un pueblo (Hdh, I, §96).

3.6.2 El origen real de los valores morales

Nietzsche afirma que “nuestra moralidad actual ha surgido sobre el terreno de las estirpes y castas dominantes” (Hdh, I, §45), y que dicho terreno “solo puede ser preparado cuando un individuo mayor o un individuo colectivo, como la sociedad o el Estado, somete a los particulares y, por tanto, los saca de su aislamiento y los ordena en una asociación” (Hdh, I, §99). La primera de estas afirmaciones se sustenta en la explicación que brinda Nietzsche sobre los orígenes de la principal oposición de la moralidad: el bien y el mal. Como más tarde lo hará en *Más allá del bien y del mal* y en *La genealogía de la moral*, Nietzsche señala que el bien y el mal originalmente designaron cosas muy diferentes, dependiendo de si uno pertenecía a la casta gobernante o poderosa, o a la casta sometida. Para la casta gobernante, era denominado “bueno” quien tenía el poder de compensar bien con bien, mal con mal, y además practicaba de hecho esta compensación, es decir, el agradecimiento y la venganza; en cambio, quien no era poderoso y no podía compensar, era llamado “malo”. Además, los “buenos” formaban parte de una comunidad en la que los individuos estaban coaligados recíprocamente por el sentido de la compensación; mientras que los “malos” eran una masa de hombres

subordinados, que carecían del sentimiento de comunidad, de una fuerte identidad conjunta. Para estos últimos, los oprimidos e impotentes, cualquier otro ser humano era percibido como amenazante, peligroso, a tal punto que los signos de bondad, misericordia y compasión eran vistos con angustia, como insidias, como el preámbulo a una terrible conclusión, como maneras de aturdir y astucias, en suma, como una refinada maldad. Claramente, cuando el estado de ánimo del individuo es de esta naturaleza, difícilmente puede surgir o persistir una comunidad (Hdh, I, §45).

La segunda afirmación es claramente consecuencia de la primera, porque involucra a los mismos individuos, y hace referencia a que solo cuando los débiles se ven obligados a aceptar el papel de esclavos y surge una estructura jerárquica colectiva es que brota una moralidad comunitaria; una moralidad que es un conjunto de mandatos y rituales orientados a la preservación de esta comunidad (Morrisson, 2002, p.663). Lo que entendemos como moralidad, entonces, no es nada más que el refinamiento y la codificación de esta conducta obligatoria: originalmente mera compulsión, después la moralidad se convierte “en costumbre, luego en libre obediencia y al final casi en instinto: entonces, como cualquier cosa que desde hace tiempo es habitual y natural, queda ligada al placer — y se llama virtud” (Hdh, I, §99).

El mejor ejemplo de cómo Nietzsche analiza el origen de un valor moral en términos de compensación y de conservación de una comunidad lo encontramos en el aforismo 92, dedicado a la noción de justicia. De acuerdo con Nietzsche, la justicia o equidad se origina entre potencias casi iguales³⁸, entre las que no se da una superioridad de fuerzas claramente reconocible, lo que descarta que ocurra un conflicto que podría provocar un daño inútil en ambas partes. Ante esta situación, en ambos lados existe la disposición de ponerse de acuerdo y de pactar sus respectivas exigencias. A cada parte se le da lo que quiere poseer, como algo suyo, y a cambio se recibe lo que se desea. El

38 Como señala Morrisson (2003), Nietzsche piensa en el nivel de la política intercomunitaria (esto es confirmado en el mismo aforismo por su referencia a Tucídides y los embajadores atenienses y melianos) al fundamentar su noción de justicia. Cuando dos partes en conflicto se encuentran en posiciones casi iguales de fuerza militar, cada uno decide renunciar a algunas cosas que tienen (por ejemplo, bienes, tierras), a fin de recibir algo a cambio de la otra parte (por ejemplo, acceso a un suministro de agua durante todo el año). La justicia surge del intercambio equitativo que tiene lugar entre los dos poderes equilibrados (p.659).

carácter inicial de la justicia es la compensación y el contracambio, bajo el presupuesto de una posición de fuerzas casi pareja.

