

**Universidad de Chile**  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Programa de Licenciatura en Historia

# **Nietzsche y el problema del sentido y la verdad en la Historia**

Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia

Nombre:

**Luis Felipe Oyarzún Montes**

Profesor guía: José Luis Martínez C.

**Santiago, Chile 2006**



..	1
<b>1era parte. Verdad y Conocimiento en Nietzsche.</b>	<b>3</b>
I. El conocimiento en Nietzsche	3
1. Introducción. El lugar de la pregunta de Nietzsche.	3
2. El carácter corporal del conocimiento.	5
3. El conocimiento como relación y fractura.	7
4. Conciencia y Cuerpo en Nietzsche según Deleuze	11
5. Cuerpo y Caos en Nietzsche según Heidegger	12
6. El conocimiento y el cognoscente.	15
II. Verdad y Voluntad	17
7. La necesidad de verdad y la voluntad de poder	17
8. El perspectivismo	22
9. Interpretación; Igualación y Diferencia.	27
10. La Moral	31
<b>2da parte. Nietzsche y la Historia.</b>	<b>35</b>
1. Introducción	35
I. El problema de la delimitación de "lo" histórico.	36
2. Un primer paso hacia el problema. El horizonte histórico de la historia	36
3. La Obra histórica.	40
4. El campo de lo histórico; la respuesta previa.	43
II. La continuidad y la discontinuidad.	45
5. Nietzsche y las tres concepciones de la historia.	46
6. Nietzsche y la historia monumental	47
7. La continuidad; Verdad y reconciliación en la trama historiográfica del proceso común.	49
8. Lo diferente y la historia efectiva.	52
9. White, críticas y aceptaciones al giro nietzscheano.	55

<b>10. Foucault, la Historia tradicional y la nueva historia; la genealogía y las nuevas preguntas. . .</b>	<b>57</b>
III. El origen y el sujeto .	63
<b>11. Absolutización del presente y la confusión causa-efecto. El origen, el lugar del Sujeto y del “último” historiador. . .</b>	<b>63</b>
<b>12. La centralidad y la fuerza significante; la estructura en común. .</b>	<b>65</b>
<b>13. La procedencia y la emergencia; Nietzsche y la historia crítica. .</b>	<b>68</b>
IV. Memoria e identidad .	75
<b>14. Críticas y contraargumentos a la descentralización de la historia. .</b>	<b>75</b>
<b>15. La experiencia moderna del mundo y la Idea de la historia; el historicismo.</b> .	<b>81</b>
<b>16. Del ser-en-común al deber-ser-en-común. La aprehensión (moral) inquisitiva del Otro. . .</b>	<b>83</b>
<b>17. Nietzsche y la historia anticuaría. Identidad, memoria y archivo .</b>	<b>88</b>
<b>18. La fiesta de la memoria . .</b>	<b>94</b>
Conclusión. .	103
<b>Bibliografía. . .</b>	<b>113</b>

---

*Gracias....a mis padres, Luis y Carmen Cecilia y a mis hermanos, a mis amigos por nuestras conversaciones silenciosas entre gorriones y fantasmas (en especial a Pilo por el trabajo de edición), a José Luis Martínez y por supuesto a Usted.*

**El rey Demetrio**

**No como un rey, sino como un actor, se cambia la túnica del drama por una gris, y sale furtivamente. Plutarco, Vida de Demetrio**

**Cuando lo abandonaron los macedonios y demostraron que preferían a Pirro, el rey Demetrio (un alma grande poseía) no se comportó-así se dijo- en absoluto como rey. Fue y se despojó de sus vestimentas de oro, y arrojó sus calzados de púrpura pura. Con ropas sencillas se vistió rápidamente y se marchó. Haciendo igual que un actor que cuando la representación termina, se cambia de traje y se va. (Kavafis, 1900/1906)**



# 1era parte. Verdad y Conocimiento en Nietzsche.

*“Conozco mi suerte. Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo monstruoso,- de una crisis como jamás la hubo antes en la Tierra, de la más profunda colisión de conciencias, de una decisión tomada, mediante un conjuro, contra todo lo que hasta este momento se ha creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita.” (F. Nietzsche, Ecce homo)*

## I. El conocimiento en Nietzsche

### 1. Introducción. El lugar de la pregunta de Nietzsche.

---

Nietzsche comienza un texto de juventud fechado en 1873 y publicado de forma póstuma, titulado *“Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”*, con una fábula; “En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto mas altanero y falaz de la “Historia Universal”: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los

animales inteligentes hubieron de perecer”.<sup>1</sup> ¿Desde que posición nos está hablando Nietzsche? Observa y describe al conocimiento desde su finitud, por sobre las usuales valoraciones que le han atribuido las reflexiones humanas relativas a aquel impulso natural hacia la Verdad inmutable y atemporal. Esta Verdad, como la atribuye Karl Jaspers, “fue considerada como algo subsistente fuera del tiempo: a ella accedemos para conocer. En efecto, la verdad, entendida como un ente inmóvil e intangible, sólo tendría que ser descubierta.”<sup>2</sup> En este sentido, la Verdad toma el color infinito de un mandamiento, de una estructura fija e inmutable, como algo obvio e incuestionable. Por el contrario, Nietzsche se coloca en el supuesto de que “nuestra historia”, episodio finito dentro del devenir, ya ha cesado, siendo ella tan sólo un pequeño respiro. El conocimiento, ese impulso a la verdad, resultó sólo un momento falaz y altanero dentro del caos cósmico. Fue una mera “creación”, no algo “heredado” al hombre por lo inmutable, nunca su esencia más íntima. La Verdad no le es natural, como su bien máspreciado, guardado y custodiado por y dentro de su alma (o conciencia, o espíritu o razón). Al respecto Foucault señala que, para Nietzsche, (y quizás para él mismo) “el conocimiento es simplemente el resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos. Es precisamente debido a que los instintos chocan entre sí, se baten y llegan finalmente al término de sus batallas, que hay un compromiso y algo se produce. Este algo es el conocimiento.”<sup>3</sup> Es decir, nunca se presenta como una transparencia fría entre sujeto y objeto, una inmanencia profunda donde se desarrolla y completa la interioridad y exterioridad del sujeto, fijando y asegurando las cosas que lo circundan.<sup>4</sup> Es una invención, producto de una lucha constante, de un *juego*. Es, para Nietzsche, una constante ruptura, la superficie del resultado de las confrontaciones entre las pasiones, afectos, instintos. Es una superficie de una guerra *corporal*. Así, como lo señala Restrepo, con Nietzsche se quiebra la fe en la relación sujeto-objeto, se fractura la fe en la aprehensión (compresión) de lo “real”, de la “totalidad” interior y exterior, siendo esta misma relación conocida, entre sujeto y objeto, entre interioridad y exterioridad, forma de luchas más oscuras y profundas (y a la vez superficiales), fisiológicas, que configuran al propio conocimiento<sup>5</sup>. En relación a esto, Foucault señala que “Nietzsche piensa... que hay tanta diferencia entre el conocimiento y el mundo a conocer como la que existe entre el conocimiento y la naturaleza humana. Tenemos entonces una naturaleza humana, un mundo, y entre ambos algo que se llama conocimiento, no habiendo entre ellos ninguna afinidad, semejanza o incluso lazo de naturaleza.”<sup>6</sup> No una relación de continuidad, como evolución o desarrollo natural, sino una constante y finita lucha, subordinación y

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, Tecnos, Madrid, 1994, p. 17

<sup>2</sup> Karl Jaspers, “Nietzsche; Introducción a la comprensión de su filosofar”, Sudamericana, Buenos Aires, 2003, p. 202.

<sup>3</sup> Michel Foucault, “La verdad y las formas jurídicas”, Gedisa, España, 2003, p. 21.

<sup>4</sup> En este sentido me refiero al conocimiento entendido de forma moderna, subjetiva, como un hecho de conciencia, como causa de un sujeto, de un “yo”, como un puente entre sujeto y objeto.

<sup>5</sup> Luis Antonio Restrepo, op.cit, p.p 89-90.



dominación, entre el instinto y el conocimiento, entre el hombre y la totalidad de lo que es. Sin embargo, hay que tener cuidado en mal interpretar lo que he dicho recién, como si hubiese un mundo en sí, y un sujeto-espejo que tratara de asirlo, como una araña que sale de su oscuro hogar a cazar para alimentarse y que finalmente, al no lograrlo nunca en su totalidad, muriera de hambre. Pues, si nos mantenemos dentro de la perspectiva de Nietzsche, el conocimiento ya no es considerado tan sólo como un puente que une dos orillas distantes, separadas por un torrentoso río. En otras palabras, el conocimiento como impulso hacia la verdad, ya no es considerado como un espacio *neutro* donde se reconcilian, por un lado, el sujeto individual y libre, y por el otro, el objeto natural y fijo. Más bien, siguiendo a Nietzsche, esta misma *interpretación* del conocimiento, y a su vez, del hombre y la naturaleza, responde, no a una Verdad heredada que ha sido descubierta, sino que a un juego de *relaciones* complejas, más profundas, y finitas, determinadas, dentro del devenir, por las exigencias vitales de una forma temporal de *vida*. En este sentido, la interpretación que hace Nietzsche del conocimiento, como lo señala el filósofo italiano Gianni Vattimo, se coloca en una dimensión más allá del sujeto, instalándose en “el ocaso del rol hegemónico de la conciencia (ante todo entendida como conocimiento), tanto respecto de las otras fuerzas internas que constituyen la persona, como respecto de los poderes históricos.”<sup>7</sup> Desde esta posición desarrollaré el problema del conocimiento y la verdad en Nietzsche, tratando de mostrar, a través del desarrollo de esta primera parte del trabajo, el carácter fundamental que tiene en ellos el “concepto” de *historicidad*, y a la vez, el modo que este toma en el pensamiento nietzscheano. A continuación trataré el problema del conocimiento y su relación entrañable con la (nuestra) corporalidad.

## 2. El carácter corporal del conocimiento.

---

El carácter *corporal* del conocimiento es una noción clave para comprender la perspectiva que Nietzsche despliega respecto a la verdad y el sentido que el hombre *crea* hallar en las cosas que tiene “enfrente”.<sup>8</sup> En el prefacio a la segunda edición (1886) de su obra que lleva por título *La Gaya Ciencia*<sup>9</sup> publicada en 1882 hace una referencia al fundamento fisiológico del ordenamiento valórico en el cual comulga un individuo, un pueblo, una nación y/o una cultura. En él señala que “tras los más altos juicios de valor que han regido hasta ahora la historia del pensamiento se ocultan malentendidos de la constitución física, sea de individuos, de clases, o razas enteras. Todas esas audaces locuras de la metafísica, en particular sus respuestas a la pregunta por el *valor* de la existencia, cabe considerarlas por lo pronto, en todos los casos, como síntomas de cuerpos determinados.”<sup>10</sup> El filósofo francés Gilles Deleuze, en su interpretación de la filosofía de Nietzsche, entiende por *valor* aquello que aparece como “principio”, aquello

<sup>6</sup> Foucault, op.cit, p. 23.

<sup>7</sup> Gianni Vattimo, “El ocaso del sujeto y el problema del testimonio”, en *Las aventuras de la diferencia...*, op.cit, p. 55

<sup>8</sup> Como ejemplifiqué mas arriba, me refiero a todo lo que es, por ejemplo, y en nuestro caso específico, la Historia, como también la naturaleza, los astros, las sensaciones, los organismos, etc.

desde donde se aprecian los fenómenos <sup>11</sup>. El valor, o más bien el orden valórico impregna de sentido y verdad a lo que *Es*. Pero valor, como señala por otro lado Martin Heidegger en su lectura de Nietzsche, no es un bien que poseamos o no poseamos, que sea o no normativo en primera instancia, es decir, propiedades que *libremente* escogemos. El valer, nos dice, “no es una nada sino el modo en el que el valor, el valor *en cuanto* valor es. Valer es un modo del *ser*. Sólo hay valor en un ser-valor.” <sup>12</sup> Valores son, entre otros, la belleza, la justicia y el bien, valoraciones que otorgan un contenido específico, una experiencia “real” al hombre en su estimación de los fenómenos y/o acontecimientos. El valor, se podría decir, es el trasfondo u horizonte donde algunas decisiones ya están tomadas para el hombre, donde algo aparece como *importante*, donde las cosas nombradas aparecen cargadas de sentido, abriendo determinadas posibilidades de experiencia. Es *valoración* el considerar, por ejemplo, la existencia como un tránsito, o camino hacia un más allá, donde se conciliarían todas las injusticias, los horrores, las dispersiones, pérdidas, donde, en el umbral del final atemporal y eterno, las almas se reencontrarían con el principio más originario y oculto. <sup>13</sup> Considerar así, digo, todo el devenir histórico como un paso por la mentira para luego, gozar de la verdad impersonal mas allá de esta vida temporal, en la muerte como vida eterna, es estimar la vida desde juicios de valor silenciosos que cargan con su peso las direcciones o decisiones que tomamos en nuestra vida diaria. <sup>14</sup> Empero, y esto es lo principal que nos señala Nietzsche en este párrafo, el considerar aquellos valores como fundados en sí, como substancias que no han necesitado de otro ente para ser, porque son eternos, no

<sup>9</sup> Me parece productivo para una mejor comprensión, lo señalado por Heidegger en relación al título de esta obra. “¿Qué quiere decir <<gaya ciencia>>? <<Ciencia>> no es aquí un título que se aplique a la ciencia especializada que existía entonces y hoy, y a sus instituciones tal como se han ido desarrollando a lo largo del siglo pasado (XIX). <<Ciencia>> alude a *la actitud y la voluntad del saber esencial*. Evidentemente, a todo saber le son indispensables conocimientos, y para Nietzsche, en su época, especialmente conocimientos pertenecientes a las ciencias naturales; pero ellos no constituyen, sin embargo, la esencia del saber en sentido propio. Éste radica en la relación fundamental que mantenga en cada caso el hombre respecto del ente, y con ello, en el tipo de verdad y en la decisión puesta por tal relación fundamental. Ciencia (Wissenschaft), la palabra tiene la misma resonancia que pasión (Leidenschaft), la pasión de ser fundamentalmente señor respecto de aquello que se nos enfrenta, así como también respecto de cómo afrontamos lo que se enfrenta y lo llevamos a fines elevados y esenciales...la alegría que aquí se nombra...alude...a la alegre serenidad de una superioridad que no se desploma ante lo más duro y terrible, es decir, en el ámbito del saber, ante lo más digno de ser cuestionado, sino que, antes bien, se fortalece con ello, afirmándolo en su necesidad.”, en Martin Heidegger, “Nietzsche I, *El eterno retorno de lo mismo*”, Destino, España, 2000, p.p 223-224. Así también, Eugene Fink señala que “tomando las cosas con rigor, no se trata de ninguna de las ciencias positivas, sino más bien de un tipo general, caracterizado de manera poco concreta, del preguntar y del investigar crítico. Ciencia significa esencialmente para Nietzsche crítica.”, en “La filosofía de Nietzsche”, Alianza, España 1969, p. 63.

<sup>10</sup> Friedrich Nietzsche, “La Gaya Ciencia”, Akal, España, 1988, prefacio, p. 32. Cursiva en el original.

<sup>11</sup> Gilles Deleuze, “Nietzsche y la filosofía”, Anagrama, España, 1971, p. 8

<sup>12</sup> Martin Heidegger, “Nietzsche II, *El nihilismo europeo*”, Destino, España, 2000, p. 46

<sup>13</sup> Para una idea más completa de esto, sobre el sentido de la Historia como redención y espera del juicio final consultar San Agustín, “La ciudad de Dios”, tomo 3, libro XV, Librería de Perlado, Páez, Madrid,

es más que un malentendido, un prejuicio que ha proyectado y proyecta su sombra en la historia del pensamiento occidental.

