



Historia y Filosofía en el pensamiento de F. Nietzsche

Pablo Olmedo

UNCR - CONICET

Si bien el nombre de Nietzsche es asociado frecuentemente con el método de investigación genealógico, cuya labor es eminentemente histórica, el carácter del vínculo que él traza entre la disciplina histórica y el trabajo filosófico no es algo que sea determinable con facilidad. La relación entre ambos elementos no es lineal y presenta fluctuaciones, principalmente porque de texto a texto encontramos modificaciones en el significado que el filósofo atribuye a cada uno de estos elementos, lo que, al mismo tiempo, redefine las posiciones de jerarquía entre ellos: unas veces, la filosofía será quién deba guiar la investigación histórica; otras la historia será el rasgo distintivo de la labor filosófica.

Si se toma como punto de partida de la producción filosófica de Nietzsche el año 1872, año en que es publicado *El nacimiento de la tragedia*, se observa que este texto, junto con las *Consideraciones Intempestivas*, muestra una fuerte hostilidad frente a la labor histórica; de hecho, una de las intempestivas, la segunda, es una crítica devastadora de los estudios históricos. El lector que asuma este punto de partida, quedará perplejo al leer en el primer aforismo de *Humano, demasiado humano* la afirmación de Nietzsche de la necesidad de practicar una "filosofía histórica".¹ ¿Cómo explicar este cambio abrupto de valoraciones? Al igual que en el caso de muchos otros temas abordados por el filósofo, el estudio de los fragmentos póstumos arroja una valiosa luz sobre el asunto. Nietzsche aborda el problema del vínculo entre la historia y la filosofía, ya en sus primeros trabajos como filólogo, e incluso antes, en sus cuadernos de notas de la juventud. El problema de determinar cuál es el modo correcto en el que el filólogo debe emprender el estudio del pasado, o el de determinar en qué medida puede repercutir en el presente la consideración de ese pasado, son problemas que aquejan a Nietzsche desde sus primeros años. El derrotero

¹ Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano I*, Trad. Alfredo Brotons, Akal, Madrid, 2007, p. 43.

de sus consideraciones respecto al vínculo entre la historia y filosofía no puede ser esclarecido si no se toman en cuenta sus consideraciones sobre la tarea filológica y sus reflexiones sobre la relación entre esa práctica y la vida de la cultura alemana, y europea, de su tiempo.

En la conferencia inaugural *Homero y la filología clásica*, pronunciada en mayo de 1869 en Basilea, con ocasión de su asunción como docente de la cátedra de filología clásica, Nietzsche propone un recorrido en torno al problema de la denominada “cuestión homérica”. Pero antes de adentrarse en tratamiento del problema, realiza una serie de consideraciones metodológicas que nos permiten clarificar el significado que por esos años tenía, a sus ojos, la labor histórica. Comienza poniendo de manifiesto la indefinición de la filología clásica en cuanto disciplina: carece de “unidad conceptual”, afirma, es un “agregado inorgánico de diferentes disciplinas científicas”, que solamente aparecen unidas bajo el nombre de “filología”. Frente a esta indefinición e intentando dar un paso en el camino de la determinación del carácter propio de esta ciencia, afirma que puede ser considerada tanto como «un trozo de historia, como un departamento de la ciencia natural o como un trozo de estética», y aclara:

...historia, en cuanto quiere reunir en un cuadro general los documentos de determinadas individualidades nacionales y hallar una ley que sintetice el devenir constante de los fenómenos; ciencia natural en tanto trata de investigar el más profundo de los instintos humanos: el instinto del lenguaje; estética, por último, porque de la antigüedad general quiere estudiar aquella antigüedad especial llamada clásica, con el propósito de desenterrar un mundo ideal sepultado, presentando a los contemporáneos el espejo de los clásicos como modelos de eterna actualidad.²

Aquí la historia es presentada como una de las partes que compone, junto a las ciencias naturales y a la estética, a la disciplina filológica. Cada uno de estos componentes posee una particularidad que lo hace relevante para los