La justicia también es un valor estrechamente vinculado con el principio de conservación, de sobrevivencia: “La justicia se remonta, naturalmente, al punto de vista de una inteligente conservación de sí mismo, por tanto, al egoísmo de esta reflexión: “¿Por qué dañarme inútilmente, sin que sirva para conseguir mi objetivo?” (Hdh, I, §92). Esto significa que la valoración de la justicia naturalmente se remonta a la consideración de preservación introducida en los deseos de la comunidad. La comunidad seguirá persiguiendo los bienes poseídos por otras comunidades, pero lo hará dentro de los límites prescritos por la consideración de su propia preservación. En otras palabras, lo hará justamente. La preservación motiva el intercambio equitativo y justo (es decir, la justicia) mediante el establecimiento de límites en los tipos de acción que son aceptables en una cierta relación. Todas las acciones realizadas dentro de estos límites son aceptables porque no amenazan la preservación de la comunidad (Morrisson, 2003, pp.659-660). Con este argumento, Nietzsche rebate la ilusoria creencia de que una acción justa es una acción altruista, no egoísta, ilusión sobre la que descansa la alta estima que se tiene por ella. La justicia, como toda tradición, se ha ido haciendo cada vez más respetable cuanto más lejano ha quedado su origen, cuanto más se ha olvidado: “Puesto que, siguiendo el hábito de su entendimiento, los hombres han olvidado el objetivo originario de las acciones llamadas justas, equitativas [...] ha surgido poco a poco la ilusión de que una acción justa es una acción altruista” (Hdh, I, §92). El respeto que se le tributa ha crecido de generación en generación, y al final la tradición se vuelve sagrada, suscita veneración y se persigue con sacrificio (Hdh, I, §96).

Luego de demostrar que los orígenes de la bondad y la justicia morales se basan en consideraciones de utilidad, poder y autoconservación, Nietzsche concluye que, en la medida en que las acciones “malas” comparten la misma motivación prudencial, no merecen ser condenadas simplemente: "Todas las acciones “malas” están motivadas por el instinto de conservación o, más exactamente, por el deseo del individuo de buscar el placer y rehuir el dolor: pero no son malas por esta motivación" (Hdh, I, §99). Asimismo, Nietzsche subraya que "entre acciones buenas y malvadas no hay diferencia de género, sino, a lo más, de grado. Las acciones buenas son acciones malvadas sublimadas, y las acciones malvadas son acciones buenas avillanadas y embrutecidas " (Hdh, I, §107). El "elemento inocente" en las acciones "malas" o "malvadas" consiste en que ellas también

se llevan a cabo con fines de legítima defensa o autopreservación; nunca carecen de motivo o se llevan a cabo simplemente con el objeto de hacer daño. Es verdad que a veces hacemos tales acciones con el objetivo de producir en nosotros mismos "el sentimiento placentero de ascendencia", o el sentimiento placentero de nuestro propio poder", pero Nietzsche sostiene que este sentimiento es esencialmente de autopreservación.

A modo de conclusión

Hemos visto que, en su escrutinio sobre la evolución de la moralidad, Nietzsche no glorifica los orígenes como la mayoría de las interpretaciones, que defienden la creencia que lo que está al inicio de algo es lo más valioso y esencial (Abbey, 2000, pp.3-4). Para Nietzsche, el saber es una tarea de búsqueda cuyo objetivo es la liberación del peso de la tradición, especialmente de la moral y sus valores superiores. En este sentido, sus sondeos exponen continuamente lo mundano, natural, venal y a veces sórdidos comienzos de muchas de las más altas pretensiones de la moral. Esto explica su observación: “Qué poco moral parecería el mundo si no existiese la capacidad de olvidar” (Hdh, I, §92).

Nietzsche tampoco busca desprestigiar el pasado de la moralidad; en realidad, él pretende trascender los estándares convencionales de alabanza y culpa. Más bien, sugiere que muchas de las cosas que han hecho que la moralidad sea posible, ahora serían consideradas vergonzosas por esa misma moralidad (*pudenda origo*)³⁹. En vez de generar una sensación de vergüenza, Nietzsche busca realzar las anteojeras, limitaciones y vulnerabilidades de los actuales sistemas morales (Abbey, 2000, p.4). Aquí Nietzsche también está pensando en el “espíritu libre” como el individuo capaz de comprender la moral sobre la base de su historicidad, porque se ha librado ya de la necesidad de postular su atemporalidad y su carácter absoluto. La importancia del punto de vista histórico para este “espíritu libre” radica en que le permite comprender la función que los errores de la moral han cumplido en la evolución de la cultura. Sin ellos, el ser humano no habría

39 En un pasaje de *Aurora*, Nietzsche sostiene que si llegásemos a descubrir las ideas rectoras que presidieron la génesis de la moral, nos resistiríamos a comunicarlas a los demás, porque nos parecerían toscas y atentatorias contra la moral (AU, §9).

superado su animalidad. De este modo, la moral aparece como un error necesario de la vida (Sánchez Meca, 2014, p. 22).



