

NIHILISMO, FILOSOFÍA Y CONOCIMIENTO HISTÓRICO¹

Pedro Alzuru

Después de la publicación, en 1936, de la obra de Löwith sobre la filosofía del eterno retorno, el concepto de *eterno retorno de lo mismo* se convirtió en un concepto central de casi todas las interpretaciones del pensamiento de Nietzsche. Desde este punto de vista, su filosofía aparece como un intento por restaurar la visión del mundo de los presocráticos y se sitúa como conclusión de un largo proceso de “descristianización” que se inició en el pensamiento moderno con Descartes. Por los mismos años fue publicado el *Nietzsche* de Jaspers y se iniciaba la interpretación heideggeriana del pensamiento de Nietzsche, que reconoce también el *eterno retorno* como su tema central, junto al de *voluntad de potencia*. La idea de *eterno retorno*, sin embargo, está lejos de dar una solución a las contradicciones de esta obra; aunque contribuye a darle una mayor evidencia estableciendo sus rasgos fundamentales. El pensamiento del eterno retorno representó para él el significado mismo de su filosofar, la clave de todos sus problemas, su mensaje al mundo: Zaratustra es “el maestro del eterno retorno”.

La ambigüedad de este concepto se remite al doble significado, cosmológico y moral, que su doctrina asume. La eterna repetición de lo que acontece es al mismo tiempo un objetivo que se debe realizar y un hecho ineludible, en este segundo sentido se presentaría como una proposición cosmológica y así fue interpretada por mucho tiempo: el devenir del universo no tiene un orden racional, no tiene un fin ni etapas sucesivas, no tiene un sentido, es un proceso que no crea nada nuevo, es un movimiento circular en el cual cada situación se repite cíclicamente al infinito; lo que ocurre es sólo repetición de lo que ya ha ocurrido y no puede ocurrir nada distinto, en el mundo del eterno retorno no hay, aparentemente, lugar para la libertad, las acciones del hombre son simplemente producto del devenir cíclico del cosmos.

Frente a este significado cosmológico está el significado moral de la doctrina. El eterno retorno no es un hecho ineludible sino un objetivo de eternización que debemos ejecutar: la repetición eterna de nuestra existencia es algo que debemos querer.

¹ Ponencia en el III Congreso suramericano de Historia. Simposio Historia de la filosofía-Filosofía de la historia, ULA, 19-20 de julio de 2007

Junto a estas dos significaciones, parece haber otra que no se reduce a ellas y que mostraría la posibilidad de un nexo profundo y estrecho entre la eternidad del mundo y la decisión del hombre, ésta implicaría una relación de la voluntad con el mundo que no puede reducirse al simple reconocimiento de la necesaria repetición de todo lo que ocurre: la voluntad es reconocida como “una creadora” (*Zarathustra*). Estableceríamos con el mundo una relación que no es el simple reconocimiento de la realidad como es ni una acción moral que concierne sólo al sujeto sino una relación de recreación del mundo, redimido del azar y de la brutalidad del hecho, en una creación poética en la que rige una nueva necesidad.

Así, una de las consecuencias, o más exactamente, el sentido mismo del concepto de eterno retorno, es el rechazo de la visión común del tiempo como una sucesión irreversible de instantes ordenados en serie. Precisamente los problemas planteados por la relación entre la voluntad creadora del hombre y la eternidad como rasgo del mundo, que no se resuelven con las interpretaciones cosmológica y moral de la idea de eterno retorno, si parecen poder hacerlo a partir de esta visión distinta de la temporalidad.

En la segunda Intempestiva, *Sobre la utilidad y el daño de los estudios históricos para la vida*, se plantea el problema de la definición de una correcta posición en relación con la historia, como el verdadero y fundamental problema del espíritu moderno. La misma *inactualidad* no es sólo una toma de posición contra su propia época sino contra la actualidad entendida como el estar a nivel de su tiempo, típica del hombre afectado por la enfermedad histórica. Nietzsche quiere opuestamente “actuar de forma inactual, es decir contra el tiempo, y por ello sobre el tiempo y, se espera, a favor de un tiempo por venir” (*Sobre la utilidad*, Prefacio). Esta enfermedad se manifiesta en una civilización que, por el exceso de estudios y de conocimientos sobre el pasado, pierde toda capacidad creativa. Esta es la situación de nuestra época, según Nietzsche, que reduce en gran parte la cultura a “historia de la cultura” como se puede ver en los programas de estudio, sin ninguna osadía productiva. La conciencia histórica extrema paraliza en el hombre la voluntad de crear algo nuevo, pierde la fe en sus obras y en sí mismo, le corta paradójicamente su capacidad de hacer historia, es decir, de alzarse sobre el proceso, decidiendo y creyendo en sus propias decisiones “Todo actuar exige el olvido” (*Ídem, I*). No sólo la visión del perpetuo fluir obstaculiza la acción histórica, también cuando a ese fluir se le asigna una dirección y un significado, la decisión individual pierde sentido y se

acrecienta la devoción al hecho, el servilismo hacia las potencias triunfantes y la sumisión al devenir y a sus leyes, la apología de las cosas tal cual son; se le da un significado a las cosas, cuando el único significado posible es aquel que el hombre les da con su creatividad.