La consideración de que hay “valores eternos”, a los cuales un sujeto de conocimiento bien preparado, “bien educado”, orientado hacia la sabiduría en detrimento de la corrupción de los sentidos y del cuerpo es para Nietzsche sólo un *consenso* de los sabios, única prueba de su verdad. Por eso dice, “habría que empezar por examinar de cerca a los más sabios de todas las épocas. ¿Será que ninguno de ellos se sostenía ya sobre las piernas? ¿Será que estaban viejos, que se tambaleaban, que eran unos decadentes? ¿Será que la sabiduría aparece en la tierra como un cuervo a quién le entusiasma el más ligero olor a carroña?”.<sup>15</sup> En este sentido la verdad que buscaban (o buscan) los sabios de todas las épocas, alojada eternamente “detrás” de los fenómenos sensibles, del cambio, de lo diferente, como un agente-cause de toda la existencia (o cada instancia en particular), no es más que una atribución arbitraria que fuerza un orden y legisla sobre el “mundo”, humanizándolo. Pero esta valoración, desde la cual tanto el hombre como el “mundo” se hacen *presentes*, está fundada, según Nietzsche, precisamente en eso que los sabios desechan, a saber, en el cuerpo, en los instintos, afectos y pasiones. Así, la búsqueda del “mundo verdadero” fuera de lo aquí está presente, aquella voluntad de verdad a toda costa, verdad entendida en el uso corriente de la palabra<sup>16</sup>, es, para Nietzsche, signo de sospecha, nunca un signo de validez de aquel buscar. Aquella voluntad de verdad es voluntad de dominio, voluntad del *error necesario* para la supervivencia de un determinado modo de vida.

### 3. El conocimiento como relación y fractura.

---

En el libro cuarto de la *Gaya Ciencia*, en el párrafo 333 titulado “¿Qué significa conocer?”, Nietzsche hace referencia a un postulado de Spinoza en el cual opone a la inteligencia, el reír, el deplorar y el detestar, (*¡Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!*). Por el contrario, Nietzsche afirma “¿qué es, en definitiva, este *intelligere*, sino la forma por la que estas tres cosas se nos hacen perceptibles a un tiempo? ¿Qué es sino el resultado de los impulsos distintos y antagónicos de querer burlarse, lamentarse y

<sup>14</sup> Al respecto Heidegger señala: “Los <<valores>> sólo son accesibles y aptos para dar una norma allí donde se estima algo así como un valor, cuando se prefiere o se pospone una cosa a otra. Un estimar y valorar de este tipo sólo se da allí donde respecto de un comportarse hay algo que <<importa>>. Sólo allí se da aquello a lo que todo comportarse siempre vuelve a ir, en primer y último término.”, en Martin Heidegger, “Nietzsche II, *El nihilismo europeo*”, op.cit, p.46. En este sentido, este ir constante hacia aquel valor, este estimar y considerar algo “valioso”, implica una “meta”, un sentido, vale decir, el valor del valor.

<sup>15</sup> Friedrich Nietzsche, “El Ocaso de los Idolos, *El problema de Sócrates*”, Edimat, España, 1998, p. 47

<sup>16</sup> Heidegger señala lo siguiente; “Tres son las tesis que caracterizan la concepción tradicional de la esencia de la verdad y la opinión vigente acerca de su primera definición: 1. El “lugar” de la verdad es el enunciado (el juicio). 2. La esencia de la verdad consiste en la “concordancia” del juicio con su objeto. 3. Aristóteles, el padre de la lógica, habría asignado la verdad al juicio, como a su lugar originario, y puesto en marcha la definición de la verdad como concordancia.” En “Ser y Tiempo”, Universitaria, Santiago, 2002, párrafo 44, p. 235. Por su parte Nietzsche nos habla de la verdad, como estructura fija, como el “mundo verdadero” accesible sólo a los sabios. Ver “El ocaso...”, *Sobre cómo terminó convirtiéndose en fábula el <mundo verdadero>*, op.cit, p.p 61-62

renegar?”<sup>17</sup> La inteligencia, aquello que conocemos en última instancia, es, para Nietzsche, solo la escena final de una batalla entre nuestros instintos, de nuestro cuerpo. La mayor parte del *proceso* opera de forma oscura y silenciosa, una guerra en donde chocan nuestros instintos antagónicos, en donde cada uno de ellos quiere juzgar a su arbitrio, preponderar, ordenar, *ser señor*. Cada pasión, afecto, antes que el conocimiento brote como apaciguamiento breve, debe previamente haber “expresado” su unilateralidad con respecto a un evento, acto, acontecimiento o fenómeno, ha querido apoderarse de él, imponer en un juego de fuerzas, su voluntad de dominio. El conocimiento aparece entonces como “un dar la razón a los tres lados, una especie de justicia y pacto; pues en virtud de la justicia y el pacto todos estos impulsos tienen la oportunidad de sobrevivir y de tener razón juntos”. Por eso, para Nietzsche, hasta ahora hemos *creído* (como Spinoza) “que *intelligere* es algo conciliatorio, justo y bueno, algo esencialmente opuesto a los impulsos; cuando en realidad sólo es una determinada *relación de los impulsos* entre sí.” El pensar conciente, por ende, ya no es visto como un “algo” puro y libre de máscaras, como una auto-transparencia de un sí mismo. En la lucha antagónica de nuestros instintos “hasta se da la posibilidad de que en nuestro íntimo ser en lucha haya mucho de heroísmo oculto, *pero ciertamente nada de divino, nada que eternamente repose en sí mismo*, como opinaba Spinoza.”<sup>18</sup> En otras palabras, *no existe “el” conocimiento, como lugar neutro donde se encuentran interioridad y exterioridad, sino, por el contrario, este mismo se constituye como mera superficialidad de una serie de relaciones de fuerza, relaciones siempre abiertas al cambio de una cosa a otra, es decir, insertas en la inocencia del devenir.*<sup>19</sup>

De este modo y siguiendo las reflexiones de Foucault al respecto, no se desarrolla, entre el pensar y el “aspecto externo” (tomados ambos como formas “puras”), una transparencia absoluta, como si la sustancia o el sujeto pensante estuviesen esencialmente dispuestos a asimilar en toda su verdad al *objeto* que aparece estando en-frente. El conocimiento no es por lo tanto la abolición de los instintos y fuerzas ocultas que se enfrentan *en el cuerpo*, sino, por el contrario, es el juego de fuerzas que se “da” entre ellos. No una conciencia, o un espíritu, o un alma elevadas *más allá del cuerpo*

---

<sup>17</sup> Nietzsche, “La Gaya...”, op.cit., p. 239

<sup>18</sup> Nietzsche, op.cit, p.p. 239-240. El destacado es personal.

<sup>19</sup> La inocencia del devenir apunta contra la supuesta universalidad moral que busca someter a todo bajo un régimen eterno e inmutable. Es decir, apunta contra las estructuras dualistas de Bien y Mal, de Verdadero y Falso, Bello y Feo. No habría, en palabras de Jaspers, exigencia absoluta alguna, sino la única exigencia de la no-exigencia. “De esta manera, la mirada de Nietzsche alcanza a superar toda moral y la división que la misma establece entre lo bueno y lo malo, en el sentido ético, o entre lo bueno y lo malo en sentido físico, logrando penetrar en lo que él denomina inocencia del devenir.”. En “Nietzsche”, op.cit, p. 170. En este sentido, al no concebir ninguna estructura fija y dual, Nietzsche remite, por ejemplo, al acto de conocer el conocer, o la búsqueda de la verdad de la verdad, a movimientos circulares que dan cuenta de la propia historicidad, finita y temporal dentro del devenir. También, la fábula con que Nietzsche comienza *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, citado al comienzo del trabajo, muestra el carácter inocente que Nietzsche ve en el devenir. Pues la tierra, tomada por muchos como excusa del universo por albergar a la especie elegida, se hiela, como toda estrella inmersa en el universo. Espero ir profundizando este tema a medida que el trabajo avance.

donde se comprendería la propia naturaleza y esencia de las cosas.<sup>20</sup> Así, para Foucault, en lo relativo a su lectura de Nietzsche, las pasiones o instintos no se acercan “esencialmente” al objeto, no se *identifican* con él. Más bien, conservan el objeto a distancia, se protegen de él dominándolo impregnando en él una fuerza mayor, forzando así *su sentido*. “Por lo tanto, todos estos impulsos que están en la raíz del conocimiento y lo producen. -dice Foucault- tienen en común el distanciamiento del objeto, una voluntad de alejarse de él y al mismo tiempo de alejarlo, en fin, de destruirlo. Por detrás del conocimiento hay una voluntad sin duda oscura, no de traer el objeto para sí, de asemejarse a él, sino por el contrario de alejarse de él y destruirlo: *maldad radical del conocimiento*.”<sup>21</sup>

Caracterizar de este modo al conocimiento denota una posición diferente a las que tienen gran parte de las *perspectivas* comunes<sup>22</sup>, que remiten a una adecuación esencial entre sujeto y objeto. Esta misma relación, nos dice Nietzsche, ha sido sólo una ficción absolutamente arbitraria de los teóricos. “Que entre sujeto y objeto existe una cierta relación adecuada: que el objeto es algo que, mirado por dentro, sería sujeto a su vez, es un ingenioso expediente que, en mi criterio, tuvo su época. La medida de aquello de que somos conscientes depende de la burda utilidad de la conciencia. ¿Cómo había de permitir esta perspectiva angular de la conciencia decir algo sobre “sujeto” y “objeto” que se relacionase de algún modo con la realidad?”<sup>23</sup> De este modo, pensar al sujeto cognoscente alejado del objeto, es, como el mismo “conocimiento” de dicha relación, sólo una mirada *angular*, es decir, tan sólo una perspectiva *desde* un ángulo determinado, desde un punto de vista que responde a una determinada forma de vida, a un determinado juego de instintos, fuerzas y poder, pero jamás a una totalidad que descansase “sobre” el sujeto primariamente consciente o cosa pensante<sup>24</sup>. Por eso, incluso la noción que tenemos y nos representamos del pensar es una mera superficialidad. “Pensar, tal como lo determinan los teóricos del conocimiento, es cosa

<sup>20</sup> Como ejemplo, se puede revisar la nota 1. La cosificación o sustancialización de la conciencia y del “mundo” puede ser vislumbrado a través de la lectura de la obra de Descartes. La *res cogitans* y la *res extensa*, como sustancias finitas (la sustancia infinita es Dios). Sustancia es un ente que no necesita de otro ente para ser. Es en sí mismo. En este sentido, se “naturaliza” un estado como constitutivo de lo esencial, en este caso, la idea de hombre como *sujeto* pensante o representador enfrentado a un objeto o cosa corpórea, la naturaleza o el mundo tomado en este sentido. Para un desarrollo mucho más aclaratorio ver Martin Heidegger, “Ser y Tiempo”, Universitaria, Chile, 2002, en especial desde el parágrafo 19 al 21. También Heidegger, “Nietzsche II, op. cit, capítulo *El cogito de Descartes como cogito me cogitare*.

<sup>21</sup> Foucault, op. cit, p. 26. El destacado es personal.

<sup>22</sup> Revisar nota al pie de página 11

<sup>23</sup> Friedrich Nietzsche, “La Voluntad de Poder”, EDAF, 2000, España, p. 331, aforismo 469.

<sup>24</sup> Que esta consideración “tuvo su época”, como lo señala Nietzsche en el parágrafo recién citado, no puede pasar desapercibido. Quiere decir que la *necesidad* de aquella perspectiva ha cesado, pero que este término aún no se escucha en los oídos de los hombres. Quiere decir que aquella época histórica, que aquellos instintos en juego azaroso y necesario han sucumbido ante fuerzas e instintos de otra índole histórica.

que no existe; es una ficción completamente arbitraria, realizada separando del proceso general un sólo elemento, sustrayendo todos los demás elementos, un arreglo artificioso para entenderse”.<sup>25</sup>

Nietzsche comprender el proceso general donde intervienen todos los elementos como ese campo de batalla del que hablé más arriba, como un espacio de relaciones múltiples, como una *guerra* con breves intervalos de tregua, que se lleva a cabo en el cuerpo, entre instintos contrapuestos, entre pasiones, afectos, impulsos, que nos colocan en posiciones determinadas con respecto a una cosa. Por eso dice, en el mismo libro, *La Voluntad de Poder*, “<<Conciencia>>; ¿en qué medida las ideas representadas, la voluntad representada, el sentimiento representado (lo único que conocemos) es completamente superficial? ¡Nuestro mundo interior es también fenómeno!”<sup>26</sup> Por fenómeno, siguiendo lo dicho por Nietzsche, tomo aquello que debe ser previamente dispuesto, simplificado, esquematizado, interpretado, vale decir, lo opuesto a nuestra usual consideración del “hecho”, como algo puro en sí., como una cosa.<sup>27</sup> Nuestro propio mundo interior es una *interpretación*, arbitraria, humana, unilateral, superficial, de aquello oscuro que transcurre de forma estruendosamente silenciosa.

Nietzsche busca esa raíz, como señala Foucault, que se esconde “detrás” de todo conocer. Pero hay que tener cuidado. ¡No es una raíz en sentido ideal! Esto quiere decir que no es una instancia inmutable que dona a todo conocer un lenguaje literal de significados y sentidos, es decir, un origen absoluto. Más bien es una raíz que deviene enmascarada en un tiempo relativo, es decir, un trasfondo finito, temporal, sumergido en el devenir. A la luz de esto podemos entender el siguiente aforismo, breve pero lleno de significación; “Lo que califica al siglo XIX no es el triunfo de la ciencia, sino el triunfo de los métodos científicos sobre la ciencia.”<sup>28</sup> Es el triunfo, preparado por “el control personal de los hombres religiosos” para “estudiar los problemas independientemente de nuestros problemas personales.”,<sup>29</sup> es decir, buscar respuestas que aseguren un conocimiento total, imparcial y objetivo en un *más allá* de esta vida culpable, corrupta y mentirosa (leyes, causas, etc).<sup>30</sup> Al respecto, en su interpretación de Nietzsche, Jaspers señala que “los métodos no son mecánicamente aplicables; tampoco la verdad científica, como cualquier otra verdad, se puede conquistar con fría indiferencia. No hay ningún proceso desinteresado para un planteamiento automático de la verdad. Nietzsche muestra...que la animación de los métodos reside en algo distinto y que de continuo los fundamenta; es decir, en algo ajeno y opuesto a la verdad.”<sup>31</sup> Esto ajeno a la verdad,

<sup>25</sup> Nietzsche, “La Voluntad...”, op.cit, p. 332, aforismo 472

<sup>26</sup> Ibidem, p. 332, aforismo 471.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 332, aforismo 472.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 329, aforismo 461

<sup>29</sup> Ibidem, p. 330, aforismo 464

<sup>30</sup> Revisar nota 8 referida a la ciencia tomada desde Nietzsche.

para Jaspers, son lo alógico y lo antirracional, es decir, los instintos y pasiones en pugna. Es decir, el método no se dirige hacia una verdad objetiva que existiese por sí misma de forma previa, sino que “la investigación metódica produce *su propia* objetividad por medio de una limitación de las fuerzas de la vida misma, las cuales combaten entre sí, y tal investigación sólo es real en virtud de esa vida.”<sup>32</sup> El conocimiento entonces no tendría como fundamento un fin autónomo e indiferente, sino sería la propia vida, o mejor, una determinada forma de vida la que crearía sus *objetos* y el modo como emprender *su* búsqueda. Por eso considero acertadas las palabras de Foucault cuando señala que “*la ruptura del conocimiento con la teología comienza, estrictamente hablando, con el análisis de Nietzsche*”<sup>33</sup>. Aquella continuidad que se suponía se daba entre el conocimiento y el sujeto, el deseo y el saber, se resquebraja. Incluso la misma noción de sujeto trastabilla. Al perder de vista a Dios y el *lugar* ocupado por él (como ente infinito, inmutable y eterno que irradiaba estabilidad) el sujeto moderno pierde su soberanía y unidad.

#### 4. Conciencia y Cuerpo en Nietzsche según Deleuze

---

En este mismo sentido, vale decir, en la consideración vital del cuerpo como fundamento<sup>34</sup> (no eternizado), Deleuze nos invita, siguiendo su *lectura* del pensamiento de Nietzsche, a llamar a la conciencia a la necesaria modestia. Es decir, tomarla por lo que es: “un síntoma, nada más que un síntoma de una transformación más profunda y de la actividad de unas fuerzas que no tienen nada que ver con lo espiritual”.<sup>35</sup> Estas fuerzas más profundas son las relaciones de superioridad e inferioridad, en las cuales la conciencia emerge en relación a un “otro” más fuerte.<sup>36</sup> El cuerpo, nos dice, en realidad no es un campo de batalla, porque no hay *medio*. Es únicamente cantidades de fuerza en constante tensión unas con otras, en relación a obedecer o mandar. “El cuerpo es un fenómeno múltiple, al estar compuesto por una pluralidad de fuerzas irreductibles; su unidad es la de un fenómeno múltiple, <<unidad de dominación>>.”<sup>37</sup>

<sup>31</sup> Jaspers, “Nietzsche”, op.cit, p. 192

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 194

<sup>33</sup> Foucault, “La Verdad...”, op. cit, p. 24. El destacado es personal.