CONCLUSIONES

- El enfoque histórico tiene un rol preponderante, a la vez que versátil, en las distintas etapas del pensamiento nietzscheano. Desde sus primeros ensayos filológicos hasta las últimas obras publicadas en su vida lúcida, el proyecto filosófico de Nietzsche, especialmente su intento de revaloración de todos los valores a través de la estrategia genealógica requiere y presupone un riguroso conocimiento y comprensión de la historia. Nietzsche se enorgullecía de su “sentido histórico” y existe copiosa evidencia de que leyó a los más renombrados historiadores antiguos y modernos. Asimismo, su rigurosa formación como filólogo clásico le confirió un amplio dominio de los estudios y métodos históricos. Su trabajo, tanto como filólogo y como filósofo, se sostuvo en una razonable cantidad de —estrictamente hablando— fuentes históricas.
- Que Nietzsche consideró al sentido histórico o la sensibilidad y el conocimiento de la historia como importante, incluso necesario para la filosofía —especialmente tras la crisis intelectual de mediados de 1870—, se comprueba en su crítica a los filósofos y a algunos historiadores, a quienes acusa de carecer de dicho sentido. Por ejemplo, en *Humano, demasiado humano*, Nietzsche afirma que “la falta de sentido histórico era el defecto fundamental de los filósofos” (Hdh, I, §2), porque asumían al ser humano actual como una realidad que había permanecido idéntica a lo largo del tiempo; se resistían a entender que el ser humano era el resultado de un devenir, de un proceso histórico, como también lo era la facultad de conocer.
- En *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1874), la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, Nietzsche sitúa el problema de la historia en el plano de la vida, o sea en el de la cultura, y no exactamente en el plano de la epistemología histórica, porque lo que más le concierne en ese momento es la salud de la cultura alemana y su potencial para convertirse en una cultura viva. Nietzsche apunta directamente hacia lo que, desde su punto de vista, tenía la

capacidad de atrofiar la cultura alemana y evitar su florecimiento: su boyante cultura histórica. Si bien entiende que los seres humanos son esencialmente históricos y que los acontecimientos del pasado tienen una influencia inevitable sobre ellos, considera inadmisibles que el aumento del conocimiento histórico sea la meta en sí misma. Esta tendencia a convertir todo lo acontecido en historia, de acumular datos pasivamente absorbidos sin discriminar lo que era realmente valioso, había generado que los hombres de su época sufrieran de una “enfermedad histórica”, que les impedía comprender que el conocimiento histórico era valioso para la vida solo cuando aumentaba y vigorizaba la actividad del presente. De acuerdo con Nietzsche, la causa principal de esta “enfermedad” era la exigencia de que la historia se convirtiera en ciencia. La intromisión de la ciencia entre la vida y la historia había provocado que el tiempo pasado avasallara a la vida del presente y que, en consecuencia, se deteriorara la saludable relación que existía entre esta y la historia.

- En la segunda *Intempestiva* Nietzsche no promueve el rechazo a la historicidad como tal, sino que defiende la necesidad de adquirir una conciencia plena de la compleja relación que nos une al pasado en varios aspectos, para que tengamos la posibilidad de sacar conclusiones sobre nuestro presente. Para Nietzsche, la historia es básicamente una poderosa fuerza positiva e indispensable para “actuar en contra de nuestro tiempo”, para el beneficio de un tiempo por venir. Una muestra significativa de que Nietzsche no rechaza a la historia de plano es su modelo con las tres formas de historia —monumental, anticuaria y crítica—, desde las cuales el hombre afronta lo pasado desde una determinada ubicación en el presente.
- Los elementos decisivos en la evolución del pensamiento histórico de Nietzsche en la década de 1870, que configuraron varias ideas presentes en *Humano, demasiado humano*, fueron, en primer lugar, la influencia de la historiografía de Jacob Burckhardt; en segundo, el Renacimiento italiano como modelo de florecimiento cultural; y en tercero, las discrepancias de Nietzsche con la filología moderna y su propuesta del educador del futuro.
- Jacob Burckhardt fue, probablemente, el historiador que Nietzsche más admiró y el que ejerció la mayor influencia en el aspecto histórico de su filosofía, no solo durante su periodo como docente en Basilea, sino a lo largo de toda su vida

productiva. Burckhardt fue un escéptico que observó críticamente tanto la historiografía contemporánea como el desarrollo de la modernidad. En la segunda *Consideración intempestiva*, en “Nosotros los filólogos” y en *Humano, demasiado humano*, existen evidentes referencias a las ideas de Burckhardt: el rol protagónico asignado a la cultura como elemento dinamizante en el acontecer de los hechos históricos, la visión sobre el Renacimiento italiano, el concepto de “hombre individual”, la figura del poeta-filólogo como modelo del “espíritu libre”, y el rechazo a la filosofía de la historia.