En la enfermedad histórica entran todas las formas del historicismo, desde aquel, típico del siglo XIX, que ve la historia como desarrollo necesario hacia un fin (autoconciencia del espíritu absoluto, sociedad sin clases, progreso), hasta aquel, más astuto, que señala la relatividad histórica de toda obra humana y su carácter transitorio: lo que constituye la enfermedad histórica es la imposibilidad de trascender el proceso, tenga o no éste un sentido general.

Ahora, la relación con el pasado es constitutiva del hombre: este se distingue del animal precisamente porque aprende a decir "así fue", se reconoce un pasado. El problema de la relación con ese pasado no es propio de una época sino del hombre en tanto tal. Aprendiendo a decir "así fue", el hombre se reconoce su más profunda naturaleza, el ser "un imperfecto nunca perfectible" (*Ibidem*), una sucesión ininterrumpida de instantes, cada uno de los cuales es negación del otro y por esto su vida es una lucha continua contra el pasado que se le impone como un peso. Pero el pasado no es sólo un peso del cual debemos liberarnos, también es un paraíso perdido. Hasta en la vida del individuo se reconoce el valor de una experiencia cuando ya ha pasado. En cualquier caso, el pasado considerado como aquello que no depende de nuestra decisión, vacía de sentido el presente, pone al sujeto en una actitud epigónica.

El hombre con la enfermedad histórica actúa como un turista en el jardín de la historia (*Ídem, 10*), recita parlamentos de varios roles sin que ninguno le pertenezca. La historia, entendida como ciencia que tiene el pasado como su objeto, supone y desarrolla la insensibilidad frente a los valores y a la jerarquía de estos; el historiador se mueve con la convicción de que todo lo que ha ocurrido en la historia es comprensible por una misma "humanidad". La historia pretende explicar la historia precisamente como historia, producto de determinadas situaciones, relativizando cada cosa y destruyendo su valor.

Así entendida la historia es a la vez el fundamento y la expresión de la moderna civilización de masas que exige un tipo medio de hombre informado pero sin sentido de la

individualidad, dominado por el espíritu gregario: el órgano de esta cultura es el periodismo. El genio y el profeta son sustituidos por el periodista, quien está al servicio del momento (*Sobre el futuro de nuestras escuelas*). Puede parecer que la ampliación de la conciencia histórica se acompaña con el fin del egoísmo pero pasa lo contrario, el hombre de la enfermedad histórica al perder el horizonte infinito, sustituido por la definición precisa de la situación, termina por aridecerse, se retira en el restringido círculo de su egoísmo, vive en la inseguridad, es un “sin patria” (*Sobre la utilidad,7*)

La enfermedad histórica sintetiza los males de nuestra civilización decadente, desequilibrada, culta y bárbara a la vez, sin estilo, que vive con la peligrosa convicción de la caducidad de las cosas humanas y con un estado de ánimo escéptico, sin ideales, sólo se atienden los intereses egoístas. Esto se acompaña con la presunción intelectual de la objetividad que hace sentir al hombre más evolucionado, cuando, al contrario, permanece en la inmadurez.

¿Es posible, sin embargo, una relación correcta con el pasado? Los diversos tipos de historiografía, monumental, anticuaria, crítica, que corresponden a diversas formas de relacionarse con el pasado, pueden ser mas o menos legítimos, útiles, no dañinos para la vida, sólo en la medida en que pongan el elemento histórico al servicio del no-histórico, es decir de la vida en su sentido creativo. La acción exige el olvido, la suspensión de la conciencia histórica, el momento no histórico, atmósfera en la cual la acción puede nacer. La actitud correcta frente al pasado consiste en la prioridad dada a este elemento no histórico sobre el histórico. El pasado sólo es sobrevivido en la medida en que sirve para la acción en curso, sin ninguna preocupación de objetividad o de reconstrucción fiel sino con el objeto de facilitar la acción presente. El horizonte para la acción humana sólo existe en la medida en que tenga límites y la capacidad de trazar esos límites, escogiendo, rechazando, aceptando, es lo que Nietzsche llama fuerza plástica (*Ídem*). La historia se pone al servicio de la vida: este apropiarse del pasado es la verdadera “justicia” y “objetividad” histórica, interpretarla con la mayor fuerza del presente.

La actitud correcta con el pasado sólo se da en un presente que no se reduce a la historia. Como sabemos Nietzsche siempre tiene frente a los ojos el ejemplo de los griegos, un ejemplo sumamente idealizado y no históricamente definido. Los griegos de los orígenes, antes del socratismo y su decadencia, un pueblo con un maravilloso sentido no histórico,

cuya cultura es fundamentalmente a-histórica y por eso tan rica y fecunda (*Ídem,8*). Su modo de relacionarse con la historia es opuesto al “curioso querer saber todo” propio de la decadencia helenística, es una relación instintiva e irreflexiva, como la del árbol que ignora sus raíces, que no las conoce sino las siente (*Ídem,3*).

Las tradiciones vivas son casi inconscientes, parecen rasgos hereditarios; las personas vivas son en sus acciones la demostración de la tradición que en ellos actúa, la historia es visible en carne y huesos no en documentos tragados y vomitados. El mismo politeísmo de los griegos es un signo de su vivir en el presente, sin preocuparse por un orden definitivo o un fundamento último.