<sup>34</sup> En este sentido, se puede revisar el texto de Heidegger, “La frase de Nietzsche <<Dios ha muerto>>”, en Caminos de Bosque, Alianza, España, 2003, en lo relativo a que Nietzsche no sale del pensar metafísico, al invertir la preponderancia, en la relación “animal racional”, de lo racional, a lo animal, es decir, al cuerpo, acabando y agotando la filosofía del, no diferenciándose esencialmente de ella.

<sup>35</sup> Deleuze, op. cit, p. 59

<sup>36</sup> “La conciencia nunca es conciencia de sí mismo, sino la conciencia de un yo en relación a ello (yo de otro), este último no consciente.”, *Ibidem*, p. 60.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 61

Las fuerzas pueden ser activas o reactivas, dominantes o subordinadas. La conciencia es un síntoma de las fuerzas reactivas, “expresa solamente la relación de algunas fuerzas reactivas con las fuerzas activas que las dominan”.<sup>38</sup> Así, por ejemplo, para Deleuze, el pensamiento dialéctico señor-esclavo, es simplemente un pensar reactivo, jamás activo, en donde la venganza y el resentimiento ocupan el lugar de la agresividad (acción, creación). La conciencia que tiene de sí mismo el esclavo, es en realidad, conciencia de lo que no es, vale decir, en relación con un “otro” (fuerza) que lo domina. Es una reacción al “poder” del otro, reacción impulsada por la fuerza que domina en dicha relación, sin la cual, la reacción no podría jamás comprenderse. El que torna dialéctica la relación es el esclavo, nunca el señor. Es él el que niega, el que hace de la contradicción su fuerza. El señor afirma, es el que despliega un acto creador (acción). Por eso dice Deleuze “es el esclavo quién sólo concibe el poder como objeto de reconocimiento, materia de una representación, baza de una competición, y por consiguiente quien lo hace depender, al final de un combate, de una simple atribución de valores establecidos”.<sup>39</sup> Vale decir, aspira, pone su mira, se reconoce o quiere ser reconocido por valores creados, valores ya establecidos por el artista, por el señor<sup>40</sup>.

¿Dónde encontramos las fuerzas que activan a la conciencia? Caracterizar las fuerzas activas es más difícil, nos dice Deleuze, ya que escapan a la conciencia. Hay que des-cubrir las fuerzas activas, creadoras, “superiores”, sin las cuales la relación resulta incompleta (¡relación, no contradicción!). Estas fuerzas “inconscientes” que constituyen al cuerpo, hacen de este algo superior a esta reacción del “yo” llamada conciencia. Por eso señala que el cuerpo es lo que se constituye en un “sí mismo”, que la verdadera ciencia es la ciencia de la actividad, del inconsciente *necesario*<sup>41</sup> y que el ser activo es tender al *poder*, “apoderarse, subyugar, dominar... (es) decir, imponer formas, crear formas explotando las circunstancias”.<sup>42</sup> La fuerza activa es el poder de la transformación, definición de la actividad, fuerzas de otro tipo que las reactivas que constituyen la conciencia. De este modo, para Deleuze, lo fundamental es la interpretación de esta íntima relación, en la cual el cuerpo juega un rol activo, transformador y creador.<sup>43</sup>

## 5. Cuerpo y Caos en Nietzsche según Heidegger

---

<sup>38</sup> Ibidem, p. 62

<sup>39</sup> Ibidem, p. 19

<sup>40</sup> Acerca de la vanidad, de que el hombre común espere siempre una *opinión* de él, que se siente sometido a la opinión desde valores establecidos, ver “La Gaya Ciencia”, op. cit, aforismo 261.

<sup>41</sup> En sentido nietzschano- deleuziano, no excluyendo el azar, si no constitutivo de este como una relación inocente y eterna. Lo uno de lo múltiple y viceversa.

<sup>42</sup> Deleuze, op. cit, p. 63.

<sup>43</sup> Para profundizar ver Deleuze, “Nietzsche y la filosofía”, op. cit, en especial los dos primeros capítulos.



En un sentido distinto, Heidegger expone, en el primer tomo de su *Nietzsche*, en un capítulo titulado “La voluntad de poder como conocimiento”, lo que el conocer es para Nietzsche; “Conocer significa: imprimir al caos formas reguladoras”<sup>44</sup>. Sin embargo, no hay que tomar por caos lo que el sentido común nos hace presente, es decir, el caos como lo opuesto a *un* orden, producto de la negligencia o despreocupación de alguien, como por ejemplo, cuando se dice “este closet es un caos”, o también “esta universidad es un caos”. En estas expresiones tan corrientes, que escuchamos a diario en bocas anónimas, el concepto que prevalece es el de orden, *desde* el cual el caos se produce. Orden y caos responderían, en este sentido, a estimaciones humanas dentro de un orden general humano que se quiere o desea. Lo pensado por Nietzsche es, por el contrario, un pensamiento que pretende sobrevolar el “impersonal” sentido común. Es deshumanizar primeramente al mundo, para luego colocar al hombre en una posición más *natural*.<sup>45</sup> Por esto, el concepto de caos señala algo distinto. Nos muestra una nueva posición desde donde experimentar el “mundo”. Heidegger coloca un ejemplo muy preciso y simple en su complejidad, que creo oportuno reproducir. Al entrar a una sala de clases y ver en una pizarra caracteres griegos, suponiendo que no sabemos griego, no nos encontramos con un “desorden”, con un caos, sino con algo escrito que no podemos leer. Lo que percibimos es “una pizarra”, constituida de un modo determinado, no como un caos. Esto es *real*, los enunciados que se refieren a la pizarra como tal, se refieren a cómo aquella cosa-pizarra nos sale al encuentro, en cuanto que es como es. Sin embargo, esto que expresa un conocimiento ya realizado, no contempla un momento previo esencial. “Lo que es tomado previamente y en general como cosa, eso sale al encuentro, con lo que nos topamos que...nos golpea y nos concierne, tenemos que haberlo percibido ya en ese primer encuentro. Allí sale al encuentro algo negro, gris, duro, rugoso, sonoro (si se lo golpea), extenso, plano, móvil, o sea, *una multiplicidad de datos*.”<sup>46</sup> Incluso esto que nos “sale al encuentro” no puede ser denominado puramente *él mismo*, sino a través de las palabras, aquello que es aportado por nuestros sentidos. Este “hervidero de sensaciones”, del que hablaba Kant, apremia a nuestro cuerpo, lo inunda, lo invade, lo afecta. Así como también lo afecta e inunda, lo empujan y desgarran, las sensaciones “internas”, *fijadas* como estados corporales.<sup>47</sup> Es decir, tras algo aparentemente inofensivo como es una pizarra, o un árbol, o un escritorio, qué decir de un momento, acción o instante que aprehendemos con alguno de nuestros sentidos, nos encontramos

<sup>44</sup> Heidegger, “Nietzsche I...”, op.cit, p 451

<sup>45</sup> “Esto quiere decir: todo lo humano que se ha depositado en el ente en su totalidad- culpa, fin, propósito, providencia- debe retirarse de la naturaleza para volver entonces a colocar allí al hombre mismo” en Heidegger, “Nietzsche I...El eterno retorno de lo mismo”, op. cit, p. 275. Revisar también *La Gaya Ciencia*, op.cit, aforismo 109. Al final de este aforismo señala “Pero ¡cuándo llegaremos al término de nuestro cuidado, de nuestra precaución! ¿Cuándo ya no nos oscurecerán todas esas sombras de Dios? ¡Cuando habremos desdivinizado por completo a la Naturaleza! ¡Cuando podremos comenzar a *naturalizarnos* con la Naturaleza pura, redescubierta, redimida!”.

<sup>46</sup> Heidegger, op. cit p. 453

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 453.

con el “hervidero de sensaciones”, con el caos. El caos por ende no esta enfrente ni cercano a nosotros mismos. *Lo somos nosotros mismos en tanto que vivimos corporalmente* (es algo más y distinto que simplemente llevar un cuerpo).

El cuerpo es entonces un pasaje, un conducto por donde fluye la vida, de la cual nosotros sentimos una parte mínima. “Nuestro propio cuerpo está inmerso y suspendido en esa corriente, llevado y arrastrado por ella o bien empujado a sus márgenes. “Aquel caos de la región de nuestras sensaciones que conocemos como región corporal es sólo *un recorte del gran caos que es el <<mundo>> mismo.*”<sup>48</sup> Por lo que se puede desprender de las notas citadas el caos no es un desorden. Es la vida vivida corporalmente, es eso que se oculta a nuestro conocimiento, un *inocente devenir* constitutivo del mundo y de su fluir total. Por eso, para Nietzsche, es “el cuerpo humano, en el que repercute siempre, vivo y vivaz, el pasado más remoto y más próximo de todo devenir orgánico, a través del cual, por encima y por fuera del cual parece correr un prodigioso e inaudito río: el cuerpo es una noción más sorprendente que la antigua <<alma>>”.<sup>49</sup> Por el cuerpo, y por encima de él fluye el devenir, la vida en su inocencia (no como culpa teleológica), aquel río en constante transformación, en un eterno fluir.<sup>50</sup>

La Verdad, como valor supremo que aprehende lo que no deviene, pierde aquí su preeminencia. Esto va a ser desarrollado de forma posterior con mayor profundidad, pero es necesario exponerlo en este momento, de forma provisional, para una mejor comprensión del conocimiento en Nietzsche, interpretado por Heidegger. El valor supremo, nos señala Heidegger, que está sobre el conocimiento y la verdad, es para Nietzsche el *arte*. Este no copia meramente lo que comparece adelante, sino que transfigura la vida, abre posibilidades aún no vividas, “que no están suspendidas <<por encima>> de la vida sino que, por el contrario, la despiertan nuevamente *desde ella misma* a su estado de vigilia.”<sup>51</sup> En el arte fluye la corporeidad del mundo, no entendido este de forma objetiva, sino como lo que se descubre y abre en el arte, como lo que transfigura. Es decir, aquello que había sido fijado, objetivado, lo eleva más allá de sí, al servicio del eterno fluir de la vida. Es el supremo *creador*, la fuerza superior, lo que está

<sup>48</sup> Ibidem, p.p 453-454.

<sup>49</sup> Nietzsche, “La Voluntad...”, op. cit, p. 437, aforismo 652.

<sup>50</sup> Así, según interpreta Heidegger, el devenir, para Nietzsche es finito en tanto que las posibilidades de combinación no se pierden en un sentido lineal sino circular, un eterno retorno de lo mismo (el anillo), en donde lo que deviene trae consigo todo devenir pasado y futuro, en un tiempo infinito, al no tener inicio ni final alguno. Es en el instante donde se abre toda la infinitud del tiempo, hacía el pasado, hacia el futuro, donde está en juego el hombre y su decisión. Deleuze, por su parte, interpreta el devenir como el retorno o repetición de la diferencia, de lo diverso, eterno en su carencia de principio y de fin. Trata de alejarse de una interpretación “mecanicista” del devenir y afirmar en el devenir la síntesis de lo diverso, el ser del devenir y el devenir del ser. No es el caso aquí de profundizar y desarrollar ambas interpretaciones. Está de más decir que se presentan de forma muy superficial para que el desarrollo de la investigación no se estanque en otros objetivos. Sin embargo, he creído oportuno referirme a ellas como un modo de hacer del desarrollo y avance del trabajo más entendible. Ver Heidegger “Nietzsche I, El eterno retorno de lo mismo”, op.cit y Deleuze, “Nietzsche y la filosofía”..

<sup>51</sup> Heidegger, “Nietzsche I...”, op.cit, p. 455

más cercano a lo “real”, de lo que deviene, de la “vida”. Va hacia el caos y lo domina, le impone forma, *su* forma.<sup>52</sup> Excita a la voluntad de poder, abre posibilidades de dominio, es el gran estímulo para la vida. Es la condición para que la vida no perezca asfixiada a causa de la verdad. Arte y verdad, ambos valores se reclaman, en el despliegue del aumento del dominio de lo “real”, del caos, del devenir.<sup>53</sup>

## 6. El conocimiento y el cognoscente.

---

Antes de entrar de lleno al problema de la Verdad (como universalidad) creo necesario referirme a la esencia del cognoscente para así tratar de precisar quizás aún no de forma tan clara, la diferencia que hace Nietzsche entre *totalidad e historicidad*. Para ello me sirvo de un párrafo de Nietzsche de su libro *La Gaya Ciencia*; “Los sabios, que creían que su conocimiento era “principio de vida”, debían *engañarse* a ellos mismos atribuyéndose; impersonalidad y duración sin cambio, interpretar mal la esencia del cognoscente, negar la fuerza de los impulsos en el conocimiento y, en un plano general, concebir la razón como actividad completamente libre que tenía su raíz en sí misma.”<sup>54</sup> A partir de lo analizado hasta ahora, este último párrafo puede aparecer de forma más clara. En esta cita encontramos aquel conocimiento que buscaban los sabios, inclinados hacia un modo de vida ascético, despreciando la corrupción del cuerpo y de sus sentidos, buscando en la pura inclinación del alma (o espíritu, o razón) la respuesta para la *totalidad*. Aquel conocimiento, oculto mas allá de lo “aparente”, de lo que deviene, de lo histórico, se erguía (o yergue) como principio dador de vida, como fundamento de todo lo que *Es*, como lo que “verdaderamente” se hace presente en las cosas, en otras palabras, lo que se conoce *en* lo que se conoce. Así por ejemplo, comprender el mundo como creación de un ente inmutable y eterno (ahistórico) abre una experimentación del conocer al servicio de una verdad “revelada”, como algo “ya dado” por un ser omnipresente y totalizador, encargada a los “doctores”, guardianes de la “doctrina”, para que la difundan y enseñen. Para esto, estos mismos sabios han debido “engañarse a sí mismos”, atribuyéndose cualidades erradas. Ha sido un “error necesario”, que ha sustentado *un* modo de vida,

<sup>52</sup> El arte no en su acepción estética, sino como el juego supremo de la vida.

<sup>53</sup> Heidegger, “La frase de Nietzsche...”, op. cit, p.p 179-180. En relación a “abrir un mundo”. Para aclarar mejor esta frase me sirvo de un ejemplo. Ocurre en ocasiones que una obra nos abre un mundo, una nueva comprensión y experimentación de lo “real”. A veces, una novela, un poema, una sinfonía, un cuadro, etc, nos colocan en otro sentido de lo que antes creíamos casi como inmutable. Así, no es un contemplar objetivo, puramente estético, sino que desbordante, donde la obra se abre en su verdad, desplegándose en nosotros (una relación circular). Es común escuchar frases como “aquella novela trasformo mi vida”, o frases similares. Vemos, escuchamos, sentimos al “mundo” de otro modo. El mundo de trasfigura. Escuchar los conciertos branburgueses de Bach nos sitúa en aquel mundo de salones del siglo XVII. Leer un poema de Teillier nos abre el silencioso pasar del tiempo sobre y dentro de un “mundo” que comienza a desaparecer, y así se podría citar cientos de ejemplos más. Quizás el ejemplo más inmediato y “tangible” de un largo poema; el mundo abierto por la Biblia. Así también es la filosofía para Nietzsche un arte. Dice, en el aforismo 9 de su obra “Más allá del bien y del mal”, “Ella (la filosofía) crea siempre el mundo a su imagen, no puede actuar de otro modo; la filosofía es el instante tiránico mismo, la más espiritual voluntad de poder, de crear al mundo, se ser causa primera

<sup>54</sup> Nietzsche, “La Gaya...”, op.cit, p. 150.

una verdad que no es otra cosa que un impulso hacia la *mentira*, un impulso fisiológico para fijar los andamiajes de un mundo que para una determinada época histórica fueron (o son) *necesarios*.<sup>55</sup>

De este modo han sido “inventados” conceptos tales como la impersonalidad del impulso al conocimiento o la razón como actividad completamente libre. Según lo que he mostrado hasta ahora, estos conceptos han sido sacados de la vida, puestos a resguardo en un más allá, obviando las fuerzas, impulsos o afectos que laten en ellos. Por lo tanto, no es un “amor” al conocimiento”, una voluntad de conocer por conocer lo que impulsa a los “sabios” hacia la carrera desinteresada por la Verdad (enfermedad que Nietzsche ve en la ciencia de su época, en especial en las Ciencias Históricas). Es más bien una *perspectiva*, una relación de dominio de unas fuerzas sobre otras. Para Nietzsche, estos impulsos que buscan suprimir toda otra perspectiva determinando moralmente la *suya* propia son síntoma de “un” cuerpo desahuciado que niega la vida, lo histórico, el eterno fluir y la diferencia que brota en él, vale decir, negador del cuerpo por donde fluye la vida en toda su inocencia. De ahí este aforismo que se encuentra en *Más allá del bien y del mal*, en el capítulo “Los prejuicios de los filósofos”; “Poco a poco se me ha ido manifestando qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía: a saber, la autoconfesión de su autor y una especie de memorias no queridas y no advertidas; asimismo que las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el autentico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera. De hecho, para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¿A qué moral quiere esto (quiere él) llegar?”<sup>56</sup> Por moral entiendo por ahora el ordenamiento de los valores que *dan* sentido, verdad y fin a una determinada forma de vida. Lo moral, como se lo ha comprendido hasta ahora, en el espacio del sentido común, descansa en sí, como valores “puestos” de forma inmutable, como valores “absolutos”, *naturales* y *totales*, por Dios o por quien sabe qué. De este modo se han negado la fuerza de los impulsos, cualificando al conocimiento y a la verdad como *impersonales*, reduciendo todas las diferencias, los juegos de fuerza y de poder, la personalidad (y el devenir y la vida por ende) en nociones arbitrarias de identidad, igualdad y equilibrio.<sup>57</sup> Un estado final, una concepción maquinista del universo, de la ciencia, de la historia, de la vida. Este “amor” a *su* sabiduría se presenta así, como un deseo íntimo vuelto abstracto, sublimado, defendido por razones buscadas de forma posterior. ¿Cómo no se van a poder encontrar respuestas, se pregunta Nietzsche, en verdades creadas por ellos (nosotros) mismos? En este sentido, Nietzsche señala que “la mayor parte de las vivencias nos la imaginamos con nuestra fantasía, y resulta difícil forzarnos a *no* contemplar cualquier proceso como

<sup>55</sup> La verdad como impulso al error, como una mentira necesaria, será desarrollada en el próximo capítulo.