- La imagen del Renacimiento italiano presentada por Burckhardt condicionó el pensamiento de Nietzsche sobre la recurrencia y el cambio en la historia, la posibilidad de la renovación cultural, y los parámetros sociopolíticos para una futura derrota de la moralidad de los esclavos cristianos. Gracias a la lectura de Burckhardt, Nietzsche obtuvo un entendimiento más amplio y complejo de la historia cultural europea, que le hizo cuestionar anteriores absolutos, especialmente, la creencia en la inimitable grandeza y el imperecedero carácter modélico de la antigua Grecia. Las ideas de Burckhardt sobre el Renacimiento también influyeron en el deterioro de la relación de Nietzsche con Wagner, porque marcaron un cambio progresivo en su juicio sobre aquel periodo, al que Nietzsche, por el influjo del músico, veía inicialmente con desconfianza y hostilidad. Asimismo, la obra de Burckhardt motivó que Nietzsche considerara las causas y condiciones de la “superioridad del hombre del Renacimiento”, así como las posibilidades de un segundo resurgimiento cultural: descubre al hombre individual y, especialmente al poeta-filólogo italiano —encarnado en Dante, Boccaccio y Petrarca—, que sería la inspiración directa para su futura concepción de los “espíritus libres”.
- La rigurosa formación clásica de Nietzsche cumplió un papel significativo en la configuración y el desarrollo de su pensamiento, especialmente, en su madurez, como herramienta para reflexionar críticamente sobre la cultura y sus modos de transmisión. Nietzsche aprecia el trabajo científico de la filología, y reconoce que su labor arqueológica de recuperación de documentos y de depuración de las fuentes era un trabajo indispensable, pues sin él las verdaderas intuiciones de los griegos habrían quedado desdibujadas o enterradas por los barbarismos de imitadores, copistas, “mejoradores” y traductores. La lectura lenta y crítica, propia

de la metodología filológica, será, precisamente, el eje de su futuro método genealógico.

- Nietzsche plantea una nueva filología que suscite una ruptura entre la cultura actual y la Antigüedad, y que corrija críticamente la comprensión corrompida de los fenómenos de la cultura, del mismo modo como la filología clásica corregía los aspectos corruptos de los textos. Nietzsche se propuso “destruir” a la filología moderna desde dentro, porque esta no comprendía bien a los griegos, es decir, era incapaz de transmitir a la juventud de su época el estímulo de la belleza griega. Para Nietzsche, el interés por los griegos era indesligable de la necesidad de una crítica del presente y, en este sentido, la filología clásica debía contribuir a comprender mejor el presente con ayuda del conocimiento de la Antigüedad. Su intención no era resucitar la cultura griega e imitarla, sino que descubramos y experimentemos por nosotros mismos lo que los griegos habían descubierto y experimentado.
- En *Humano, demasiado humano*, al igual que en las *Consideraciones intempestivas*, el tema de la cultura es el eje en torno al cual giran las reflexiones sobre la metafísica, la ciencia, la historia, la moralidad, la religión y el arte. Sin embargo, en esta obra Nietzsche ve a la cultura como una combinación libre de diversos elementos —artes plásticas, música, espíritu científico— que conviven y que, de alguna manera, se enriquecen entre sí en lo que Nietzsche denomina el “edificio de la cultura”. Nietzsche piensa que mientras más diversa sea una cultura, tendrá mayor capacidad de proveer los recursos requeridos por los “espíritus libres”.
- El enfoque aplicado por Nietzsche a lo largo de *Humano, demasiado humano* es el filosofar histórico, vinculado estrechamente a la ciencia de naturaleza. La ciencia es el soporte de la actividad “desublimadora” de la filosofía histórica y el modelo para el pensamiento riguroso y productivo que posibilita un distanciamiento de las formas de superstición y mistificación que habían predominado tradicionalmente en el pensamiento. Simultáneamente, la filosofía asume una perspectiva historicista para la cual no existe ningún en sí ideal. En correspondencia con esta perspectiva historicista, lo fundamental para Nietzsche es la aproximación científica a los fenómenos morales, estéticos y de las vivencias en general en una analítica que traduzca lo sublime y lo milagroso de los