Pero todos estos rasgos no nos dicen definitivamente qué entiende Nietzsche por una correcta relación con el pasado, son intentos. Poner el mito en el lugar de la historia es otro intento. Aunque oponga nuestra civilización moderna a la civilización a-histórica de los antiguos griegos, no rechaza los instrumentos modernos de conocimiento histórico.

Lo que trata de hacer es invertir la relación historia-vida. Esta inversión implica una valoración distinta de las funciones del individuo y la intervención de lo que llama fuerzas eternizadoras, como el arte, el mito y la religión. La enfermedad histórica lleva a ver el individuo encajado en el proceso universal, como expresión de su tiempo, determinado y justificado sólo por las condiciones del mismo; la vida es, al contrario, creatividad, novedad, irreductibilidad de lo que nace a lo que ha sido. Nietzsche habla de eternidad sólo para poner al hombre por encima de las vicisitudes de su tiempo, ésta se confunde con la ilusión necesaria para proseguir la vida, esta vida, la única vida.

En el proyecto de otra *Intempestiva*, que finalmente no fue publicada (*Die Philosophie in Bedrängniss, 1873*), Nietzsche ve en la prisa (*Hast*) otro carácter dominante del hombre de su tiempo, producto de las exigencias sociales que este impone: el estado exige que se viva en el instante, no hay “un construir para la eternidad”. Busca la función del arte como antídoto contra la enfermedad histórica, porque el arte tiene, además de la vinculación con la ilusión, otro significado: crear la perspectiva unitaria que constituye la fisonomía o el estilo propio de una época o de una personalidad. El arte es, pues, sinónimo de la creatividad misma de la vida, que se opone al reflejo mecánico del pasado o del mundo natural. La fisonomía de una civilización liberada de la enfermedad histórica se definiría de

un modo que se asemeja a la obra de arte: en ella la cultura deviene naturaleza, logra la unidad interior-exterior.

Ni el concepto de inversión de la relación historia-vida ni tomar como ejemplo la civilización idealizada de los griegos, resuelve el problema del “así fue” y de la temporalidad y Nietzsche está consciente de ello. Debido al cristianismo y a su decadencia nuestra época es incapaz de comprender la antigüedad; por esto la recuperación de los antiguos y la imitación de su mentalidad no tiene sentido. Una superación de la enfermedad histórica no puede ser un retorno al mito.

La función del historiador y del filólogo es señalar sin restricciones la irracionalidad que domina las vicisitudes humanas, destruir toda visión providencial de la historia. Pero inclusive esta conclusión es insuficiente para responder al problema de una relación “auténtica” con el pasado.

En la obra del Nietzsche maduro, la enfermedad histórica sigue siendo uno de los rasgos a través de los cuales el nihilismo se define en su origen y su desarrollo. En la segunda *Intempestiva*, el término enfermedad histórica comprende los dos significados del concepto de historicismo: atribución de un orden providencial a la historia o relativización de toda manifestación del hombre en la época que surge, sin que esta se inscriba en un más vasto orden racional del devenir; historicismo providencialista cristiano o relativismo absoluto de quien ve la realidad como un flujo en el cual todo debe perecer. El historicismo en ambos significados es una de las vías principales que lleva al nihilismo, es decir, a la pérdida de todo significado y valor del mundo, en un camino que pasa por el socratismo, el platonismo y el cristianismo. Pero nihilismo no es sólo este reconocimiento de falta de significado y de orden racional del devenir; es ya nihilismo la atribución de un sentido y de un fin al mundo, la justificación de todo lo que ocurre mediante una razón que está por encima o más allá del mismo hecho. La racionalidad y el valor existen en tanto orden y finalidad de la historia, historicismo providencialista; pero la experiencia histórica, la Historia, muestra que en realidad en el devenir histórico no existe ningún orden providencial, ningún sentido de conjunto; entonces no hay orden, sentido ni valor de las cosas y el hombre pierde toda anclaje que pueda darle un significado a su acción en el mundo: “Cuando se pone el valor fundamental de la vida no en la vida misma, sino en “el más allá”, o sea en la nada, se le quita a la vida todo valor fundamental” (*El anticristo*,43).

Nihilismo e historicismo se desarrollan entonces paralelamente y son premisa del filosofar de Nietzsche. De ambos tiene un doble juicio: negativo, en cuanto son índice de debilidad y de pérdida de iniciativa del hombre; positivo, en cuanto caído el sentido y el fin providencial de la historia, se libera el horizonte y se restituye al hombre la plena iniciativa en el mundo histórico (*La gaya ciencia*,337).

El nihilismo y el historicismo indican tanto un movimiento general de la cultura como un rasgo de la psicología individual del hombre moderno. Perdida la fe en un orden providencial y sumergido en el flujo imparable de las cosas, el hombre vive “acelerado”, es hipersensible e incapaz de no reaccionar a cada estímulo de inmediato, lo que no es signo de fuerza sino de debilidad. La incapacidad de aceptar las tradiciones, característica de la mentalidad moderna, es parte de este cuadro; incapacidad de querer algo más allá del momento, que abraza el pasado y el futuro. Paradójicamente esto se acompaña de técnicas artificiales y fantásticas de recuperación del pasado: el alcohol y otras drogas, el “amor por la historia”, etc.