<sup>56</sup> Nietzsche, “Más allá...”, op.cit, p. 26, aforismo 6. Es bueno aclarar que la crítica que hace Nietzsche a la filosofía no se dirige exclusivamente a la disciplina académicamente aislada. Es una dura crítica a toda la historia del pensamiento occidental, en el cual ningún tipo de saber queda exento.

<sup>57</sup> Ver Deleuze, “Nietzsche...”, op.cit, capítulo II sección 4, *Nietzsche y la ciencia*. Impulsos nihilistas en el sentido de una voluntad de la nada, un querer una nada, negador de la vida y de su devenir.

<<inventores>>. Todo esto quiere decir: de raíz, desde antiguo estamos *habituados a mentir*. O para expresarlo de modo más virtuoso e hipócrita, en suma, más agradable: somos mucho más artistas de lo que sabemos.”<sup>58</sup>

En resumen lo que aquí he intentado mostrar, siguiendo la interpretación de Nietzsche respecto del conocimiento, que este no es una propiedad más del ser humano en donde nuestros actos y decisiones se planificarían intencional y racionalmente. Es decir, tomando a la conciencia como superficie de un juego de relaciones más profundas, como último escaño de un proceso más silencioso, la certeza que nosotros tengamos respecto de algo no se fundaría en el acto re-flexivo de la autoconciencia. En palabras de Vattimo, “en el acto de conocimiento se produce, pues, más de lo que la conciencia sabe; es más, ella refleja en sí un proceso que ya ha sucedido “fuera” de ella.”<sup>59</sup> El reconocimiento de este carácter “externo” y múltiple que determina (si es que se puede decir de ese modo) la forma que toma el conocer y las acciones y decisiones que desde él se llevan a cabo me parece de suma importancia. Porque, si se toma al conocimiento ya no como un acto que “sale” de un sujeto desapasionado hacia un objeto que descansa en sí mismo, sino como un modo de *interpretación* donde confluyen, además del propio ser humano y la experiencia de su existencia, diversos aspectos, la conciencia (y su pasión por la verdad) se ve como “una pasión como las otras, llegada a la hegemonía por circunstancias mas o menos casuales o, de cualquier modo, externas; y se ha descubierto, sobre todo, que las pasiones sometidas están muy lejos de ser completamente vencidas, puesto que se vengan de su condición, como los esclavos frente a su dueño, imponiendo su propia lógica, retorcida y degenerada, a la misma conciencia que cree dirigir las.”<sup>60</sup> Frente a un conocimiento de la totalidad que desprecia los sentidos y las pasiones, la historia y sus cambios, Nietzsche afirma la inocencia del devenir, su modo cambiante y diferente, como “exterioridad” o historicidad propia del ser humano.

## II. Verdad y Voluntad

***“Pues burlones hay que afirman que ha caído,***

***que toda dogmática yace por el suelo, más aún, que toda dogmática se encuentra en las últimas”***

***(Más allá del bien y del mal, prólogo, p. 17)***

### 7. La necesidad de verdad y la voluntad de poder

---

En la primera sección he descrito, a partir de algunos aforismos de Nietzsche, la raíz

<sup>58</sup> Nietzsche, “Más allá...”, op.cit, p.121, aforismo 192

<sup>59</sup> Vattimo, op.cit, p. 47

<sup>60</sup> Ibidem, p..p 47-48

fisiológica que él ve en todo acto de conocimiento, es decir, en todo impulso hacia la verdad. En este sentido también esboqué el problema de que Nietzsche ya no concibe la verdad como inmanencia inmutable sino como necesidad vital abierta al devenir, es decir, al cambio de una cosa a otra. Si la tomamos de ese modo, la verdad, como planteaba también Foucault es su lectura de Nietzsche, ya no se nos aparece con toda esa transparencia, bondad, naturalidad y belleza. Porque, siguiendo al pensador francés, si “el conocimiento fue inventado...es decir que no tuvo origen, o lo que es lo mismo y de manera más precisa aunque parezca paradójico, que el conocimiento no está en absoluto inscrito en la naturaleza humana”<sup>61</sup>, la verdad se diluye en la inocencia de la vida, en la historia, en la “corrupción” de los sentidos, en los instintos de dominación, asentamiento y creación. Es decir, si la vemos desde Nietzsche y desde las interpretaciones que de él tienen los autores a los que he acudido hasta ahora, ya no se la concibe como una adecuación “natural” entre sujeto y objeto, como aquella libre inclinación hacia el bien (y, también en la ejecución de su libertad, a dar la espalda a este rechazándolo), la belleza y la justicia. Antes bien, con Nietzsche, uno se puede ahora preguntar ¿adecuación (adecuado) para qué o para *quien*?

Aquel viejo prejuicio que invitaba a rechazar el testimonio de los sentidos, prejuicio tomado comúnmente como obvio, es ahora, a partir de Nietzsche, “objeto” de reflexión. Aquella moraleja que rezaba; “los sentidos, que son tan *inmorales* también en otros aspectos, nos engañan respecto al mundo *verdadero*...hay que librarse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia, de la mentira. La historia no es más que dar un crédito a los sentidos, a la mentira”<sup>62</sup>, se resquebraja. Los sentidos no son los que mienten. Somos nosotros los que *interpretamos* lo que ellos nos dicen. Las palabras destacadas por Nietzsche acentúan una crucial relación resguardada en la vieja Verdad. El mundo verdadero es el mundo *moral*. El hombre virtuoso dirige su mirada a ese mundo. Allí el *quiere* ver unidad, permanencia, sentido natural de la totalidad de lo que *Es*. Un gran proceso maquinado en lo inmutable. El cuerpo nos engaña, “pese a que el muy insolente actúa como si fuera real”.<sup>63</sup> Hay que estar en disposición a la “muerte”<sup>64</sup>, en el sentido de que ahí, en lo más alejado de la vida, del devenir, de la diferencia, se halla “lo” verdadero. Por eso Nietzsche nos dice que pertenece a la idiosincrasia del filósofo, o más bien, a todo aquel inclinado hacia la vieja verdad “su carencia de sentido histórico, su odio a la idea misma de devenir, su afán de estaticismo egipcio. Los filósofos creen que *honran* algo cuando lo sacan de la historia, cuando lo conciben desde la óptica de lo eterno, cuando lo convierten en una momia. Todo lo que han utilizado los filósofos desde hace miles de años no son más que momias conceptuales; nada real ha salido con vida de sus manos.”<sup>65</sup> El cambio, la historia, el desarrollo, la muerte y la vejez son objeciones. La verdad no deviene, es eterna. Sin embargo Nietzsche señala que esta

<sup>61</sup> Foucault, “La Verdad...”, op.cit p. 21

<sup>62</sup> Nietzsche, “El Ocaso...”, op.cit, p. 55

<sup>63</sup> *Ibidem*, p 56

<sup>64</sup> Ver cita 17

*perspectiva* no ha brotado desde una nada, como una inclinación natural de la esencia del hombre. Por el contrario, es un *odio* contra el devenir, contra todo lo que cambia, contra lo diferente. En palabras de Deleuze, una fuerza reactiva, una fuerza que reacciona ante una fuerza activa que fluye mutando. Esta perspectiva *niega* todo lo que sea diferente. No *afirma*. Es vengativa, resentida. Es un *afán* de estancamiento, de seguridad atemporal. La vida, lo diferente produce miedo, desconfianza <sup>66</sup>. Pero para Nietzsche esta verdad no es algo que ha estado desde siempre como sustancia. Emerge de una relación de fuerzas lucha de instintos, del *odio y del afán*.

Sin embargo, fijar la verdad es necesario para la vida, para su aseguramiento y su acrecentamiento. Esta necesidad muestra el carácter “biológico” de la verdad en Nietzsche, en el sentido de que sin ella, incluso nosotros nos diluiríamos en el devenir. Esquemizamos para no perdernos en lo eternamente diferente, establecemos un “yo” para no ser arrastrados por la corriente. Pero este conocimiento de lo verdadero dista mucho de ser una inclinación del alma humana hacia parajes puros, totalizadores, que todo lo envuelven de forma fija. Por el contrario, es determinado por la “exterioridad”, por las condiciones de vida, diferentes según épocas, pueblos, individuos, etc. No son verdades eternas, ahistóricas. Por el contrario, afirman la temporalidad, la finitud, la historicidad, el devenir. Al respecto, en la lectura que hace de Nietzsche, Jaspers señala que “la verdad sólo existe cuando es pensada o creída, o sea, en la vida, que es aquello que engloba y rodea al ser que nosotros somos y que, quizá, sea el ser todo. Pero, en tal caso, la verdad no será, para él (Nietzsche) un ente por sí, ni un incondicionado ni algo en absoluto universal. Antes bien, la verdad está indisolublemente unida al ser de lo viviente, dentro de un mundo interpretado por él. Mas este mundo mismo, tal como es para nosotros, está junto a nosotros en el constante proceso temporal del devenir.”<sup>67</sup>

También en este sentido Deleuze, aludiendo a la imagen de Dionisios, nos da una imagen de la verdad inserta en lo diferente del devenir. “El jugador se abandona temporalmente a la vida, y temporalmente fija su mirada sobre ella; el artista se coloca temporalmente en su obra, y temporalmente sobre su obra; el niño juega, se aparta del juego y vuelve a él. Y este juego del devenir, lo juega también el ser del devenir con sí mismo.”<sup>68</sup> La figura de Dionisios y Apolo simbolizan esta afirmación de la vida. Apolo es la individuación, lo fijo, la apariencia, y Dionisios aquella unidad primitiva, el devenir inocente de la vida, el gran naufragio. Ambos no se oponen, son parte de la misma afirmación, en donde Dionisios es el fondo primordial donde Apolo afirma la apariencia. Recordemos lo señalado más arriba respecto al valor supremo otorgado por Nietzsche al

<sup>65</sup> Nietzsche, “El Ocaso...”, op.cit, p. 55

<sup>66</sup> Al respecto Jaspers señala que “Nietzsche advierte cómo desaparece la confianza en la religión. Ahora bien, puesto que la ciencia ha producido en lo singular muchas cosas útiles, nos hemos habituado a tener confianza en ella y nos podríamos someter por completo a ese conocimiento, tal como antes ocurría con la religión. En este punto, surge el apremio por la seguridad: en el mismo se halla el sentido por la verdad, que, en el fondo, lo es por la seguridad.” En Jaspers, “Nietzsche”, op.cit p. 197

<sup>67</sup> Ibidem, p. 202

<sup>68</sup> Deleuze, op.cit, p.p 39-40

arte. Este abre nuevas posibilidades desde la vida para la vida, como modo de acrecentar el poder, necesidad biológica del hombre. Pero para este acrecentamiento se necesita tener por seguro un modo, una forma de vida, para luego, sobre esta, abrir nuevas sendas. El arte y la verdad se pertenecen mutuamente, ambos son necesarios. De ahí la imagen, por ejemplo, del niño. Este juega de forma inocente *en* la corriente de la vida (devenir), se aparte momentáneamente, para luego volver a ella. O un ejemplo más corriente; en nuestra vida cotidiana, de pronto nos damos cuenta que ya no somos aquél que afirmaba ciertos principios o verdades, que ya no participamos del mismo “juego”, que ya no *estamos* en esto o aquello. Creemos que este cambio se *debe* a un progreso de nuestra *razón*, que se debe a que hemos dejado de ser *niños*. Sin embargo, quizás en 10 años nos digamos a nosotros mismos que hemos jugado más de lo que creíamos posible. Y preguntas oscuras que emergen nos asombrarán; ¿quién era “yo” en aquel entonces? ¿Por qué fueron necesarios aquellos principios y verdades para *vivir*? Aquellos valores y conceptos que creíamos eternos y dignos de nuestra evolución moral y racional se desvanecen en el devenir, lo que creíamos malo antes ahora es bueno ¿Desde dónde hablamos ahora? ¿Por qué necesitamos hablar y valorar así ahora? ¿Podemos prescindir de la verdad? ¿Qué verdad? Extender esto a la historia de pueblos, de épocas, etc, y se pondrá en tela de juicio aquella vieja idea de perfección, de continuidad y de Bien eternos.<sup>69</sup>

Quizás en este sentido Nietzsche escribió, en *Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral*, lo siguiente: “El hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos.”<sup>70</sup> Este párrafo toca dos puntos fundamentales. El hombre ansía la verdad en sus consecuencias agradables, en su estímulo para mantener una determinada forma de vida; y es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias. Es decir, la verdad, según la interpretación nietzscheana, no se busca desinteresadamente como una inclinación natural. Más bien, la verdad es aquello donde moramos, desde donde las cosas se nos aparecen cargadas de *sentido*, inclusive nosotros mismos. Es por eso que Nietzsche nos dice que sólo ansiamos las consecuencias positivas, que nos *edifican*, como un armatoste de valores que *creamos* de forma temporal, en el cual aseguramos la permanencia de un modo de vida. Más arriba señalé que Nietzsche entiende por valor no una propiedad que el hombre aprecie o escoja libremente. Valor es el principio desde donde se *interpretan* los fenómenos. Es donde se ordena, se selecciona, se otorga sentido. Valor es una

<sup>69</sup> “...Más tarde, cuando el alma joven, torturada por puras desilusiones, se vuelve por fin contra sí misma con suspicacia...¿cómo se enoja consigo misma, cómo se despedaza impacientemente a sí misma, cómo toma venganza de su prolongada auto-obcecación, cual si ésta hubiera sido una ceguera voluntaria! En este período de transición nos castigamos a nosotros mismos por desconfianza contra nuestro propio sentimiento; más aún, sentimos la buena conciencia como un peligro, como autodisimulo y fatiga de la honestidad más sutil. Por así decirlo; y sobre todo, tomamos partido, por principio *contra* la juventud.- Un decenio más tarde: y comprendemos que también todo eso- ¡continuaba siendo juventud!”. En “Más allá...”, op.cit, p. 56, aforismo 31.