fenómenos al “elemento fundamental” que los constituye y aparece velado en ellos. Nietzsche reivindica a la ciencia como un instrumento que promueve la productividad y el pensamiento claro. La ciencia no es vista más como una búsqueda peligrosamente desenfocada de más y más conocimiento, como una enciclopedia de hechos aleatorios, sino como un método saludablemente focalizado de pensamiento, que inculca en sus practicantes el rigor y la disciplina que necesitan para alcanzar sus objetivos. En este sentido, más que a la ciencia en sí, lo que Nietzsche invoca es al espíritu científico, que provee un incremento de energía, de capacidad deductiva, de tenacidad. Lo más notable con respecto a la ciencia no está vinculado con los resultados de la investigación, sino al proceso de implacable y radical cuestionamiento de todo lo que se presenta como conocimiento, encarnado en los métodos científicos. Nietzsche afirma que solo los métodos son capaces de impedir una nueva invasión de superstición e insensatez. Nietzsche le concede al método una importancia tal que lo lleva a cuestionar la manera en que se habían concebido usualmente las creencias que hasta ahora habían sido asimiladas por “costumbre” o por “pereza”. Su conclusión es que esta actitud no había creado “hombres de ciencia o de pensamiento científico”, sino “hombres de “convicciones”, que se respaldaban en la fe de poseer la verdad absoluta sobre alguna materia y los métodos perfectos para alcanzarla.

- El modo de exposición que Nietzsche elegirá, de acuerdo con sus propias exigencias metódicas, será la filología, a la que se refiere como “el arte de leer correctamente”. Para Nietzsche, la conquista del “espíritu científico”, del espíritu del método, supone el haber practicado seriamente “al menos una ciencia”. Entre las múltiples ciencias históricamente conocidas, la filología era la más apta para cumplir sus exigencias metódicas, porque estaba convencido de que, gracias a la tarea de reconstrucción y corrección de los textos, junto a su interpretación, practicada por la filología durante siglos, se había logrado que toda la ciencia ganara continuidad y solidez.
- Para Nietzsche, el progreso espiritual de la comunidad es impulsado por los llamados “espíritus libres”, aquellos individuos menos atados, relativamente débiles e improductivos de una sociedad. Estos “espíritus libres” se caracterizan por pensar de manera distinta a lo que se esperaría de ellos, de acuerdo con sus

orígenes, su entorno, su posición social, su profesión, y las costumbres dominantes de la época. Son la excepción a la regla y por sus principios libres son acusados de actuar en perjuicio de la moral. Su meta es conocer cosas en todo momento y de la mejor manera posible, porque los impulsa el “pathos de búsqueda de la verdad”. Es decir, los “espíritus libres” son quienes llevan a cabo las pesquisas de la ciencia.

- Si bien la historia de los sentimientos morales de *Humano demasiado humano* es vista como la primera encarnación de la perspectiva genealógica, es necesario aclarar que la genealogía de la moral recién se convirtió en estrategia consistente con nombre propio cuando Nietzsche elaboró la obra que lleva ese título, es decir, en 1887. Hasta entonces Nietzsche se había referido a su labor como “historia de la génesis”. En cierto modo, la genealogía es continuación y culminación de lo que Nietzsche había denominado de manera tentativa historia de la génesis e historia natural.
- La exploración histórica sobre el verdadero origen de la moralidad que Nietzsche realiza en *Humano demasiado humano*, lo lleva a determinar que los valores morales no se hallan enraizados en alguna metafísica remota, sino que han sido históricamente determinados, son productos del proceso histórico mismo. En su historia de los sentimientos morales, Nietzsche no busca glorificar ni desprestigiar los orígenes de los valores. Para Nietzsche, el saber es una tarea de búsqueda cuyo objetivo es la liberación del peso de la tradición, especialmente de la moral y sus valores superiores. En este sentido, sus sondeos exponen continuamente lo mundano, natural, venal y a veces sórdidos comienzos de muchas de las más altas pretensiones de la moral. Lo que Nietzsche pretende es trascender los estándares convencionales de alabanza y culpa. Más bien, nos está sugiriendo que muchas de las cosas que han hecho que la moralidad sea posible, ahora serían consideradas vergonzosas por esa misma moralidad (*pudenda origo*). En vez de generar una sensación de vergüenza, Nietzsche busca realzar las anteojerías, limitaciones y vulnerabilidades de los actuales sistemas morales.