En las obras de la madurez, el problema de la relación con el pasado y la lucha contra el peso del “así fue” asume un alcance universal, deviene el problema mismo del nihilismo, y sólo mediante su solución el nihilismo puede ser superado. Con este significado del “así fue”, el hombre, no sólo el de una época, se define como un “un imperfecto nunca perfectible” y define en general el problema del hombre y su existencia en el mundo que Nietzsche quiere resolver.

Así, el nihilismo no es sólo un problema histórico, también es la condición universal del hombre que no ha resuelto el problema del “así fue”. No ha existido una época histórica no nihilista, donde ha habido pensamiento, desde Sócrates hasta hoy, ha dominado el espíritu de venganza. La misma civilización griega de los orígenes es, sobre todo una condición anhelada y no una situación precisamente definida como fenómeno histórico.

Esta relación estrecha entre nihilismo y problema del “así fue” se encuentra también en el fragmento “De la redención” de *Así habló Zaratustra*: aquello de lo cual el hombre debe ser liberado es precisamente la piedra del pasado, transformar todo “así fue” en un “así lo quise” es el primer paso hacia la redención (*Zaratustra, II: “De la redención”*). Pero este querer “retroactivo” es una empresa que a la voluntad le parece imposible, pone al hombre

en una situación que no ha escogido, que no depende de él y en ella no sabe ver un orden. El pasado contra el cual la voluntad no puede nada es el caos de la situación dada sin ser escogida, de esta imposibilidad nace el espíritu de venganza, de esta impotencia nace el nihilismo. La liberación sólo podría ser una voluntad creadora que lo transforme en un “así quise que fuera”.

La voluntad se venga de no poder actuar sobre el pasado. Pero venganza es también la estructura misma del acto con el cual la voluntad trata de someterse al pasado sin poder lograrlo. En esta experiencia la voluntad se encuentra frente a efectos de los cuales no puede dominar las causas, efecto ellas mismas de algo que está ya ahí como fundamento y origen. De esta experiencia nace la visión del ser como estructura de causa-efecto, el principio de causalidad que domina nuestra representación del mundo, expresión del más profundo de nuestros instintos, el instinto de venganza. La metafísica, la psicología, las representaciones de la historia y sobre todo la moral, están marcadas por él.

El instinto de venganza domina toda la mentalidad del hombre occidental, quizá del hombre en general; y el principio de causalidad muestra que es venganza no sólo la búsqueda de responsabilidad en sentido estricto, también es la búsqueda de todo fundamento.

En uno de los últimos proyectos de Nietzsche, escrito en el otoño de 1888 y publicado póstumamente como *La voluntad de potencia*, el nihilismo es reducido a tres manifestaciones esenciales: “I. La liberación del cristianismo: el Anticristo. II. La liberación de la moral: el Inmoralista. III. La liberación de la “verdad”: el espíritu libre. IV. La liberación del nihilismo: el nihilismo como consecuencia necesaria del cristianismo, de la moral y del concepto de verdad de la filosofía”. Cristianismo, moral y metafísica son los tres componentes esenciales del nihilismo y todos se identifican con el instinto de venganza.

Antes que el cristianismo el mismo espíritu religioso en general es expresión de la búsqueda del responsable que Nietzsche llama instinto de venganza: no atreviéndose a asumir la responsabilidad de su condición, el hombre recurre a una voluntad extraña para atribuirle esta responsabilidad. Hasta un pueblo afortunado y contento busca a un Dios para agradecersele, “La religión es una forma de agradecimiento” (*El Anticristo*, 16); pero gratitud y venganza tienen la misma raíz.

Los dogmas del cristianismo se presentan como una “historia” destinada a dar razón de la condición humana a través de conceptos como creación, pecado, pena y redención: el hombre es sólo el último eslabón de una serie de hechos que no son producto de su iniciativa. La búsqueda de un responsable de lo que somos es una forma errada de plantear la relación con el pasado, la voluntad trata de buscarle una estructura comprensible a aquello sobre lo que no puede actuar, este es un acto de debilidad, depresivo, que le quita toda dignidad al hombre, reduciendo su acción a un acto de Gracia. La misma debilidad revela la “voluntad de verdad” que caracteriza a la metafísica: en ésta el supuesto es que el mundo caótico del devenir tiene un fundamento en alguna estructura estable, en otro mundo que sería el verdadero. La voluntad de verdad es temor del devenir y del movimiento propio de los hombres temerosos que no pueden dominar las cosas y conciben la felicidad como inmovilidad.

Finalmente, la moral es otro producto del instinto de venganza, producto de los hombres débiles que frente a la libre creatividad de los hombres fuertes, crea una tabla de imperativos en los cuales domina la virtud gregaria y de la pasividad, tratando de convertir en signo de superioridad moral su inferioridad y su debilidad. El espíritu de venganza está en la estructura misma de la concepción de una ley y de un orden moral, el establecimiento de una vez por todas de lo que el hombre debe y no debe hacer, este “una vez por todas” sujeta la voluntad que no puede ya ser creadora. Todas estas son formas en las que se presenta la irreversibilidad del “así fue”, frente a las cuales la voluntad se siente impotente y de las cuales debe liberarse si quiere ser creadora.