<sup>70</sup> Nietzsche, “Sobre verdad y mentira...”, op.cit, p. 21



perspectiva apuntada por la voluntad de poder, que hace aparecer a las cosas *como* tales. Debido a esto se puede decir que la verdad, relativa al pensamiento que aquí me interesa desarrollar, no está alojada en un “más allá” como ente inmóvil, ni se encuentra al interior del sujeto. Se configura (como también el sujeto mismo) por una serie de relaciones “externas”, se constituye como *historicidad*. Al respecto Vattimo señala que “en el hecho de que una proposición aparezca como evidente juegan una serie de premisas históricas, de predisposiciones del sujeto a aceptar o rechazar, predisposiciones que están guiadas por el interés por la conservación y el desarrollo de una determinada forma de vida, y no simplemente de la vida *tout court*.”<sup>71</sup> Con respecto a esto último, entonces, ¿qué ocurre con aquellos científicos tan vanagloriados por su labor “indiferente”, vale decir, por su inclinación “pura” hacia la búsqueda de la verdad, aquella verdad *única* y para *todos*. Quizás incluso aquella objetividad desmesurada mantenía o mantiene una forma de vida, sustentada en la violencia metafísica de la univocidad, al igual que aquel *querer* que mirar más allá del cuerpo y los sentidos para *asegurar* valores eternos, imperiosos y totales.

La verdad asegura temporalmente una forma de vida. Pero ¿quién necesita ser asegurado para acrecentarse desde aquello fijo?; Para Nietzsche es *la voluntad de poder*, movimiento interno de la vida, genealogía de todas las valoraciones y las relaciones de fuerzas entre sí, generadora de las apariencias y del devenir, impulso eterno imposible de cosificar. Voluntad de poder no significa jamás “querer” el poder. Si se interpreta de este modo, se puede caer en la confusión, por lo demás común, de que sería un “desear”, un “querer”, desde un sujeto hacia un objeto. La voluntad querría así el poder. El que no tiene el “poder” lo ambicionaría. Una relación que contradice lo que Nietzsche pensó. Por eso Heidegger aclara que “voluntad de poder nunca significa sólo un <<romántico>> desear y aspirar a la toma del poder por parte de lo que carece aún de él, sino que <<voluntad de poder>> significa: el darse poder del poder para su propio sobrepotenciamiento”.<sup>72</sup> La voluntad de poder es la que establece el valor de los valores, y por ende, origina las diferencias entre las diferentes fuerzas que entran en choque constantemente. Se podría decir que es el *proceso*, en el cual se “baten” los afectos e instintos, cada uno de los cuales quiere dominar de forma unilateral toda apariencia, nombrándola, dando así sentido y valor a lo nombrado. Así, incluso apuntar o valorar al sujeto como causa en sí del pensamiento es un error; “...un pensamiento viene cuando él quiere, y no cuando “yo” quiero; de modo que es un *falseamiento* de la realidad efectiva decir: el sujeto “yo” es la condición del predicado pienso...en definitiva decir “ello” piensa es ya decir demasiado: ya ese “ello” contiene una interpretación del proceso y no forma parte del mismo.”<sup>73</sup> Vattimo, por su parte, interpreta a la voluntad de poder de la siguiente forma. “No hay hechos, sólo interpretaciones; sólo hay fábulas, producciones simbólicas

---

<sup>71</sup> Vattimo, op.cit, p.p 45-46.

<sup>72</sup> Heidegger, “Nietzsche I, *El nihilismo europeo*”, op.cit, p. 37. Aspirar al poder no debe verse sólo en el sentido de la toma de poder político sino en lo más cotidiano de la vida, como por ejemplo, las relaciones familiares, de amistad, etc. La voluntad de poder nunca es sólo eso, sino es el acrecentamiento constante de esta misma, voluntad de la voluntad, eterna, inocente.

<sup>73</sup> Nietzsche, “Mas allá...”, op.cit, p. 38, aforismo 17.

que son el resultado de determinadas jerarquías de fuerza emocionales, y que dan lugar a determinadas configuraciones (por ejemplo, una cierta interpretación <prevalece> como <verdadera>, se convierte en norma, etc; pero es precisamente un acto de fuerza). Es a este juego de hacerse valer de <interpretaciones> sin <hechos>, o sea, de configuraciones de fuerza y que se convierten ellas mismas en agentes del establecer de configuraciones de fuerza, a lo que Nietzsche llama el mundo como voluntad de poder. Este mundo es como <una obre de arte que se hace por sí misma>.”<sup>74</sup> Como señalé más arriba, Nietzsche nos dice que estamos acostumbrados a mentir, o en un sentido más cómodo, señala, somos más artistas de lo que creemos. Pero, nos advierte Jaspers, Nietzsche no piensa la mentira referida a su contrario, la verdad. “La verdad-nos dice-que está trabada en la vida, Nietzsche la denomina *error*... Pero, en tanto esa vida es la condición de la manera de ser de toda otra, y en tanto, entendida como existencia dada y singular, constituye el valor propiamente dicho, tal error no se puede rechazar.”<sup>75</sup> Es decir, el pensamiento de Nietzsche, según la interpretación de Jaspers, busca superar aquella dualidad, afirmando el error como única verdad en la vida.<sup>76</sup> Esto debido a que “a la verdad creída en la vida no sólo se la llama error por ser producto de lo devenido y de lo cambiante, sino también porque es *compleja*, de acuerdo con la idoneidad de la vida humana.”<sup>77</sup> La verdad es el error necesario para un determinado modo de vida, pero para que esta no muera asfixiada por la verdad (la apariencia de permanencia) se necesita del arte para su acrecentamiento. La voluntad de poder es aquel río oscuro del cual el cuerpo experimenta una pequeña parte. Funda los puntos de vista para la valoración, *nombrando sentido y verdad a lo nombrado*. Es el elemento a la vez crítico y creador, lo que estimula la vida desde la vida misma. Necesita de valores para su aseguramiento y acrecentamiento. Por eso, como lo señala Deleuze, no es tan errado suponer que cada uno tiene sus creencias, pensamientos y principios según *su modo de ser*.

## 8. El perspectivismo

---

El pensamiento de Nietzsche, como nos advierte entre otros Heidegger, no se lo puede adecuar a nuestros usuales conceptos, creencias y prejuicios.<sup>78</sup> Hay que dar un paso más allá, situarse en su umbral, y desde ahí intentar comprender la crítica fundamental y

<sup>74</sup> Vattimo, “La voluntad de poder como arte”, en *Las aventuras...*, op.cit, p.p 91-92.

<sup>75</sup> Jaspers, “Nietzsche”, op.cit, p. 203

<sup>76</sup> Nietzsche señala que “la falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo: acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida. Conserva la especie...” en “Más allá...”, op.cit, p. 24, aforismo 4

<sup>77</sup> Jaspers, op.cit, p. 204

<sup>78</sup> “Frente a una obra pensante de este tipo no pueden ya surgir dudas entre si podemos forzarla a entrar en un abrir y cerrar de ojos en nuestras rúbricas usuales y corrientes, o si, a la inversa, un pensar tal tiene que determinarnos a *nosotros* a meditar y a desprendernos de lo usual.”, en Heidegger, *El eterno retorno*, en Nietzsche I, op.cit, p. 265.

“despiadada” que emprende frente a todo tipo de verdad que se muestre como eterna y totalizadora.<sup>79</sup> Nietzsche abre un nuevo horizonte. Para él el valor de la verdad ya no se presenta como eterno. Es determinado por una perspectiva de la voluntad, *necesaria* para la conservación y acrecentamiento del poder. Es decir, cuando se valora se hace determinado ya por una valoración. Cuando el hombre valora ya está, por así decirlo, inmerso en un “círculo valórico” (mundo), valora comúnmente *desde* valores establecidos. Así, cuando consideramos al “yo” como sujeto, es decir, como causa o agente del pensamiento, no obtenemos dicha valoración desde una nada que todo lo envuelve y da sentido, sino, desde un valor que determinado punto de vista ha valorado. Jamás es eterno, sino parte temporal del eterno juego del devenir. Por eso para Nietzsche la *valoración* de la verdad como eterna, atemporal, ideal, sustancial, responde a una determinada forma de vida, una voluntad *negadora*, voluntad de la nada, que reacciona frente a la vida, *creando* valores ahistóricos, como la idea de causa-efecto, de origen en sí, de belleza, justicia y bien universales y naturales. Pero esto responde a una determinada época histórica, una época cruzada *internamente* por lo que Nietzsche denomina *nihilismo*, una época donde se *quiere* la nada, el ideal en sí, época marcada por el pesimismo último producto de la desvalorización de los valores habidos hasta el momento.<sup>80</sup> “¿Qué significa nihilismo?: *Que los valores supremos pierden validez. Falta la meta; falta la respuesta al por qué.*”<sup>81</sup>

Así, como nos hace ver Jaspers, cada vez que nos adentramos más al pensamiento nietzscheano, *somos* exigidos por él para recorrer su experiencia de pensamiento, a apartarnos cada vez más de *nuestros* prejuicios comunes alojados en el “sentido común” que estabiliza y en una medida nos *da* la seguridad de que todo ya “se” *sabe*<sup>82</sup> De este modo, cuando hablamos de perspectivismo, nos hace frente de inmediato aquel término “relativismo”, un subjetivismo extremo. Pero Nietzsche apunta hacia algo distinto<sup>83</sup>. Pretende, como señalé más arriba, deshumanizar el mundo para luego colocar allí al

<sup>79</sup> Por eso dice que el sentimiento aristocrático (que dista mucho de la aserción moderna del concepto) no busca la igualación, no busca que lo imiten. Busca afirmar la diferencia con respecto al otro, busca que *su* moral sea “la que proporciona un decidido y decisivo testimonio de *quién es él*” (Para Deleuze sería un afirmar la diferencia al contrario de la igualación y equiparación). No hay que aplanar su pensamiento, si no experimentarlo en toda su explosión y originalidad.

<sup>80</sup> Ante la imposibilidad de cumplimiento de aquellas promesas, como por ejemplo la contradicción entre el mundo moral armonioso predicado por los sacerdotes cristianos, y una vida inmoral, donde en un terremoto mueren cientos de niños.

<sup>81</sup> Nietzsche, “La Voluntad...”, op.cit, libro primero, capítulo I “Nihilismo”, aforismo 2.

<sup>82</sup> “Tratamos de seguir su pensamiento a través de sus experiencias... no nos muestra el camino, no nos enseña creencias, no nos implanta suelo alguno. No nos deja ningún reposo, nos atormenta sin cesar, nos lanza lejos de todo refugio, nos prohíbe todo disimulo. Nos sumerge en la nada, y es así, justamente, como quiere abrirnos la intensidad de nuestro espacio. Nos muestra que el suelo huye bajo nuestros pies.” En Jaspers, “Nietzsche y el Cristianismo”, Leviatán, Buenos Aires, 1990, p.p 94-95

<sup>83</sup> Como señala Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, muerto Dios también desaparecen los que se sustentaban en él. Es decir, si la Verdad como univocidad desaparece, también lo hace lo que la contradecía, el relativismo. “En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delirio, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes”. Alianza, España, 1975, p. 34

hombre mismo. Es una exigencia de pensar al hombre desde el mundo, y al mundo desde el hombre. Una relación circular difícil de “asimilar” para nuestras mentes acostumbradas al pensar sujeto-objeto como relación causal y lógica. ¿Qué es el perspectivismo entonces para Nietzsche? En el aforismo 11 de su obra *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche señala respecto a las respuestas que los filósofos han dado sobre los juicios sintéticos a priori, que ya ha llegado la hora de cambiar la pregunta “¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Por una pregunta distinta ¿Por qué es *necesaria* la creencia en tales juicios?- es decir, la hora de comprender que, para la finalidad de conservar seres de nuestra especie, hay que *crear* que tales juicios son verdaderos”<sup>84</sup>. En este sentido, una necesidad “vital” valora tales juicios como verdaderos, pero aquello no nos lleva a afirmar que no sean falsos.<sup>85</sup> Son verdaderos según favorezcan el desarrollo de un modo de vida. Se necesita de tales juicios para conservar al hombre de hoy<sup>86</sup>, pero eso no conlleva que se erijan como la esencia de lo verdadero, como “la” totalidad inmanente. Nietzsche es enfático en esto. “La creencia en su verdad es necesaria, como una creencia superficial y una apariencia visible perteneciente a la *óptica perspectivista de la vida*”<sup>87</sup>. Más arriba señalé el carácter angular que Nietzsche otorga a toda consideración valórica. La valoración de un valor nunca es en sí, sino, por el contrario, es un *punto* de vista desde el cual una forma de vida se conserva y acrecienta, punto de vista (o modo de vida) finito dentro del devenir.<sup>88</sup> En el valor juega internamente la voluntad de poder, apuntando y nombrando. El perspectivismo aparece entonces al servicio de la vida, de su eterno juego, no como un mero relativismo subjetivo donde consciencias libres deciden por tal o cual verdad, relativismo que, al generarse entrañablemente *desde* la creencia en una totalidad de sentido y valor, deambula por un pesimismo del sin-sentido. Pues, si seguimos las exigencias que a que nos llaman en lo relativo al pensamiento de Nietzsche tanto Heidegger como Jaspers, si pensamos que la totalidad se hundió tras un nuevo horizonte, el relativismo, por ende, como relación contraria a ella también debería *morir*.

El perspectivismo toma así un sentido *biológico*<sup>89</sup> teniendo en cuenta la necesidad vital de la verdad (o del error)<sup>90</sup>. El hombre impone *sus* esquemas al caos para fijar su morada y así *poder* vivir en ella. Este nunca quiere emular al hombre. Es el hombre el

<sup>84</sup> Nietzsche, “Más allá...”, op.cit, p. 31, aforismo 11

<sup>85</sup> Nietzsche señala que “la falsedad de un juicio no constituye, para nosotros, objeción alguna contra ese juicio; pues renunciar al juicio falso sería renunciar a la vida. Luego, se debe conceder que la no-verdad es una condición vital”. Citado e Jaspers, “Nietzsche”, op.cit, p. 203

<sup>86</sup> Así como Sócrates y la Atenas de su época necesitaron de la dialéctica. “*Necesitaba* de los remedios, los cuidados, la habilidad personal de Sócrates para la auto-conservación”, en un momento donde ya nadie se dominaba a sí mismo, en un momento de “anarquía de los instintos”. En Nietzsche, “El Ocaso...”, op.cit, 51, *El problema de Sócrates*.

<sup>87</sup> Nietzsche, “Más allá...”, op.cit, p. 31, aforismo 11.

<sup>88</sup> “El punto de vista del valor es el punto de vista de condiciones de conservación y de crecimiento en relación con seres complejos, que tienen una vida de duración relativa dentro del devenir”, en Nietzsche, “La Voluntad...”, op.cit, p. 478, aforismo 709.

que, de forma instintiva, lo trata de asir, de dominar, para asegurar su subsistencia. Como Nietzsche señala en el aforismo siguiente; “La verdad es el error, sin el cual no puede vivir ningún ser viviente de determinada especie. El valor para vivir es lo que decide en último término.”<sup>91</sup> Este ser viviente de determinada especie es el hombre. En una determinada época ha necesitado de ciertas valoraciones para vivir, pero esto no implica que sean eternas. Una forma de vida tiene una duración relativa dentro del devenir. Por eso Nietzsche se pregunta “¿En qué medida podemos considerar que nuestro intelecto es una consecuencia de las condiciones de vida? No lo tendríamos si no lo necesitásemos, si pudiéramos vivir de otro modo.”<sup>92</sup> Por un lado el aforismo señala, a la luz del párrafo citado de la obra “*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*”, que se encuentra en la nota número 2 del presente trabajo que el intelecto es *necesario* para *nuestro* modo de vida entre muchos otros modos de vida, pero no es correcto considerarlo eterno, dispuesto para recibir el rayo de la virtud alojada en un más allá, o inclinado hacia el Bien universal y total. Es decir, considerarlo como nuestra sustancia, y a nosotros tomarnos por excusa del universo. También apunta a que la verdad, o más bien, el impulso a ella (su búsqueda) no responden a patrones eternos, sino que está determinada por la vida misma, por una serie de relaciones múltiples y externas, por la corriente del devenir.<sup>93</sup> Es decir, es la vida la que valora desde una determinada perspectiva y lleva al error necesario sin el cual el hombre no podría crear su mundo ni habitar en él.