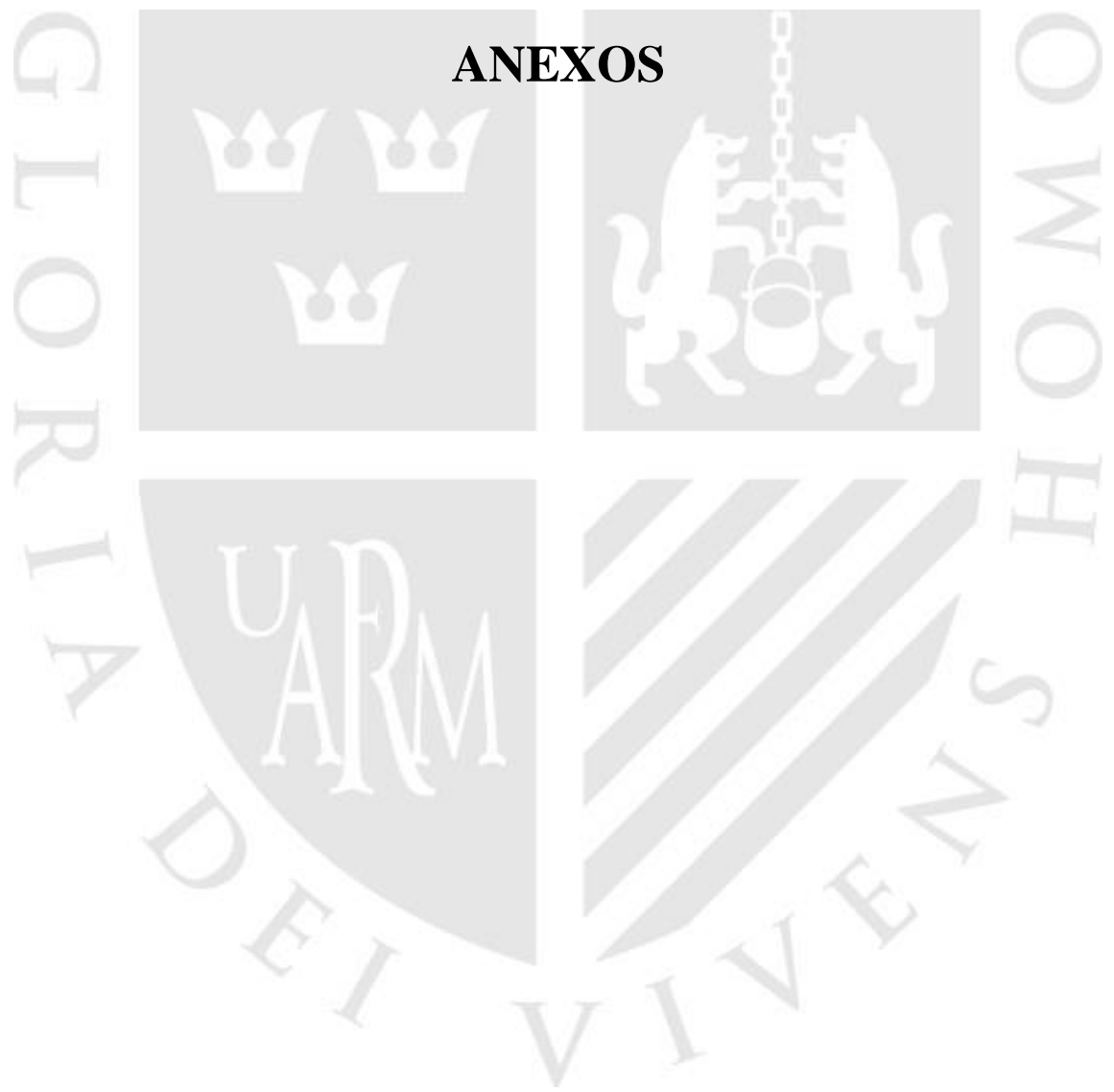
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbey, R. (2000). *Nietzsche's Middle Period*. New York: Oxford University Press.
- Barrios, M. (2007) Prólogo: Nietzsche: la crítica de la metafísica como curvatura de la Ilustración. En F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (Vol. 1, pp. 7- 23). Madrid: Akal.
- Brobjer, T. (2004). Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods. *Journal of the History of Ideas*, 65 (2), pp. 301-322.
- Brobjer, T. (2007). Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography. *History and Theory*, 46 (2), pp. 155-179.
- Brobjer, T. (2008). *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Burckhardt, J. (1953). *Historia de la cultura griega*. (Vol. I). Barcelona: Iberia.
- Burckhardt, J. (1959). *La cultura del Renacimiento en Italia*. Barcelona: Artes Gráficas.
- Burckhardt, J. (1971). *Reflexiones sobre la historia universal*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Campioni, G. (2000). Nietzsche, Wagner y el Renacimiento italiano. *Theoria. Revista de filosofía*, (10), pp. 85-106.
- Campioni, G. (2004). *Nietzsche y el espíritu latino*. Traducción Sergio Sánchez. Buenos Aires: Editorial El Cuenco de Plata.
- Cohen, J.R. (2010). *Science, Culture and Free Spirits: A Study of Nietzsche's Human, all too Human*. New York: Humanity Books.
- Denat, C. (2010). "Les découvertes les plus précieuses, ce sont les méthodes": Nietzsche, ou la recherche d'une méthode sans méthodologie. *Nietzsche-Studien*, 39 (1), pp. 282-308.
- Donellan, B. (1982). Friedrich Nietzsche and Paul Rée: Cooperation and Conflict. *Journal of the History of Ideas*, 43 (4), pp. 595-612.
- Dries, M. (ed.) (2008). *Nietzsche on Time and History*. Berlin – New York: De Gruyter.