Se prepara el advenimiento del nihilismo cuando se le atribuye a la historia un orden providencial, ya que descubriremos que este orden no existe y entonces perderemos el sentido del devenir. Se prepara el nihilismo cuando se concibe el mundo y su desenvolvimiento como una totalidad en la cual cada una de las partes se inserta en un conjunto sistemático. Cuando la idea de tal sistema se revela falsa, las cosas y el hombre pierden su valor, nace la ilusión y la fe en otro mundo, el mundo estable de la verdad. Pero este mundo también es creado por el hombre a partir de sus necesidades psicológicas, al revelarse falso caemos en la forma extrema de nihilismo, la pérdida de fe en la “verdad” misma.

Todo orden del mundo independiente de la voluntad se revela ilusorio, por esto el nihilismo extremo y su superación son en Nietzsche casi la misma cosa: la pérdida de las ilusiones puede significar para la voluntad o la absoluta incapacidad de querer algo todavía o el reconocimiento gozoso y creador de que no existe orden, verdad, estabilidad fuera de la voluntad misma y que el nihilismo es producto de haber querido encontrarlos. Que no exista orden fuera de la voluntad significa que todo debe ser creado. Esta voluntad que ya no busca responsables o fundamentos fuera de sí misma, es la solución del problema del “así fue”. Para pasar del nihilismo reactivo al nihilismo creativo, para pasar del reconocimiento de la insensatez de las cosas a la conciencia de la creatividad de la voluntad es necesario solucionar el problema de la temporalidad.

Si admitimos que no hay un orden en las cosas independiente de la voluntad, es más, que este orden debe ser creado por la voluntad misma, debemos descubrir una estructura de la temporalidad distinta de la comúnmente aceptada de la serie irreversible de instantes, una estructura de la temporalidad que le permita a la voluntad el “querer retroactivo” que puede liberarla del instinto de venganza y del nihilismo.

La doctrina del eterno retorno de lo mismo tal y como es formulada en el *Zarathustra*, podría representar la solución de esta problema, al plantear una estructura de la temporalidad que subvierta el modo común de ver el tiempo y que haga posible a la voluntad la paradoja de un “querer retroactivo”. Hemos visto la insuficiencia de las interpretaciones puramente moral o puramente cosmológica de esta: una hace del eterno retorno un criterio de decisión que se reduce al hombre y sus acciones; la otra afirma una estructura del mundo en la cual la decisión del hombre ya no tiene sentido, en la cual no puede haber voluntad creadora, el querer retroactivo sería una aceptación del “así fue”, de lo ya determinado, la realidad permanece tal cual y la voluntad la acepta.

Pero la doctrina del eterno retorno es aquí enunciada como inversión de la visión común del tiempo, sobre la cual se funda la imposibilidad de apartar la piedra del pasado, de querer retroactivamente. El tiempo es para *Zarathustra* un círculo, en esta estructura circular del tiempo el instante, es decir, el momento presente, de la decisión, representa el punto en el cual el aro del pasado y del futuro se salda. Consecuencias de esta estructura circular del tiempo son: 1) que lo que es y será debe necesariamente ya haber sido, el pasado determina el futuro; y que 2) el futuro determina el pasado en la misma medida en

que es determinado. Lo que da significado a esta doctrina es la función que toma el instante, des-estructurando la perspectiva "rectilínea". La mutua determinación de pasado y de futuro es posible sólo desde el presente como momento de la decisión, pasado y futuro adquieren sentido en el instante (no al revés), por esto el instante implica todo el futuro y todo el pasado, la eternidad.

La liberación del instinto de venganza no es un simple cambio de la voluntad frente a la ineluctable estructura del mundo, esto supondría la existencia de un orden dado frente al cual la voluntad no puede más que adaptarse y resignarse. Pero si cada instante es decisivo, si todo instante es decisivo, ninguno lo es. Cualquiera es siempre el punto culminante, aquel en el cual se decide la eternidad. De pasado y futuro en sentido histórico sólo se puede hablar dependiendo del instante así entendido.

La relación entre el mundo y el hombre está signada por la voluntad de éste. La remisión del "así fue", es un olvido sanador, un divino círculo, un fatalismo idéntico al caso y a la creatividad. No hay jerarquía de valores en las cosas y sin embargo debemos crear. Tenemos que decir "hoy" así como decimos "una vez", danzar nuestra danza en cualquier aquí o allá, despojarnos de la obediencia, de la genuflexión, de la senilidad. Le hemos dado al devenir los nombres de "destino" y "fatalidad", pero ¿donde más que en nosotros el pasado y el futuro se tocan? (Zaratustra,III).

La crítica que Nietzsche hace contra las nociones de verdad como conformidad de la proposición al dato y de evidencia como criterio de la verdad, se han relacionado apresuradamente con el irracionalismo y el vitalismo de Schopenhauer. Pero si esta influencia es en un principio innegable, también es cierto que construye progresivamente su posición de una manera independiente y con referencia a la experiencia histórica debido en particular a su formación filológica. La filología significó para él un modelo ideal del conocimiento y un replanteamiento del problema de la existencia del hombre en el mundo, en el tiempo y también de la filosofía específicamente.