El perspectivismo en una condición de la vida, para su crecimiento y aseguramiento. Por eso el pensamiento sustancialista, que niega el perspectivismo es para Nietzsche una voluntad negadora, una fuerza que reacciona, que no crea, sino que se resguarda en nociones y creencias, en valores eternos y seguros. El pensamiento objetivo, desde esta mirada, iguala, equipara, equilibra lo que por “esencia” es diferente. Y este “igualitarismo”

<sup>89</sup> Vattimo nos señala que no hay que confundir este aspecto biológico con un supuesto biologismo que abogara por una exigencia-base que determinara a toda las cosas de forma universal, como sería pensar algo como “la” vida. Por el contrario, nos dice, para Nietzsche, “no hay nada llamado <vida>, caracterizada por una esencia propia, sobre cuya base se pueda medir, por ejemplo con criterios evolucionistas, la validez y <verdad>, de las configuraciones simbólicas, de las culturas.” En Vattimo, “Razón hermenéutica y razón dialéctica”, en *Las aventuras de la diferencia*, op.cit, p. 20

<sup>90</sup> Por eso Nietzsche no emprende una batalla romántica contra la ciencia de su época, buscando la vuelta a un pasado mítico. Busca la raíz de ella, nunca negando su *necesidad*, criticando el carácter que había tenido (o tiene?) hasta sus (nuestros?) días, su tendencia al equiparamiento, al mecanicismo, a la simplificación, a la igualación, perspectivas tomadas por Nietzsche como negadoras de la vida, negadora del eterno retorno como devenir inocente, en fin, nihilista. Para mayor profundidad se puede consultar la obra de Deleuze citada a lo largo del trabajo, sobre todo la 4 sección del segundo capítulo titulada “Nietzsche y la Ciencia”.

<sup>91</sup> Nietzsche, “La voluntad...”, op.cit, p. 343, aforismo 488. En el aforismo siguiente (489) señala que “resulta inverosímil que nuestro conocer pueda ir más allá de lo estrictamente necesario para la conservación de la vida”

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 344, Aforismo 493.

<sup>93</sup> Hay que recordar que es la misma noción de interioridad del sujeto lo que Nietzsche pone en duda

es a la vez un perspectivismo que asegura un modo determinado de vida, inscrito de forma finita en el devenir inocente. Este pensamiento totalizador esquematiza y mecaniza el juego de fuerzas, los saca de la historia, los conceptualiza. De ahí la sospecha y insidiosa pregunta que Nietzsche lleva a cabo; “¿Qué cosa existente en nosotros es la que aspira propiamente a la verdad? o más bien preguntar “por el valor de esa voluntad: ¿por qué, más bien, la no-verdad?”<sup>94</sup>. ¿Por qué aspiramos a la verdad como totalidad, a la verdad como sustancia, como cosa aprehensible? ¿Quién es el que busca de tal manera? ¿Qué hombre? ¿Qué forma de vida?

Nietzsche opone a esta búsqueda de la cosa en sí, el perspectivismo. Si hubiese, dice, un conocimiento absoluto, sería una contradicción en el adjetivo. Si fuese absoluto, no podría conocerse. Por eso dice, “Conocer significa siempre <poner algo bajo cierta condición>; tal conocer *absoluto* quisiera que aquello que quiere conocer no se relacionase ni con él ni con nadie, actitud que, en un principio, pone de manifiesto una contradicción, como es la del querer conocer, y al mismo tiempo, no querer entrar en relación con la cosa conocida”.<sup>95</sup> Es decir, el conocer puro, la verdad inmanente total e igual es un error, una contradicción. Si aquel “algo” no tiene relación con nadie, no es conocido por nadie, es decir, no existe. Por el contrario, el conocer siempre es un ponerse en relación con algo, nunca un movimiento puro, sino una perspectiva, un “poner” valor, un nombrar, un sentido derivado de una relación (de fuerzas, de instintos, de afectos, etc) que pone o interpreta esto *como* aquello. Cómo lo señala Restrepo, no hay *una* identidad, no hay hechos en sí, “no multiplicidad de interpretaciones sobre “un” fenómeno sino interpretaciones”<sup>96</sup>. Esto quiere decir que no hay una cosa desnuda sobre la cual el hombre ponga su mirada perspectivista y señale “para mí aquello es esto”, sino, aquel objeto neutro también es perspectiva de un modo de vida, también es, se podría decir, pensamiento. Por ejemplo, no habría “un” solo hombre, un “identidad” hombre, universal, natural y total, *sobre* el cual las diferentes épocas han interpretado algo distinto, imprimiéndole capas de sentido. En esta perspectiva aparece “un” hombre como continuidad esencial mientras que la historia y los sentidos se muestran corruptos, discontinuos, *diferentes* según el correr del devenir. Pero esto, nos dice Nietzsche, es sólo un prejuicio que es a la vez una *perspectiva*, reflejo de un modo de vida que exalta lo esencial y eterno por sobre lo diferente, por sobre el juego constante de fuerzas, por sobre la vida (en un más allá). Este mismo prejuicio nos lleva fácilmente a considerar la interpretación como cosa, como una propiedad más del sujeto neutro, a la cual este accede para denominar algo. Por eso Nietzsche nos advierte; “No se puede preguntar;

<sup>94</sup> Nietzsche, “Más allá...”, op.cit, p. 21, aforismo 1. En el aforismo 16 del mismo libro, al final, escribe, con respecto a la interrogante “¿Qué me da a mí derecho a hablar de un yo, e incluso de un yo como causa y, en fin, incluso de un yo causa de pensamientos? El que, invocando una especie de *intuición* del conocimiento, se atreve a responder en seguida a esas cuestiones metafísicas, como hace quién dice: <<yo pienso, y yo sé que al menos ese es verdadero, real, cierto>> - ése encontrará preparado hoy en un filósofo una sonrisa y dos signos de interrogación. <<Señor mío, le dará tal vez a entender el filósofo, es inverosímil que usted no se equivoque: mas ¿por qué también la verdad a toda costa>>.”

<sup>95</sup> Nietzsche, “La Voluntad...”, op.cit, p. 378, aforismo 548.

<sup>96</sup> Restrepo, op, cit, p. 90

<¿Quién es el que interpreta?>, ya que el interpretar mismo, como una forma de la voluntad de poder, tiene existencia en cuanto afecto, pero no como un <ser>, sino como proceso, como un devenir.”<sup>97</sup> El pensar que somos nosotros causa de la interpretación es a la vez una interpretación y no forma parte del proceso. *En la interpretación también está en juego el intérprete.* La interpretación, nos dice Nietzsche, es un modo de la voluntad de poder, al igual que los valores. Están unidos entrañablemente. No se logran entender uno sin el otro. Por lo demás, ya no podemos caer en el prejuicio de cosificar dichos modos de la voluntad de poder. Hay que verlos en el devenir, en el juego como modos y formas del *proceso*.

La interpretación sería entonces ese modo de la voluntad de poder en la cual el individuo como sujeto puro de conocimiento se disuelve. Es decir, si seguimos los planteamientos que tiene Vattimo al respecto, algunos de los cuales delineé más arriba, la fuerza de estructuración de la voluntad de poder radicaría en su modo perspectivista, en el sentido que aquí le he dado. En este reconocimiento de la perspectiva como eso desde donde la voluntad de poder apunta y valora, Nietzsche, en palabras del filósofo italiano, nos hace ver que “nuestro modo de ser en el mundo, nuestros criterios de distinción entre verdadero y falso, no son los requeridos por la vida como tal, es decir, los únicos y mejores para *la* vida; sólo son los propios de una cierta forma de vida, la cual se ha constituido y consolidado como una precisa, particular configuración de relaciones de dominio, relaciones que podían y puede ser diversas.”<sup>98</sup> Es desestructurante debido a que, en las consideraciones nietzscheanas, el hombre de hoy no es producto de una evolución, ni último escaño de una historia progresiva. *Es*, en relación a una serie de factores múltiples, factores muchos de ellos “externos” y casuales. La vida se presenta así, como señalé más arriba, como una compleja relación de interpretaciones sin “hechos”, como una gran obra de arte que se hace a sí misma.<sup>99</sup>

## 9. Interpretación; Igualación y Diferencia.

---

La perspectiva y la interpretación, si nos ponemos en la perspectiva nietzscheana tal como la he desarrollado hasta ahora, no pueden ser tomadas ni experimentadas como relativismo. Pues la interpretación no es una *decisión* de una conciencia libre y substancial, sino, por el contrario, responde a *juegos* más profundos, de los cuales, el mismo pensarse como cosa pensante es un resultado. No hay una “cosa en sí” sobre la cual lanzar nuestras opiniones y puntos de vista. No soy “yo” frente al “objeto”, como un duelo entre dos partes. Incluso, si lo pensamos bien, esta misma relación, pilar de todo relativismo, conlleva ya una interpretación mayor. Si al mundo lo pensamos, nos dice Jaspers en una de sus obras referidas al pensamiento de Nietzsche, como un objeto *interpelado* por un sujeto, estaríamos atribuyéndole un sentido, es decir, estaríamos inmersos en un acontecimiento interpretativo donde el mundo se hace presente de tal

<sup>97</sup> Nietzsche, “La Voluntad...”, op.cit, p. 379, aforismo 549.

<sup>98</sup> Vattimo, “El problema del testimonio...”, op.cit, p. 46

<sup>99</sup> Vattimo, “La voluntad de poder como arte”, op.cit, p. 92

manera. Él nos dice que “si tratamos de pensar en un mundo tal como es en sí, fracasaremos. Al pensar, pensamos en un sentido, puesto que ya les atribuimos significado a las formas del pensar por las cuales el mundo llega a ser objeto para nosotros.”<sup>100</sup> Sin embargo, nos advierte el mismo Nietzsche, hay una tentación, un instinto de asimilar todo lo nuevo a lo viejo, es decir, hacer de lo antiguo o de lo común una naturaleza o esencia fija en todas las cosas. Pero, siguiendo el pensamiento nietzscheano, no hay “una” identidad, no hay “una” cualidad. En este sentido Nietzsche observa que “las cualidades de una cosa son efectos sobre otras <cosas>. Si suprimimos con el pensamiento las demás <cosas>, una cosa no tiene ya ninguna cualidad. O, lo que es lo mismo: no hay <<cosa en sí>>.”<sup>101</sup> Esto quiere decir, por ejemplo, que no existe algo así como un atributo permanente y esencial a cada persona, como un nombre propio que la fije de una vez y para siempre. Que yo le atribuya y la identifique con cierta cualidad permanente, tiene que ver con el *afecto* que dicha persona causa en mí, con la *relación* que con dicha persona tengo. En este mismo sentido, resulta más fácil asimilar algo que aparece de forma repentina a afectos, pensamientos, formas, en las cuales ya nos encontramos *seguros*. Nietzsche señala que “al oído le resulta penoso y difícil oír algo nuevo; una música extraña la oímos mal. Al oír otro idioma intentamos involuntariamente dar a los sonidos escuchados la forma de palabras que tienen para nosotros un sonido más familiar y doméstico”.<sup>102</sup> Sin embargo, esto no nos muestra que esa *igualación* sea correcta, “verdadera en sí”, sino, por el contrario, que es una determinada perspectiva *necesaria* para un modo de la vida, que iguala de ese modo, dando un sello de permanencia y de continuidad a todo lo que es.

De esta manera, siguiendo con un ejemplo anterior, podríamos decir, siguiendo un prejuicio común, que sobre “*un*” *hombre* (o una Idea de hombre) ha recaído todas las “interpretaciones”. Se piensa que aquel *hombre* es una continuidad, una permanencia supra-temporal, en la cual toda época, civilización, pueblo, individuo, etc, ha “fundado” su conocer, sin advertir que aquel “mismo” hombre es una interpretación, cima de un proceso de igualación característica de un pensamiento determinado, nunca universal. Jaspers al respecto señala que el pensamiento que ha pretendido sobrevolar la historia y descifrar la estructura fija y permanente de la Verdad no sería más que una perspectiva que brota de la historicidad misma. Pues, nos dice, “el intelecto humano no podría concebir que sería la existencia dada fuera de la interpretación y del ser interpretado, ya que siempre se concibe a sí mismo y a las cosas por medio de una interpretación. De hecho, la siguiente constituye una tesis fundamental de Nietzsche: todo ser es ser-interpretado.”<sup>103</sup> Sin embargo para Nietzsche tales *errores*<sup>104</sup>, es decir, que hay una

<sup>100</sup> Jaspers, “Nietzsche”, op.cit, p. 302

<sup>101</sup> Nietzsche, “La voluntad...”, op.cit, p. 380, aforismo 550.

<sup>102</sup> Nietzsche, “Más allá...”, op.cit, p. 154, aforismo 191.

<sup>103</sup> Jaspers, “Nietzsche”, op.cit, p. 302

<sup>104</sup> Aquí se habla de error en sentido nietzscheano, es decir, lejos de toda contradicción verdad-mentira. El error para Nietzsche es la única verdad posible que puede tener lugar en y desde la vida misma.



verdad permanente la cual el hombre puede aprehender con su intelecto, que hay una exigencia universal que se da como un destino moral para toda la especie, se convirtieron en parte integrante del acervo humano occidental, como también, “que hay cosas perdurables, que hay cosas idénticas, que hay cosas, substancias, cuerpos, que una cosa es tal como aparece, que nuestra voluntad es libre, que lo que para mí es bueno es bueno es sí”<sup>105</sup>. Estos *errores necesarios* han recorrido *internamente* la historia del pensamiento occidental. Empero, nos dice Nietzsche “*entonces: la fuerza de los conocimientos no reside en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su asimilación, en su carácter de condición vital*”.<sup>106</sup>

¿Que puede querer decir Nietzsche con la expresión “fuerza de los conocimientos”? A mi parecer, la fuerza de los conocimientos es la fuerza de los valores establecidos, valores desde los cuales, sin reflexión y alojados en lo habitual del sentido común, valoramos a partir de ellos mismos. La fuerza de los conocimientos pueden ser aquellas verdades que se tienen por seguras y eternas. En otras palabras, la fuerza de los conocimientos puede ser la voluntad de dominio de un modo de vida por sobre otra, aquel juego de relaciones entre fuerzas. Y esta fuerza, la que impone su perspectiva sobre todas las demás otorgándose el derecho exclusivo de la verdad, para Deleuze, en su interpretación de Nietzsche, es reactiva porque actúa (negativamente) igualando las fuerzas activas, negando a la voluntad que sencillamente afirma. Su fuerza no responde a su carácter de “Verdad”, sino, por el contrario de lo que usualmente se cree, por su antigüedad, por la *transmisión* entre generaciones, por su carácter vital para la conservación y crecimiento de una forma de vida, en decir, por la prolongación, relativa en el tiempo, de *una* perspectiva, de un prejuicio moral que se valora a sí mismo desde sí mismo, como la única, universal y “desinteresada” perspectiva. En este punto Nietzsche pone en la mesa un aspecto crucial de su crítica. Dice que sobre esta “creencia” (permanencia, unidad, univocidad, etc) se esfuerza el conocimiento por obtener un “saber”, es decir, sobre “hipótesis precipitadas, las fabulaciones, la buena y estúpida voluntad de <crear>, la falta de desconfianza y de paciencia”<sup>107</sup>, comienza a tejerse “un” *conocer*. Sobre aquella “creencia” o prejuicio se asimila lo nuevo, lo diferente, se vuelve a producir una imagen ya producida, así por ejemplo, en las vivencias y casos más triviales; “así tampoco nosotros vemos un árbol de manera rigurosa y total en lo que respecta a sus hojas, ramas, color, figura; nos resulta mucho más fácil fantasear una aproximación de árbol.”<sup>108</sup> Vale decir, sobre un creer se yergue un saber, “algo que al final es bautizado solemnemente con el nombre de <<la verdad>>.”<sup>109</sup>

En este mismo sentido, creo oportuno referirme brevemente sobre un párrafo del

<sup>105</sup> Nietzsche, “La Gaya...”, op.cit, p. 149, aforismo 110, *El origen del conocimiento*

<sup>106</sup> Ibidem. El destacado es personal.

<sup>107</sup> Nietzsche, “Más allá...”, op.cit, p. 121, aforismo 192

<sup>108</sup> Ibidem.