- Emden, C. J. (2006a). Toward a Critical Historicism: History and Politics in Nietzsche's Second "Untimely Meditation". *Modern Intellectual History*, 3 (1), pp. 1-31.
- Emden, C. (2006b). Learning How to Read: Nietzsche in Leipzig. *Oxford German Studies*, 35 (2), pp.177-190.
- Emden, C. J. (2010). *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*. New York: Cambridge University Press.
- Esteban, J. E. (2013). Pariendo centauros: método, ciencia y filosofía en la genealogía de F. Nietzsche. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, (46), pp. 103-123.
- Franco, P. (2007). Nietzsche's *Human, All Too Human* and the Problem of Culture. *The Review of Politics*, 69 (2), pp. 215-243.
- Franco, P. (2011). *Nietzsche's Enlightenment: The Free-Spirit Trilogy of the Middle Period*. The University of Chicago Press.
- Frey, H. (2011). La reinención nietzscheana de la Antigüedad griega. El periodo arcaico como contraimagen de la época clásica griega. *Estudios Nietzsche*, (11), pp. 27-40.
- Frey, H. (2015). Nietzsche: la memoria, la historia: la Segunda intempestiva entre la crítica al historicismo y la negación de la filosofía de la historia. *Cuicuilco*, 22 (64), pp. 271-290.
- Ginzo, A. (2000). Nietzsche y los griegos. *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, (12), pp. 85-135.
- Gutiérrez, J.C. (2003). Expresión y sentido. Nietzsche y la estética de la música instrumental. *Estudios de filosofía*, (5), pp. 15-33.
- Hanza, K. (2003). La química de los conceptos y sensaciones: una hipótesis de Nietzsche contra el reduccionismo moral. *Estudios de Filosofía*, (5), pp. 35-46.
- Hanza, K. (2013). Sobre "cómo vivir". El "espíritu libre" interpelado por Sócrates. *Estudios Nietzsche*, (13), pp. 39-51.
- Hinde, J. R. (2000) *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity*. McGill-Queen's University Press.
- Jähnig, D. (1982). *Historia del mundo: historia del Arte*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jensen, A. K. (2013). *Nietzsche's Philosophy of History*. Cambridge University Press.
- Lemm, V. (2010). *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.

- Lemm, V. (2011). History, Life and Justice in Friedrich Nietzsche's Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. *The New Centennial Review (special issue on Life)*, 10 (3), pp. 167-188.
- Llinares, J. B. (2011). Prefacio [a las *Consideraciones intempestivas*]. En *Friedrich Nietzsche. Obras completas* (Escritos de juventud, pp. 627-639).
- Morrison, I. (2003). Nietzsche's Genealogy of Morality in the *Human, All Too Human* Series. *British Journal for the History of Philosophy*, 11 (4), pp. 657-672.
- Navarro, J. (2000). Jacob Burckhardt, el escepticismo histórico y el pesimismo político. *Res Publica*, (6), pp. 111-145.
- Navarro, J. (1999). Historia magistra políticas. Notas sobre la conexión entre teoría de la historia y teoría política en Ranke. *Res Publica*, (4), pp. 93-108.
- Nietzsche, F. (1981). *El nacimiento de la tragedia*. (A. Sánchez Pascual, trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1986). *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*. (A. Sánchez Pascual, trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1999). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (segunda Consideración intempestiva)*. (G. Cano, trad.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2007). *Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. Volúmenes I y II. (A. Brotons, trad.). Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (2007). *Fragmentos póstumos* (Vol. I, 1869-1874). (L. de Santiago Guervós, trad.). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos*. (Vol. II, 1875-1882). (L. de Santiago Guervós, trad.). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011). David Strauss, el confesor y el escritor. En *Obras completas (Escritos de juventud)* (pp. 641-694). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011). Schopenhauer como educador. En *Obras completas (Escritos de juventud)* (pp.749-806). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011). *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. (G. Dieterich, trad.). Barcelona: Debolsillo.
- Nietzsche, F. (2011). *La gaya ciencia* (C. Greco y G. Groot, trads.). Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (2011). *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. (A. Sánchez Pascual, trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2013). Teognis de Mégara. En *Obras completas (Escritos filológicos)* (pp.89-124). Madrid: Tecnos.