Basta recordar la importancia de la filología en la formación del humanismo, del renacimiento, más tarde, del romanticismo y finalmente en la misma filosofía de Nietzsche. Su experiencia filológica no fue nunca una actitud de erudito, se relacionó con los más importantes filólogos de su época, iniciadores del espíritu europeo, del humanismo y del

clasicismo, aquellos que no se propusieron ser especialistas del pasado en tanto pasado. Filología significa para Nietzsche sobre todo planteamiento del problema de nuestra relación con el pasado, problema que está en el centro de todo el desarrollo del pensamiento moderno, replantea el problema de la forma de nuestra relación con el pasado y del significado que tal relación tiene para la determinación de la fisonomía de nuestra civilización.

En *El nacimiento de la tragedia*, obra en la cual Nietzsche se presenta como filólogo, proponiendo una visión revolucionaria del espíritu de la clasicidad, también es una discusión sobre la decadencia del moderno espíritu europeo. Lo que determina la decadencia es un modo de plantear y concebir nuestra relación con el pasado que está relacionado con la idea que nos hacemos de la grecidad. Que la grecidad se nos presente como aquello que habitualmente llamamos clásico está relacionado con el hecho de que en general frente al pasado tenemos una actitud epigónica. Plantea así Nietzsche la paradoja de la mentalidad clasicista del prerromanticismo alemán: la admiración de la clasicidad como único mundo auténtico, equilibrado, digno del hombre y la conciencia nostálgica de la imposibilidad de recuperar tal condición.

En la perspectiva de Nietzsche, la propuesta de un nuevo modo de interpretar el significado de la civilización clásica es paralelo a la búsqueda de una forma no epigónica de ponerse en relación con el pasado. Liquidada el mito clasicista y romántico de la grecidad, no sólo en el plano filológico; es objeto de crítica la misma actitud espiritual de la cual la visión clasicista de la antigüedad es sólo una manifestación. No se trata de una restauración de la grecidad, ya que reconoce el pasado en su historicidad, la renuncia a imitar y a reproducir el pasado, es el único modo que tenemos de imitarlo auténticamente. Efectivamente la riqueza y la vitalidad del mundo griego se debe a que tenían una forma no epigónica y decadente, como la nuestra, de relacionarse con el pasado y con la verdad.

La misma idea de clasicidad tiene que ver con un modo decadente de relacionarnos con el pasado. Nietzsche no interpreta la civilización griega como clásica sino como trágica. Así la tragicidad no es sólo un carácter de aquella civilización, debe calificar también nuestra forma de ponernos en relación con ella. Es en relación con esta búsqueda de un modo auténtico, no decadente, de relacionarse con el pasado que madura y se desarrolla en Nietzsche la reflexión sobre la verdad.

La problemática de la filología y del conocimiento histórico tiene diversos aspectos a lo largo de la obra de Nietzsche que convergen en poner en crisis la noción de verdad como conformidad de la proposición al dato que domina toda la tradición metafísica y es todavía hoy ideal de la ciencia moderna.

Nietzsche encuentra una desproporción entre la filología y su objeto, la antigüedad clásica: mientras la filología clásica forma eruditos, los griegos eran cualquier cosa menos eruditos, no hay huellas de erudición en su ideal de educación, los griegos eran más bien poetas, frente a cuyas obras los eruditos se muestran más bien incapaces de una interpretación adecuada.

La esteticidad que caracteriza la civilización griega y sus producciones tiene que ver con el modo mismo de entrar en relación con la verdad, un modo que no es racionalista y reflexivo sino que tiene algo de la inmediatez y la simplicidad características de la obra de arte. Se puede decir que el conocimiento histórico para ser auténtico, debe ser un hecho estético; dice Nietzsche precisamente al respecto: una “civilización es sobre todo la unidad de un estilo artístico en todas las manifestaciones de la vida de un pueblo” (*Consideraciones inactuales I*). La unidad del estilo artístico implica una más profunda y vasta unidad, la unidad “estética” precisamente, orgánica y definida, de cierta civilización, una civilización es un hecho estético. El filólogo, coherentemente, debe reconstruir intuitivamente grandes totalidades pero con frecuencia pierde los nexos, la totalidad de las épocas que aborda, del pasado y del presente, de la suya propia, pierde el gusto por abarcar grandes totalidades e instituir nuevos puntos de vista sobre el mundo, pierde la capacidad estética de comprensión de un todo como orgánicamente estructurado.

Es decir: “la comprensión histórica no es otra cosa que concebir determinados hechos en base a supuestos filosóficos” (*Werke, vol. II, p339*), pero un hecho histórico es un “infinito jamás plenamente reproducible” (*Ibidem*). En cualquier caso el conocimiento histórico no puede proponerse “reproducir” el pasado que quiere conocer, este es precisamente uno de los peligros de la historiografía, que se proponga hacernos revivir sentimientos y estados de ánimo del pasado cuando lo más prudente es “dejar que los muertos entierren a sus muertos”.