²NIETZSCHE, F., *Homero y la filología clásica*, Trad. Luis E. de Santiago, en *Obras Completas, Volumen II, Escritos Filológicos*, Tecnos, Madrid, 2013, pp. 219-220.

propósitos del filólogo estudioso de la antigüedad clásica. Por una parte, la historia y las ciencias naturales posibilitan un acercamiento riguroso y ordenado al material del pasado: las últimas, porque mediante el estudio del instinto del lenguaje, el “más profundo de los instintos humanos”, permite adentrarse en el mundo antiguo con un método seguro; la primera, porque hace posible el ordenamiento del material, reuniendo en un cuadro general “los documentos de determinadas individualidades nacionales” y hallando una “ley que sintetice el devenir constante de los fenómenos”. La estética por su parte, aparece como una disciplina que da sentido a la labor de las otras dos, porque es la que busca desenterrar aquel “mundo ideal sepultado”, llamado “antigüedad clásica”. Mostrando el carácter complementario de estos tres elementos reunidos bajo el nombre de “filología”, Nietzsche intentará dar respuesta a la “general incertidumbre” y al “escepticismo” que reinan en torno a los problemas filológicos.³ Sin embargo, el filósofo no es ajeno al conflicto que se da entre los componentes que conforman a la disciplina filológica: mientras la ciencia histórica y las ciencias naturales afirman que “la vida es digna de ser estudiada”, la estética sostiene que “la vida es digna de ser vivida”:

Con esta contraposición –escribe Nietzsche– se revela la íntima y a menudo desgarradora contradicción contenida en el concepto de la filología clásica y, por tanto, también en la actividad guiada por este concepto. Si asumimos una actitud científica respecto a la Antigüedad, podemos tratar de comprender el pasado con los ojos del historiador, o rubricar las formas lingüísticas de las obras maestras de la Antigüedad a la manera del naturalista, comparándolas y, eventualmente, reduciéndolas a leyes morfológicas; en todo caso perdemos la maravillosa fuerza formadora, así como el verdadero perfume de la atmósfera antigua, olvidamos esa nostálgica emoción que, como el más bello auriga, conduce nuestros sentidos y nuestros pensamientos hacia los griegos con la fuerza del instinto.⁴

³*Ibid.*

⁴*Ibid.*, p. 221.

Detrás de esta confrontación entre los impulsos científicos e históricos y los impulsos artísticos, es posible advertir la tensión entre la labor minuciosa del filólogo (historiador) que escudriña hasta los últimos rincones del pasado y la pretensión propia del filósofo de determinar marcos generales de explicación. Esta tensión, heredera de las críticas de Schopenhauer a la figura del erudito, atraviesa, efectuando diversas oscilaciones, la totalidad del periplo reflexivo de Nietzsche. Las diferentes valoraciones del conocimiento histórico, que se encuentran a lo largo de su obra –fundamentalmente, en periodo anterior a la publicación de *Humano, demasiado humano*– están sujetas a las distintas resoluciones que elabora ante ese problema.

El rechazo de las ciencias históricas, que encontramos explicitado en la segunda intempestiva, es el resultado de una determinada opción respecto a esta dicotomía. Influenciado fuertemente en esos años por el proyecto político-cultural de Richard Wagner –que aspiraba al renacimiento del espíritu trágico de la Grecia Clásica en la Alemania del siglo XIX, trazando una suerte de filosofía histórica que postulaba un vínculo estrecho entre la cultura de aquel pueblo y la cultura germana, considerando al renacimiento italiano como un falso renacimiento–, Nietzsche diagnostica la “enfermedad histórica”. La historia es una enfermedad porque orada el velo de ilusión que toda cultura necesita para persistir. La consideración histórica tiene “tiene por correcta y verdadera, es decir, científica, sólo la consideración de las cosas que ve en todas partes algo que deviene, histórico, y nada que es eterno”. Los estudios históricos entran así en contradicción con los “poderes eternizadores del arte y la religión”, tan necesarios para sostener el “horizonte estable” en el cual la vida pueda desarrollarse. Lo “ahistórico” –entendido como “el arte y la virtud de poder olvidar” y lo “suprahistórico” –comprendido como aquel “poder que desvía la vista del devenir hacia lo que da a la existencia el carácter de lo eterno e idéntico”, aparecen como los antídotos a la enfermedad.⁵ El rechazo que expresa Nietzsche por estos años frente las ciencias históricas se encuentra asentado en tres presupuestos: a) en una particular filosofía de la historia, que afirma un vínculo directo entre el espíritu trágico griego y la cultura germánica, siendo esta última la única que podría posibilitar un