<sup>109</sup> Nietzsche, “Más allá...”, op.cit, p.22, aforismo 2

aforismo 21 de “Más allá del bien y del mal”. Dice lo siguiente; “*Nosotros* somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad; y siempre que a este mundo de signos lo introducimos ficticiamente y lo entremezclamos, como si fuera un <en sí>, en las cosas, continuamos actuando de igual manera que hemos actuado siempre, a saber, de manera *mitológica*.”<sup>110</sup> ¿Qué quiere decir Nietzsche con actuar de manera mitológica? Uno puede rápidamente caer en un prejuicio común y señalar que lo mitológico es lo contrario a lo científico. La explicación mitológica utiliza la fantasía, la imaginación. La científica, por el contrario, lo real, la racionalidad. Pero ya he dicho, ubicándome dentro de la perspectiva nietzscheana, que pensar en un mundo u objeto “real” en sí es un prejuicio, un pensamiento que se adentra en una determinada perspectiva, dentro de una determinada interpretación. Por eso, si atendemos bien al párrafo citado, este nos habla de signos introducidos ficticiamente y entremezclados en las cosas. Signos son, para Nietzsche lo inventado por el hombre, lo “creado”, la explosión de aquel artista no reconocido. “Nosotros” quiere decir: el animal hombre, uno entre los demás animales, que se sirve de estos signos para asegurar y acrecentar su forma de vida<sup>111</sup>. Vale decir, los signos son forma de la voluntad de poder. Causa, ley, finalidad, son formas que impele al “mundo” una determinada forma de vida para su asentamiento y acrecentamiento. Pues, ¿lo racional no se ha construido sobre lo irracional, lo igual sobre lo que es diferente, por ende, la lógica sobre lo ilógico? Este mundo de signos, de interpretaciones (¡no de hechos en sí!), vista desde un punto biológico, es necesaria para el hombre en la medida que conserva la vida. Por lo que Nietzsche no niega al conocimiento, pero lo reconduce hacia nuevas posibilidades de exploración. Con su crítica a nuestro usual concepto de verdad (correlación sujeto-objeto), pone en tela de juicio nuestras ideas sobre la Unidad, el Sentido, el Fin. Estas ideas, vistas desde Nietzsche no son eternas ni fijas, pero han determinado gran parte de la historia occidental. Pero han sido construidas sobre una base inestable. Han sido edificadas, para que el hombre habite en ellas durante un tiempo relativo, sobre un río en eterno movimiento. Esto llevó a Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* a elogiar el instinto artístico no reconocido del hombre. En aquel texto señaló; “Cabe admirar en este caso al hombre como poderoso genio constructor, que acierta a levantar sobre cimientos inestables, y por así decirlo, sobre agua en movimiento una catedral de conceptos infinitamente compleja.”<sup>112</sup> En otras palabras la apariencia de verdad (o el error necesario) se *crea* sobre el devenir inocente, sobre el eterno juego de relaciones de fuerza, sobre el inestable y diferente transcurrir de la voluntad de poder, de la vida, en la propia historicidad. Y nos aclara Nietzsche, frente a las personas que pudieran creer que levanta un nuevo dogma, un

<sup>110</sup> Ibidem, p. 42, aforismo 21

<sup>111</sup> En palabras de Hans Vaihinger, extraídas de su escrito *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, aparecido como estudio posterior de la edición citada de Nietzsche, “Sobre verdad y mentira...”, op.cit, p. 45; “frente al mundo del cambiante y evanescente devenir, se establece, en interés de la comprensión y la satisfacción estética de la fantasía un mundo del ser, en el que todo aparece redondo y completo; que de esta forma surge una antítesis, un conflicto entre conocimiento y arte, ciencia y sabiduría, que sólo se resuelve reconociendo que este mundo inventado es un mito justificado e indispensable; de lo que finalmente se sigue que falso y verdadero son conceptos relativos.”

nuevo *ismo*. “Suponiendo que también esto sea nada más que interpretación - ¿y no os apresuraréis vosotros a hacer esa objeción? – bien, tanto mejor”<sup>113</sup>.

## 10. La Moral

---

Que una evidencia, un <hecho> o un juicio no sean, para Nietzsche, tal como lo ha mostrado Vattimo en sus reflexiones, prueba de su verdad verdadera, sino, por el contrario, sean consideraciones <viciadas> desde la base, es decir, sean modos o formas como una determinada forma de vida se asegura y se acrecienta, nos lleva a la reducción de la verdad a la moral. El mismo Vattimo señala que para Nietzsche, “el hecho de que yo no pueda pensar como posible lo contrario de una proposición, en lugar de demostrar su verdad, prueba sin más que ella es falsa, ya que revela de tal modo que sólo es una condición determinante para el mantenimiento y el desarrollo de un cierto tipo de vida, el mío y el de mi mundo; mi aceptarla por verdadera es, por lo tanto, todo lo contrario a la mirada desinteresada y objetiva del científico; es, en cambio, un acto sumamente interesado, pasional, y, por eso mismo, al menos según criterios tradicionales de objetividad, muy proclive al error.”<sup>114</sup>. La moral, en este sentido, sería, para Nietzsche, la serie de predisposiciones en las que el sujeto está inmerso, predisposiciones que determinan el desarrollo de un modo de vida. Sería, nuevamente siguiendo las reflexiones de Vattimo, un *a priori*.<sup>115</sup> Pero este no sería eterno ni fijo, ni respondería a una evolución o progreso de “la” vida y sus exigencias naturales. El *a priori* estaría correlacionado entrañablemente con su historicidad, historicidad no universal, historicidad relativamente casual.<sup>116</sup> Sin embargo, para Nietzsche, la moral ha sido concebida hasta ahora como una serie de valores en sí, de acuerdo a los cuales ciertos hombres han pretendido actuar, exigiendo a la vez a los demás un comportamiento similar, ajustados a estos “deberes” incondicionales y eternos. Así, cierto modo de vida ha *creado* un “mundo verdadero” en donde se presenta la estructura fija de la verdad y su exigencia moral, como oposición al “mundo falso”, el mundo de la diferencia y los sentidos. Para Nietzsche, esto ha sido una pretensión humana de enjuiciar a la vida desde una “óptica”

<sup>112</sup> Nietzsche, “Sobre verdad...”, op.cit, p. 27. Se debe tener cuidado en considerar la obra de Nietzsche como un sistema. Por eso, saltar de obra en obra nos enfrenta con estados de ánimo diferentes, con vivencias y caminos distintos que el pensador recorrió en su vida. Por eso, creo que hay que verla desde el camino recorrido, camino en el cual muchas interrogantes o problemas no fueron vistos en su juventud, de ahí que creo, pueden ser retomados, con cuidado, desde sus obras posteriores. Pienso, por lo demás, que todo pensador recorre una senda donde se encuentra con diferentes modos de “ver”. Esto se contrapone al ideal de que todo conocer “ya se sabe” y sólo es necesario amoldar toda vivencia, toda reflexión el ella, como puede ser, un sistema, una doctrina, un dogma. Con lo tratado hasta ahora queda claro que Nietzsche se aleja de aquello.

<sup>113</sup> Nietzsche, “Más allá...”, op.cit, p. 45, aforismo 22

<sup>114</sup> Vattimo, “El ocaso del sujeto...”, en *Las aventuras de la diferencia*, op.cit, p. 45

<sup>115</sup> Ver ibidem, p. 46

<sup>116</sup> Ver ibidem

que busca “sobrevolarla”, rastreando así sus fundamentos, su *unidad, sentido y fin*, su *verdad*. Atemporizando tales juicios, fundándolos en una doctrina trascendental que hace “frente” al sujeto cognoscente, el mismo hombre ha colocado al hombre como centro del universo entero, como portador del Bien puro y en sí. Haciendo frente a esta noción, que intenta imprimir en la vida un humano *deber ser* por sobre lo que sencillamente es. Nietzsche escribe en el *Ocaso de los ídolos* lo siguiente; “Habría que estar fuera de la vida y, a la vez, conocerla tan bien como quien la haya vivido, para poder rozar tan solo el problema del valor de la vida en cuanto tal, lo que basta para comprender que semejante cuestión está muy por encima de nuestro alcance. Al hablar de valores, lo hacemos bajo la inspiración y la óptica de la vida; es la propia vida quien nos impele a establecer valores, quien valora a través de nosotros, *cuando* establecemos valores.”<sup>117</sup>

Los valores morales, vistos desde Nietzsche, han sido los valores supremos habidos hasta ahora. El ideal de unidad, sentido, fin, verdad, belleza, bien, en otras palabras, el ideal de perfección, el ideal de totalidad. Pero en su libro *Más allá del bien y del mal* encontramos una nueva perspectiva para el problema de la moral. Al final del aforismo 19 señala; “entendida la moral, desde luego, como doctrina de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno vida”.<sup>118</sup> Nietzsche nos presentan de esta manera dos morales, a saber; la primera responde a los ideales en sí del “hombre bueno”, juzga desde un supuesto “más allá de la vida”, incluso condenando a ella misma. Es, para Nietzsche, la moral desde el punto de vista platónico y cristiano, es decir, desde lo “en sí” (desde la unidad, igualdad y perfección). Por el contrario, lo moral, en el sentido que presenta Nietzsche, juzga “desde” la vida misma, es su afirmación. La moral y los valores brotan desde las condiciones que hacen posible la vida, desde el eterno juego de fuerzas que se relacionan entre sí. La moral, entendida de esta forma, es un modo de la voluntad de poder, que afirma necesariamente en y desde la vida, desde y en el devenir, en el cual el hombre es sólo una parte y nunca, como lo pretende la “otra” moral, el todo. Por eso, la moral desde la perspectiva nietzscheana está “más allá del bien y del mal”. No quiere decir, que al llamarse inmoralista se “adhiera” al mal, como ha sido interpretado en algunas ocasiones, de forma vergonzosamente precipitada. Nietzsche no concibe el bien y el mal como fuerzas eternas. O más bien, aquellas valoraciones no son condiciones fundamentales de las fuerzas, como sus propiedades esenciales. No es, por ejemplo, que alguna fuerza, instinto o afecto tengan como propiedad el Bien en sí, y otras el Mal en sí. Con eso se olvida que las estimaciones de valor son humanas, como condiciones vitales para un tipo de vida inscrito en un devenir inocente. Que algo sea en este momento valorado como bueno, no quiere decir que siempre lo haya sido, o que siempre lo será. Zaratustra nos dice; “Han habido otros tiempos, y con ellos, otros males y bienes”. En nuestra propia vida cotidiana, muchas cosas que en un momento consideramos dignas de ser imitadas, como por ejemplo, la exaltación de algún ídolo que representaba todo nuestro sentido del Bien (significado total del *mundo*), hoy ya no son tales. Es más. Muchas veces nos miramos rememorando aquellas épocas, y casi no nos reconocemos. ¿Dónde está, en este ejemplo de lo mas cotidiano, aquel “yo” espejo, aquella identidad

---

<sup>117</sup> Nietzsche, “El Ocaso...”, op.cit, *La moral como contranaturaleza*, p.p 67-68.

<sup>118</sup> Nietzsche, “Más allá...”, op.cit, p. 39, aforismo 19.

que se despliega? Claro, si no hubiésemos recorrido las sendas que hemos recorrido no seríamos el que somos en este instante. Sin embargo, una reflexión tal, que se plantea nuestro modo de ser en su historicidad propia ¿No se aleja radicalmente de aquella identidad que se buscaba a sí misma resguardada en una “caja” eterna? Plantearse la moral, desde la perspectiva nietzscheana es para mí una demolición de los ídolos, de la Verdad, vale decir, el ocaso de los valores universales, esenciales y naturales, el descubrimiento de la raíz de las consideraciones morales que juzgaban “desde” una verdad “heredada” por y desde un más allá, el recobrar y reponer lo histórico en la historia; en otras palabras, *es una exigencia a pensar ya no como totalidad, si no a afirmar lo múltiple y diferente, al devenir en su inocencia, al eterno juego de fuerzas, a la historia más allá del bien y del mal.*

En resumen, en los planteamientos de Nietzsche hay un reconocimiento de la radical importancia que tiene la historicidad para nosotros, los seres humanos. Es *en* ella donde las cosas son nombradas y un mundo aparece en su sentido, experiencia y verdad. Nuestra historicidad, como nos plantea Nietzsche, no está enfrascada dentro de una estructura fija y eterna, sino que ella es constituida por un juego de relaciones múltiples entre fuerzas. Dichas relaciones, que dan lugar al horizonte desde donde y en donde una determinada forma de vida se asegura y acrecienta, no están enmarcadas dentro de un proceso lineal evolutivo, ni son, en este mismo sentido, parte constitutiva de una verdad total pronta a des-cubrirse en un estado final. La verdad, tomada en sentido nietzscheano, no tiene su morada en una estructura eterna, en un “más allá” metafísico. La verdad, en el pensamiento de Nietzsche, tiene lugar como acontecimiento finito, tiene lugar en el mismo pensamiento que la piensa, en la misma relación entre fuerzas. La verdad, que se torna verdadera en el mismo lenguaje, hace comparecer en el pensamiento tanto al “sujeto” que piensa como al “objeto” pensado. Es dentro de este *a priori*, como nos ha dicho Vattimo, *a priori* (co) determinado por su propia historicidad, donde se deciden de antemano muchas consideraciones fundamentales para la *acción*. Por ejemplo Heidegger, en relación a esto último, en uno de los textos incluidos en su *Nietzsche*, nos dice respecto de este pensador; “¿Cómo puede tener fuerza determinante un pensamiento? ¿Lo determinante para el hombre no es, por el contrario, precisamente lo que está a su alrededor, las circunstancias, su <alimentación>...? ¿Y junto a la alimentación, el lugar, según las doctrinas entonces contemporáneas de la sociología inglesa y francesa, el <milieu>, la atmósfera y la sociedad? ¡Pero en ningún caso <pensamientos>! A esto Nietzsche respondería: precisamente los >pensamientos>, porque éstos determinan al hombre en mayor medida, son los que determinan esta alimentación, este lugar, esta atmósfera y sociedad; en los pensamientos se produce la decisión de si el hombre asume estas circunstancias y las mantiene o elige otras, de si interpreta de esta u otra manera las circunstancias elegidas, si se arregla con ellas de tal o cual modo. El que estas decisiones se produzcan con frecuencia dentro de una falta total de pensamiento no habla en contra del dominio del pensamiento sino a favor”<sup>119</sup> Esto quiere decir, que no hay algo así como un lugar en sí, como una alimentación en sí, como una exigencia- base natural y universal para todo hombre y mujer proyectada desde “la” vida. Todo esto tiene lugar *en* el pensamiento, todo esto toma sentido *en* el

<sup>119</sup> Heidegger, “Eterno retorno...”, *Nietzsche II*, op.cit, p. 225

mismo lenguaje que hace presente el horizonte *donde* las cosas aparecen, *donde* el hombre *crea su* mundo y habita temporalmente en él. En este sentido, el mismo Nietzsche escribió en *Aurora*; “Sólo sabemos expresar nuestros pensamientos con las palabras que tenemos a mano. O, mejor- para decir todo lo que sospecho-, no tenemos nunca más pensamientos que los que podemos expresar aproximadamente con las palabras que tenemos en la memoria.”<sup>120</sup>

El carácter aparente de la verdad implica el reconocimiento de que esta es un *error* necesario. Nietzsche la denomina de ese modo no porque no tenga lugar algo así como una verdad, sino porque esta no es, para él, una estructura inmóvil, como pretendió la metafísica, sino, como dije un poco más arriba, como un diálogo comunicable que determina a un modo de vida, horizonte abierto como una eclosión casi azarosa, horizonte sumergido en el devenir, en el cambio de una cosa a otra. La verdad entonces para Nietzsche es un “mundo abierto” *en* el cual toman forma las relaciones múltiples entre distintas fuerzas, “mundo” en el cual el hombre se afirma y habita. Por eso nos dice que incluso el pensamiento que resalta el carácter del “yo” como agente o causa del pensar, es decir, la relación moderna sujeto-objeto, es síntoma de una interpretación, una jugada del mismo lenguaje y su estructura gramatical y no una *certeza* obtenida de la estructura sustancial de la verdad<sup>121</sup>. Por otro lado, esto podría parecer una nueva implantación imperiosa (metafísica) de “la” verdad, esta vez, como interpretación. Al respecto Jaspers señala; “No; tratase del ensayo de desprender, del modo más extremo posible, la conciencia del ser de la estrechez de todo contenido determinado, propio este último de una verdad subsistente. Es el ensayo de una ampliación de nuestro horizonte, como para que se extienda a lo ilimitado; es el ensayo por superar toda fijación definitiva del ser, por justificar el carácter aparente de la verdad y de la realidad.”<sup>122</sup> Esto lo lleva a escribir, en otro libro abocado al pensamiento nietzscheano titulado *Nietzsche y el cristianismo* que “al comprender a Nietzsche, nos atrevemos a revivir por el pensamiento las posibilidades últimas, hacemos con él las mismas experiencias. Pero no nos convertimos en sus discípulos”<sup>123</sup>

---

<sup>120</sup> Nietzsche, “Aurora”, M.E editores, España, 1994, aforismo 257, p. 191

<sup>121</sup> “Mucho me temo que no conseguiremos librarnos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática” en Nietzsche, “El ocaso...”, op.cit, p. 59

<sup>122</sup> Jaspers, “Nietzsche”, op.cit, p. 303.