El hecho histórico infinito no puede ser objeto de una representación total y orgánica como la que se propone Nietzsche. Esta es posible sólo en el marco de una concepción errada de la verdad como objetividad y reflejo fiel de los hechos. Recoger “hechos” no es suficiente, hacen falta fuerza poética e instinto creativo, inclusive la influencia de los errores. Por otro lado, el texto permite muchas posibilidades de lectura.

El erudito no puede comprender adecuadamente el hecho histórico porque éste es algo vivo, en su actualidad, mientras que el erudito lo momifica y lo agota, lo entiende como algo muerto, alejado de nosotros, definido en una estructura inmutable, definitiva (*Consideraciones inactuales II*). Para los hechos imperfectos, que no llegan a ser nunca pasado remoto, el conocimiento objetivo, ideal del positivismo, es totalmente inadecuado. El carácter infinito del hecho implica también su constitutiva apertura, lo que impide tener frente al mismo una actitud “objetiva”. Por esto el erudito no logra reproducirlo en su completud, en cualquier caso lo que logra reproducir no es el hecho histórico en su concreta actualidad.

Los supuestos filosóficos, se revelan pues necesarios metodológicamente para lograr llegar al hecho, aunque nunca “objetivamente”, para garantizar que el conocimiento y la comprensión histórica sean hechos de vida y solo por esto son adecuados para la comprensión de la historicidad en su apertura de “imperfecto jamás perfectible”. Esta comprensión historiográfica e histórica, como acto de vida y no como reflejo objetivo del hecho, es lo que puede permitir al filólogo comprender la antigüedad, el presente y comprenderse a sí mismo. Y vida se entiende aquí como imperfectividad, como “unidad estilística”, como instituyente y se opone a la noción de verdad como objetividad y conformidad al dato.

La verdad del conocimiento histórico no puede concebirse a partir del modelo de las ciencias naturales sino como justicia, orden que se establece entre los datos, dando a cada aspecto y elemento su lugar en el marco de una jerarquía (*Sobre la utilidad y el daño*,6).

La forma adecuada de comprender los hechos, las obras y los textos del pasado es percibirlos de manera viva, abierta, sujeta a interpretación. No de una manera objetiva sino con una visión general, profunda y orgánica, con la fuerza instituyente de la interpretación que viviendo da vida al pasado. Esto no quiere decir que el conocimiento histórico sea arbitrario, esto sólo se puede afirmar desde una perspectiva que todavía considera la

conformidad al dato como criterio de verdad, se cuestiona precisamente esta noción de verdad, sin obviar el rigor en la verificación crítica de los textos. Pero la verificación, la comprobación no basta, es sólo un paso en el camino del acto vital de la interpretación, desde un horizonte, desde un estilo, sin esperar, sin embargo, la completa delineación de una situación en todos sus componentes y relaciones históricas. Pretender esto es lo que corta el potencial infinito del hecho, evento abierto en el devenir, siempre en la esfera de la posibilidad. Esta es la historia que comúnmente se ha escrito, la que rechaza las posibilidades, “desde el punto de vista del suceso”, como si este tuviera un derecho y una razón, haciendo perder al hecho precisamente su estructura de hecho, de posible, para convertirlo en algo rígido y concluido que debemos justificar. La pretendida conciencia totalmente desplegada del devenir de las cosas cierra definitivamente el devenir, nos hace perder toda capacidad de acción.

En sus apuntes para la consideración inactual nunca publicada, que se titularía, *Nosotros filólogos*, Nietzsche insiste sobre el hecho de que el objetivo del filólogo es el de esclarecer la irracionalidad que está a la base de la cultura y de la civilización clásicas (Obras, vol.IV, tomo 1, p114). Esta es una especie de empeño iconoclasta suyo contra el valor de la clasicidad que tanto había idealizado, que tiene más que ver con sus reflexiones sobre la experiencia filológica y el problema del conocimiento histórico que con el pesimismo schopenhaueriano. La improductividad de la cultura moderna se debe en parte a que no reconoce la irracionalidad de la historia, asume la clasicidad, por ejemplo como un modelo unitario, como un bloque positivo frente al cual el único comportamiento posible es la admiración. El rechazo de considerar la historia como algo cerrado se fundamenta en la negación de la identidad entre real y racional, es decir en el reconocimiento de la irracionalidad de los eventos humanos. Esto no nos exime por supuesto de discriminar en esta irracionalidad lo irremediable y lo remediable de los actos humanos, esto implica una actitud vital que exige asumir posiciones, escoger y decidir. Sólo así el pasado puede ser aprehendido como hecho de vida, como imperfecto.

En *Homero y la filología clásica*, 1869, Nietzsche concibe la filología como una síntesis de historia, ciencia natural y estética donde ésta última es la que puede darle el carácter de acto vital, capaz de aprehender el pasado en su verdadera naturaleza de hecho histórico, es decir de erigir en modelo productos del pasado a través de una escogencia que es un

acto de vida. De aquí que la no racionalidad de la historia sea el fondo necesario de este conocimiento que nos sitúa en una relación vital con la vida del pasado (Vattimo, p82-3). Esta relación entre producción espiritual y fondo irracional toma luego el carácter de una afirmación teórica autónoma (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 1873), el centro de esta reflexión es la verdad y, por supuesto, el lenguaje; prepara de alguna manera los desarrollos de *Nosotros filólogos*, donde ya no hay duda de que la verdad no puede ser considerada objetividad, reflejo, etc. La historia, las producciones espirituales del hombre, son sólo metáforas que terminan siendo consideradas como “la realidad” porque determinados grupos sociales las toman como base de su vida común.