- Nietzsche, F. (2013). Homero y la filología clásica. En *Obras completas (Escritos filológicos)* (pp.219-231). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2013). Enciclopedia de la Filología clásica. En *Obras completas (Escritos filológicos)* (pp.297-312). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). Humano, demasiado humano, I. En *Obras completas (Obras de madurez, I)* (pp. 69-271). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). Humano, demasiado humano II: Opiniones y sentencias varias. En *Obras completas (Obras de madurez, I)* (pp.281-370). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). Humano, demasiado humano II: El caminante y su sombra. En *Obras completas (Obras de madurez, I)* (pp.371-466). Madrid: Tecnos.
- Romero, J.M. (2001). *El caos y las formas: experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche*. Granada: Comares.
- Romero, J. M. (2003). Los frágiles cimientos del presente: la genealogía nietzscheana y la verdad de la Historia. *Estudios Nietzsche*, (3), pp. 141-161.
- Romero, J. M. (2011). Historia y crítica en el último Nietzsche. *Episteme*, 31 (2), pp. 145-170.
- Ruehl, M. A. (2008). An Uncanny Re-Awakening: Nietzsche's Renaissance of the Renaissance out of the Spirit of Jacob Burckhardt. En M. Dries (Ed.), *Nietzsche on Time and History* (pp. 227-267). Berlin and New York: De Gruyter.
- Sánchez Meca, D. (2011). Introducción. En F. Nietzsche, *Obras completas* (Escritos de juventud, pp. 13-53)
- Sánchez Meca, D. (2013). Introducción. En F. Nietzsche, *Obras completas*. (Escritos filológicos, pp. 15-77). Madrid: Tecnos.
- Sánchez Meca, D. (2014). Introducción. En F. Nietzsche, *Obras completas*. (Escritos de madurez, pp. 13-56). Madrid: Tecnos.
- Small, R. (2007). *Nietzsche and Rée: A Star Friendship*. Oxford: Oxford University Press.
- Vázquez, J. (1967). *Historia de la Historiografía*. México: Editorial Pormaca.
- Ward, J. (2013). Life, the Unhistorical, the Suprahistorical: Nietzsche on History. *International Journal of Philosophical Studies*, 21(1), pp. 64–91.



ANEXO N° 1: LISTA DE ABREVIATURAS

OBRAS DE FRIEDRICH NIETZSCHE

AU	<i>Aurora</i>
CS	<i>El caminante y su sombra</i>
DS	<i>David Strauss, el confesor y el escritor (primera Consideración intempestiva)</i>
EFC	<i>Enciclopedia de la filología clásica</i>
EH	<i>Ecce Homo</i>
FP I	<i>Fragmentos póstumos (Volumen I)</i>
FP II	<i>Fragmentos póstumos. (Volumen II)</i>
GC	<i>La gaya ciencia</i>
GM	<i>La genealogía de la moral</i>
Hdh I	<i>Humano, demasiado humano (Volumen I)</i>
Hdh II	<i>Humano, demasiado humano (Volumen II)</i>
HFC	<i>Homero y la filología clásica</i>
OSV	<i>Opiniones y sentencias varias</i>
SE	<i>Schopenhauer como educador (tercera Consideración intempestiva)</i>
TM	<i>Teognis de Mégara</i>
UPHV	<i>Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida (segunda Consideración intempestiva)</i>

OBRAS DE JACOB BURCKHARDT

CRI	<i>La cultura del Renacimiento en Italia</i>
HCG	<i>Historia de la cultura griega</i>
RHU	<i>Reflexiones sobre la historia universal</i>