⁵Nietzsche, Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida, Trad. Oscar Caeiro, Alción, 1998, p. 135, §10.

verdadero renacimiento de aquel sin tergiversarlo, como lo hizo la entera tradición latina; b) una concepción de la cultura deudora de la metafísica de la voluntad de Schopenhauer, que considera que toda sociedad necesita de un velo de ilusión, lo apolíneo, para poder mantenerse y desarrollar una cultura sólida; c) la confianza en que el arte podrá ser, en cuanto sucedáneo de la religión, una fuerza de cohesión cultural que anude los lazos que son desatados por el proceso de desacralización creciente que vive occidente.

La posibilidad de alcanzar un renacimiento de la cultura griega se irá diluyendo en la perspectiva de Nietzsche, conjuntamente con su adhesión al proyecto wagneriano y su filiación a la metafísica de la voluntad schopenhaueriana. En un fragmento póstumo del año 1875 leemos: “lo que nos separa de la cultura antigua es que su fundamento se ha vuelto del todo caduco para nosotros”.⁶ Esta misma constatación la volvemos a encontrar en el §248 de *Humano, demasiado humano*, en donde leemos: “no podemos volver a lo antiguo, hemos quemado las naves; sólo resta ser valiente, resulte lo que resulte”.⁷ La distancia entre la posición asumida en la segunda intempestiva y estas afirmaciones es notoria. Si queremos comprender este desplazamiento dentro del pensamiento nietzscheano, es preciso que prestemos atención a algunos apuntes elaborados entre los años 1875 y 1877, que muestran los intereses que guiaban al filósofo en sus consideraciones sobre la ciencias históricas. En especial, centraremos nuestra atención en un texto del año 1875, conformado por los apuntes preparatorios de para el dictado de su último seminario como profesor de Basilea, dedicado al culto a los dioses entre los griegos. En estos textos no solamente encontraremos pensamientos sobre el pueblo griego que estarán de todo alejados de la perspectiva idealizada de los años anteriores, sino que además daremos con un modo de hacer historia, estructurado en torno a un método que se reconoce deudor de las ciencias naturales. Nietzsche inicia sus apuntes poniendo en cuestión la presunta “originalidad” de los griegos en lo que respecta a su religión:

6 KSA, 5 [156], 1875. La traducción es nuestra. Cfr. Campioni, G., *Nietzsche: crítica de la moral heroica*, Avarigani, Madrid, 2011, p. 70ss. En lo que sigue tomaremos como hilo conductor algunos de los señalamientos que hace Campioni al respecto del problema que venimos tratando.

7 Nietzsche, F., *Humano.....*, op. cit., p. 163.

Originales -escribe-, a decir verdad, en el sentido de un culto que haya permanecido enteramente intacto, no lo son. Por el contrario, encontramos por todas partes elementos de su culto. Pero ¿por qué los fenicios, los frigios, los germanos o los romanos no han podido alcanzar un nivel tan elevado? Pues no lo han alcanzado porque no han consagrado a los mismos elementos tanto espíritu ni tantos esfuerzos.⁸

La grandeza del pueblo griego se debe a su fuerza de asimilación y no a una presunta cercanía algún ámbito de la realidad más originario. Esto coloca a la antigüedad griega en un plano de igual respecto a todos los pueblos antiguos, y la vuelve un objeto de análisis para un método científico, que lejos está de aceptar la posibilidad de un acceso inmediato al espíritu trágico mediante el arte. Leyendo a los etnólogos y sociólogos de la época (Tylor, Lubbock, Wuttke, Hellwald, Bagehot, Spencer), Nietzsche considera que la fuente del culto a los dioses entre los griegos está en un “pensamiento impuro” que está emparentado con la “lógica de la superstición” y la “lógica de la poesía” y es enemigo de la “lógica científica”. En consonancia con su crítica a la originalidad, escribe respecto de este pensamiento impuro:

En todas partes en donde se encuentran aún hoy pueblos en estadios inferiores de civilización, e igualmente entre clases populares inferiores y mal instruidas de las naciones civilizadas, nos tropezamos con la misma forma de pensar. Sin embargo, sobre el suelo de este pensamiento impuro ha crecido el culto griego, de igual modo que sobre el suelo del sentimiento de venganza ha crecido el sentido de la justicia. Como se suele decir: «las mejores cosas y las mejores acciones tienen unas tripas repugnantes».⁹

⁸ Nietzsche, F., *El culto griego a los dioses*, Trad. Diego Sánchez Meca, en *Obras Completas...*, op. cit., p. 936.
⁹*Ibid.*

Asentado en esta premisa, Nietzsche emprende su estudio sobre el culto griego a los dioses aplicando un método histórico que es solidario de las ciencias naturales. Con esto, no solamente se pone en cuestión la originalidad del pueblo griego, sino que también se diluyen las fronteras entre lo bárbaro y lo civilizado.¹⁰ Lo más valorado de la cultura se revela ahora como algo que tiene “tripas repugnantes”, es decir, algo que es derivado, y proviene de aquello que en la actualidad parece su contrario. Lo que el filósofo pensaba como todavía posible en la segunda intempestiva, a saber, que el arte se erigiera como sucedáneo de la religión frente al proceso de desacralización progresiva, es rechazado ahora de plano. Se trata, antes bien, de asumir la crisis. Arte y religión ya no son pilares sobre los que asentar una cultura y, por lo tanto, deben ser develados en su carácter de “narcóticos”, de “sombras de dios”. En este marco, la tarea del filósofo se modifica, es preciso ahora emprender una “filosofía histórica, que en absoluto puede ya pensarse separada de la ciencia natural, el más joven de todos los métodos filosóficos”, para con ella llevar a cabo una “química de los sentimientos y las representaciones morales”.¹¹ La conciencia de la unión entre la historia, la filología, la filosofía y las ciencias naturales, estaba ya presente, como vimos al comienzo, en los primeros trabajos como filólogo. Y seguirá estándolo, revestida de mayor complejidad, en los textos de madurez. Así en *La genealogía de la moral*, en una nota al final del primer tratado, encontramos que Nietzsche reclama que para el estudio de la historia de la moral es preciso “ganar el interés de los fisiólogos y médicos”, y “que se les puede dejar a los filósofos de oficio, el representar también en este caso singular, el papel de abogados y mediadores, una vez que hayan logrado que la relación originariamente tan áspera, tan desconfiada, entre filosofía, fisiología y medicina se transforme en el más amistoso y fecundo de los cambios”.¹²

Nos encontramos así con una redefinición de los presupuestos que determinaban el rechazo de la historia en la segunda intempestiva. Por una parte, es abandonada aquella filosofía de la historia que afirmaba un vínculo

10 Cfr. el prefacio de Diego Sánchez Meca al texto de Nietzsche. *Ibid*, p. 933.

11 Nietzsche, F., *Humano...*, op. cit., pp. 43-44, §1.

12 Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Bs. As. 1998, pp. 61-62.

originario entre el espíritu trágico de los griegos y el espíritu del pueblo germánico. La historia es considerada ahora desde una perspectiva completamente desmoralizada y a-teleológica, para la cual no existe una diferencia sustancial entre un pueblo y otro, y tampoco existe ningún tipo de vínculo especial entre dos culturas, que abra la posibilidad de afirmar una filosofía de la historia. Por otro, se abandona la idea de que el arte pueda poner algún tipo de barreras al proceso de desacralización que acarrea el nihilismo. El arte será develada como una actividad humana más, como el fruto de determinadas configuraciones fisiológicas que son sintomáticas de la época y que el filósofo - historiador - psicólogo tendrá que desentrañar. Por último, la disciplina histórica, solidaria de las ciencias naturales, será uno de los elementos fundamentales de una filosofía que se pretende crítica y genealógica.