También de este carácter metafórico de las producciones espirituales deriva la imposibilidad de considerar el conocimiento histórico como un conocimiento objetivo. Es la irracionalidad, “codicia, crueldad, ira”, el límite oscuro del conocimiento, el residuo irreducible, expresable sólo en metáforas, lo que caracteriza al acto histórico en su no reproducibilidad.

Tenemos con la verdad entonces una relación interpretativa, un acto de vida que responde a otro acto de vida y sólo así lo recupera, respetándolo, dejándolo ser lo que es. La existencia tiene un carácter abierto contra el que choca toda concepción de la verdad como objetividad y evidencia. El problema del conocimiento histórico se extiende así a toda metafísica que entienda la verdad como objetividad, no sólo el conocimiento histórico, también las ciencias naturales. No hay ningún darse inmediato de la realidad al hombre, lo que creemos la realidad es ya producto de una actividad metafórica, sólo que estas metáforas ya no son reconocidas como tales, se han convertido en la base de una sociedad o de una época.

En este sentido todas las ciencias, incluso las naturales, son ciencias históricas, no tienen nunca que ver con las cosas, sino con las metáforas, las producciones espirituales, el lenguaje. Todo encuentro con la realidad es un evento histórico. Con todo, es central en la crítica de la noción metafísica de la verdad en Nietzsche, la reflexión sobre la historicidad: del conocimiento histórico y de la historicidad del conocimiento.

Conocer es interpretar, sea la vida o sea la naturaleza. Y esta gnoseología de la interpretación tiene evidentemente consecuencias ontológicas. No hay un conocimiento de

las vivencias humanas como conocimiento del devenir y del mundo de los signos de la cual se distinga un conocimiento de la naturaleza, de las cosas; también las “cosas” son “signos”, eventos culturales.

Esta asociación particular del conocimiento histórico y el problema de la verdad no es exclusiva de Nietzsche, es propia de toda la filosofía del siglo XIX. A partir de una exigencia crítica planteada por Kant, las grandes filosofías idealistas venían reduciendo la realidad a la articulación interna del espíritu, a su historia. Nietzsche asume este modo de plantear la crítica, por esto la problemática del conocimiento histórico puede valer en general para el problema de la verdad. Lo que era el dato en el empirismo, la instancia última de verdad, deviene en la crítica kantiana el *a priori*, es decir, la estructura dialéctica del espíritu. El *dato* se había transformado en *hecho*; luego, con Schelling y con Nietzsche se transforma en *evento*, con toda la apertura que implica. Conocer lo que *ha sido* implica conocer lo que *es*, esta es la genealogía de Nietzsche.

Pero la genealogía, al parecer, no es en este sentido su respuesta definitiva. La reducción del hecho a su ascendencia, sería todavía una reducción del hecho al dato, aunque sea un dato remoto. La misma genealogía en los escritos del segundo periodo, es puesta en discusión como método y reconocida como insuficiente.

El conocimiento del hecho histórico no puede estar dirigido por el ideal y el criterio de la objetividad como conformidad al dato porque el hecho es constitutivamente abierto e infinito. El conocimiento del hecho es un acto de vida, una respuesta, una escogencia. Esta forma de conocimiento es llamada por Nietzsche interpretación, el único modo auténtico de acceder a la verdad, no por su adecuación al dato sino por su fuerza de cohesión, su capacidad de vivir, su estilo. La interpretación no puede ser entendida como un ascenso del signo al significado, del fenómeno a la cosa en sí. Esta es la visión nueva de Nietzsche, tanto en lo gnoseológico como en lo ontológico, sobre el problema de la relación ser, verdad, interpretación que nosotros hemos limitado acá a la relación nihilismo, filosofía, conocimiento histórico.

Bibliografía

- Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Hrg. Von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Berlin, New York, Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1980.
- Traducciones de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial: *Consideraciones Intempestivas I; El nacimiento de la tragedia; Así habló Zaratustra; El Anticristo*.
- La Gaya Scienza*, Traduc. José Jara, Monte Avila, Caracas, 1989.
- http://www.nietzscheana.com.ar/sobre_verdad_y_mentita_en_sentido_extramoral.htm
Sobre la utilidad y el daño de la historia para la vida,
- http://www.nietzscheana.com.ar/sobre_la_utilidad.htm
Sobre el futuro de nuestras escuelas, <http://www.nietzscheana.com.ar/bibliografia.htm>
- Martin Heidegger, *Nietzsche*. 2 vols. Pfullingen, 1961. Traducción de Juan Luis Vermal: Nietzsche, Ediciones Destino, Barcelona, 1ª edición: marzo de 2000.
- Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlín, 1936, trad. Emilio Estiú. Nietzsche. Introducción a su filosofía, Buenos Aires, Sudamericana, 1973.
- Gianni Vattimo, *Dialogo con Nietzsche, saggi 1961-2000*, Milano, Garzanti, 2000.
- Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Berlín, 1935.