<sup>123</sup> Jaspers, “Nietzsche y el cristianismo”, op.cit, p. 94

## 2da parte. Nietzsche y la Historia.

***“No en torno a los inventores de un ruido nuevo: en torno a los inventores de nuevos valores gira el mundo; de modo inaudible gira” (F. Nietzsche, Así habló Zaratustra, De los grandes acontecimientos)***

### 1. Introducción

Ahora bien, entrando ahora al terreno de la historia, este “giro” de pensamiento llevado a cabo por Nietzsche impactó de buen grado a las nociones con las cuales quizás hasta hoy día muchos intelectuales trabajen y piensen la historia. Si bien la repercusión de los escritos de Nietzsche quizás aun no alcancen su magnitud, bastantes “pensadores” (palabra a mi gusto muy pretenciosa) han recogido su herencia, ya sea aplicando sus nuevas nociones o ya sea criticándolas. Lo que no cabe duda es que la marea se expandió hacia rincones insospechados y en nuestros días ha muchos contemporáneos eso no pasa desapercibido. En la segunda parte del trabajo me centraré en cuatro puntos donde creo divisar el impacto de la crítica e interpretación histórica que lleva a cabo Nietzsche, impacto que ha sido recogido por una serie de personas que se “ocupan” de la historia. El primer capítulo hace referencia a la noción de conocimiento elaborada por Nietzsche. Cuando señala que el conocimiento no es una presunta correlación o adecuación del sujeto respecto al “objeto” o “hecho” a conocer, sino que ese impuso a la

verdad responde a ciertas condiciones vitales *necesarias* para una determinada forma de vida, los campos supuestamente objetivos hacia los cuales se dirigía una cierta disciplina mediante su(s) respectivo(s) método(s) pierde la estabilidad de sus márgenes. El segundo capítulo tiene estrecha relación con la idea misma de verdad. Si esta misma ya no es vista como inmanente ni atemporal, como un “ente u “objeto” que cruza internamente la totalidad de la experiencia humana como forma de un absoluto, sino que es (re) pensada como *acontecimiento* temporal *dentro* del devenir, la misma estructura de relato histórico (historicismo) que se construyó a partir de conceptos claves como continuidad y fin (meta) entra en crisis. En este mismo sentido, el tercer capítulo tocará el problema del sujeto y su historicidad finita como pensamiento que intenta superar el modelo metafísico de Hombre (con mayúscula), que buscaba en una estructura fija sus rasgos esenciales y determinantes, rasgos que *debían* ser asimilables a todo hombre y mujer sobre la tierra, como un lenguaje literal escondido “detrás” de *los* lenguajes metafóricos. Por último, el cuarto capítulo se inserta en la discusión acerca de la identidad y la memoria. La identidad, después de Nietzsche, ya no se nos presenta como aquel fondo prístino y fijo reunido por la palabra desinteresada del historiador, ni la memoria pareciera ser un almacén de recuerdos objetivados, por lo que la comunicación (diálogo) que se establece entre la palabra histórica y el Otro puede aparecer en todo su problematicidad.

Muchos autores contemporáneos, como dije en unas líneas más arriba, se han visto en la necesidad de plantear dichas cuestiones a la luz, siguiendo con la hipótesis del trabajo, del pensamiento de Nietzsche. Es el caso de “intelectuales” (o como se les quiera llamar) como Hayden White, Michel De Certeau, Michel Foucault o Luís Antonio Restrepo, entre otros, como también ciertas respuestas que han surgido para hacer frente a todas las oleadas llamadas friamente “post” que nos inundan a diario. A partir de estos y otros autores se intentará seguir los puntos mencionados en esta introducción que a mi parecer se han tornado cruciales para el problema de la historia, sobre todo quizás a partir de los 70 en Europa y, algunos años más tarde, en nuestra América Latina. Mi intención, si de algo vale, no es arribar a una conclusión onniabarcante e imperiosa, sino, por el contrario, tratando de seguir la experiencia de pensamiento nietzscheano, buscar y dar cuenta de algunas de las posibilidades para pensar la historia que se han abierto desde, quizás, el pensamiento de Nietzsche del valor y del poder.

## I. El problema de la delimitación de “lo” histórico.

***“El horizonte al que se dirige la arqueología no es, pues, una ciencia, una racionalidad, una mentalidad, una cultura; es un entrecruzamiento de interpositividades cuyos límites y puntos de cruce no pueden fijarse de una vez...”***  
***(Michel Foucault, La Arqueología del saber)***

## 2. Un primer paso hacia el problema. El horizonte histórico de la

---



---

## historia

---

Nietzsche, siguiendo lo analizado en la primera parte del trabajo, ha puesto en cuestión la relación sujeto-objeto, fundamental para la modernidad y la certeza de las ciencias positivas. En este sentido, al transformarse, con Nietzsche, el “mundo verdadero” en “mundo aparente” (en rigor al desaparecer el mundo verdadero desaparece también el mundo aparente) se pone en entredicho el método que garantizaba el (¿único?) acercamiento *correcto* hacia un campo determinado. O más que el método, se pone en duda el campo objetivo al cual hacía (hace) frente. Pues al no concebir Nietzsche la verdad como un objeto o un ente más entre los demás entes, el campo, en este caso el histórico, como lugar posible de ser demarcado y objetivado, pierde su legalidad. En este sentido en el método, según Jaspers, no estaría en juego “la” verdad bien delimitada de un respectivo campo, sino, la satisfacción de la búsqueda de dicha verdad <sup>124</sup>. Es decir, pensando con Nietzsche la verdad como histórica, como historicidad y no como objeto inmutable, el método se presenta como síntoma de una determinada forma de vida, como un cierto modo de enfrentar y relacionarse *en* el “mundo” que tienen cierto grupo humano en un cierto período histórico. El método sería entonces un modo de legitimar *un* tipo de vida, un tipo de *comunicación* y no, según Nietzsche, garantía de desinterés y objetividad. Un método erige una disciplina. La disciplina nos muestra el cómo comportarse y relacionarse con lo relacionado.

En el ámbito de la filosofía de las ciencias ha habido en algunos “intelectuales” acercamientos radicales a estas nociones que ven como imposible la plena objetividad en la labor del científico. Es el caso, por ejemplo, de Kuhn y, de forma más extrema, de Feyerabend. Ambos son críticos de la evidencia científica como ámbito objetivamente verídico. Ambos ven a la ciencia no como un trabajo solitario entre el investigador y la verdad verdadera. Kuhn, en este sentido, en palabras de Carlos Pérez, “es uno de los primeros filósofos en considerar la actividad científica como la actividad de una comunidad. No el científico ingenioso frente a un problema objetivo, sino una comunidad frente a una problemática, que esta misma comunidad se ha dado como problemática.” <sup>125</sup> Para Kuhn, dicho muy brevemente, la ciencia no progresa de forma lineal, como una evolución y profundización en los problemas, como un acercamiento cada vez mayor a lo verdadero que se esconde “detrás” de los fenómenos objetivos. El sostiene, como dije más arriba, que los científicos operan en comunidad, mantienen “consensos no siempre explícitos, en torno a cuáles son los problemas significativos, cuáles son las preguntas adecuadas, cuáles son las formas de responderlas e, incluso, cuáles son los elementos básicos de que está compuesta la realidad que investigan.” <sup>126</sup> Kuhn llamó a estos “grandes consensos” paradigmas. En el sentido que Kuhn da a esta palabra, paradigma es el consenso que aglutina a (¿todos?) los profesionales de una disciplina. Pero para Kuhn no tiene sentido hablar de los paradigmas. Sólo hay un paradigma en juego que

<sup>124</sup> Jaspers, “Nietzsche”, op.cit, p. 195

<sup>125</sup> Carlos Pérez, “Sobre un concepto histórico de ciencia”, Lom, Santiago, 1998, p. 160

<sup>126</sup> Ibidem, p. 161

reúne a la comunidad científica, un solo paradigma que esta aplica. Por eso, en la interpretación que hace Pérez de Kuhn, “los científicos son, básicamente, normalmente, dogmáticos. Lo que hacen es aplicar un conjunto de saberes y procedimientos de los que, en principio no dudan.”<sup>127</sup>

Nietzsche, como lo dije en la primera parte del trabajo, señaló que el trabajo científico se ha fundado en la “voluntad de creer”, en la voluntad de asimilar (asegurar) todo lo diferente a los (nuestros) patrones comunes. Sobre esta creencia se posiciona el saber y sobre él se yergue la “verdad”.<sup>128</sup> Cuando las anomalías de una *creencia* o, en palabras de Kuhn, de un paradigma lo hace trastabillar, “en un proceso general, rápido, radical, inventarán (los científicos) un nuevo paradigma, o inventarán varias teorías posibles las que, en una rápida competencia, conducirán a un nuevo consenso, un consenso radicalmente distinto del anterior. A estos procesos Kuhn los llamó revoluciones científicas.”<sup>129</sup> Para Pérez la noción de paradigma que el mismo Kuhn instauró le llevó a una conclusión indeseada. Kuhn, según la interpretación de Pérez, quería encontrar en las bases dogmáticas de la comunidad (paradigma) el fundamento del desarrollo de la ciencia, en el sentido de que estas mismas bases llevarían a los científicos a desarrollar todas las posibilidades de un paradigma, hasta agotarlo, hasta que salieran a luz sus anomalías. Sin embargo, al plantear la noción de paradigma como percepción del mundo, el cambio de uno a otro implica una transformación de la propia percepción de las cosas. De lo que se hablaría en un paradigma sería distinto en otro. Por lo tanto, la ciencia no progresaría sino que sólo cambiaría<sup>130</sup>. Feyeraben recogió este legado de Kuhn, radicalizándolo. Para Pérez, “en su teoría los paradigmas son radicalmente inconmensurables e intraducibles, lo que hace, que sean equivalentes entre si, es decir, se podría elegir por cualquiera de ellos convencionalmente. Son equivalentes porque son inconmensurables. Pero de esto se llega a la conclusión de que no hay progreso en la historia de la ciencia. Porque no habría manera de establecer cuando un paradigma es mejor que otro.”<sup>131</sup> De ahí que Feyeraben escriba en su *Tratado contra el método* lo siguiente; “la ciencia es mucho más semejante al mito de lo que cualquier filosofía científica está dispuesta a reconocer. La ciencia constituye una de las muchas formas de pensamiento desarrolladas por el hombre, pero no necesariamente la mejor. Es una forma de pensamiento conspicua, estrepitosa e insolente, pero sólo intrínsecamente superior para aquellos que ya han decidido a favor de cierta ideología, o que la han aceptado sin haber examinado sus ventajas y sus límites.”<sup>132</sup>

Tanto Kuhn como Feyeraben no ven un campo objetivo hacia donde se dirija la ciencia guiada por la rigurosidad del método. Para ambos, en el segundo más que en el

<sup>127</sup> Ibidem, p. 162

<sup>128</sup> Ver Nietzsche, “Más allá...”, op.cir, p.p 120-121, aforismos 191 y 192

<sup>129</sup> Pérez, op.cit, p 163...

<sup>130</sup> Ver Pérez, op.cit, p. 172

<sup>131</sup> Ibidem, p. 174

---

primero, la ciencia y su método no se constituyen a partir de “una” verdad asimilable, sino que es la propia disciplina o más bien, si extendemos los brazos hacia Nietzsche, una forma de vida la que se plantea sus propios objetos, sentidos, experiencias y problemas. Es decir, en estos autores ya no se podría hablar siquiera de la separación que elabora Dilthey entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza<sup>133</sup>. Para Kuhn, las llamadas “ciencias positivas tendrían lugar debido al desarrollo consensual de paradigmas siempre cambiantes. Para Feyerabem, serían manifestaciones ideológicas ninguna mejor que la otra, dejadas a la libre elección del individuo. Quizás más radical y más cercano al pensamiento de Nietzsche, es el pensamiento del “círculo hermenéutico” iniciado, según Vattimo, con Heidegger. En palabras del filósofo italiano, “el círculo hermenéutico muestra una peculiar pertenencia recíproca de < sujeto > y > objeto > de la interpretación, que precisamente por esto no pueden ya ser llamados así, puesto que los dos términos han nacido y se han desarrollado *dentro de una perspectiva* que implicaba la separación y contraposición y, con ellos, la expresaba.”<sup>134</sup> Es decir, como señalé durante la primera parte del trabajo, no está en las “manos” de individuo libre elegir tal o cual *interpretación*. Eso sería, si seguimos los planteamientos de Nietzsche, enfatizar un relativismo reforzando la noción sujeto-objeto. Por el contrario, pensar esta misma relación como constitutiva de la existencia está ella misma dentro de una interpretación, dentro de una historicidad *a priori*, dentro de un determinado horizonte, que ya ha asentado ciertas decisiones y presupuestos. Para Heidegger, en este sentido, el ser humano, “en cuanto constituido por la aperturidad, está esencialmente *en la verdad*.”<sup>135</sup> Y en este sentido, esta misma verdad presupuesta que nos lleva a comprender algo *como* algo nos lleva a presuponernos “también “nosotros”...en cuanto determinados por la aperturidad.”<sup>136</sup> Tanto para Nietzsche como para Heidegger estamos determinados por nuestra historicidad (horizonte, apertura) como modo de acontecer de la verdad. Esta no tiene una connotación objetiva sino, por el contrario, nos constituye a nosotros mismos en nuestro propio ser. Nietzsche, como lo apunté en la primera parte, señala que la verdad está al servicio de la vida, en su aseguramiento y acrecentamiento. La vida, como lo que determina lo viviente, Nietzsche la denomina voluntad de poder, “origen” de los errores necesarios relativos a un modo de vida. En un texto de juventud titulado *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida* señala que la historia no nos es perjudicial cuando favorece a la vida, cuando *crea* nuevas posibilidades para su acrecentamiento<sup>137</sup>

<sup>132</sup> Paul Feyerabem, “Tratado contra el método”, Tecnos, Madrid, 1981, p. 289, citado por Pérez, op.cit, p. 175. La cita continua “Y puesto que la aceptación y rechazo de ideologías debería dejarse en manos del individuo, resulta que la separación de iglesia y estado debe complementarse con la separación de estado y ciencia: la institución religiosa más reciente, más agresiva y más dogmática. Semejante separación quizás sea nuestra única oportunidad de conseguir una humanidad que somos capaces de realizar, pero que nunca hemos realizado plenamente.”

<sup>133</sup> Ver Vattimo, “Razón hermenéutica...”, en *Las aventuras de la diferencia*, op.cit, p.p 24.-25

<sup>134</sup> Ibidem, p. 25. El destacado es personal.

<sup>135</sup> Heidegger, “Ser y Tiempo”, op.cit, p. 249

<sup>136</sup> Ibidem, p. 248

. Si la vida se da como voluntad de poder, es decir, como la *creación* de errores necesarios, errores acontecidos en el múltiple juego de relaciones de fuerza, la historia sólo tendría como fin la recolección de objetos pretéritos dentro de un modo de vida, modo afirmado en los valores de unidad, continuidad y fin. Estos valores, para Nietzsche, han caducado, ya nadie *cree* en ellos. Por eso la necesidad de crítica, la necesidad de replantear y revisar los prepuestos a partir de los cuales cierto modo de vida ha tenido lugar históricamente.

Dentro de la perspectiva de Nietzsche, que he expuesto hasta ahora, la búsqueda rígida, desinteresada y metodológica del *lugar* donde se hallan aquellos límites precisos que separan a la disciplina Histórica de otra cualquiera responde a un modo de experimentar el “mundo”, es síntoma de cierta voluntad que a valorado *desde* determinados prejuicios o preceptos. En la noción que coloca, por un lado al historiador como individuo desinteresado, desapasionado, y por el otro, a la historia como objeto (pretérito), está en juego, en este mismo sentido, *su* propia historicidad y no una estructura de base que actuara como una exigencia metafísica de “la” vida. Es decir, las evidencias “certeras” con las cuales el historiador (“científico”) da testimonio y funda su (meta) relato no son garantes de la legitimidad universal de él. Más bien, dichas evidencias, que responden, como lo ha señalado Vattimo respecto al pensamiento de Nietzsche, a una relación individual con la verdad (sujeto-objeto), ya están predeterminadas por exigencias propias de un modo de vida <sup>138</sup>, o si se quiere, guardando las diferencias, en términos de Kuhn o Feyerabén, por un paradigma que abre un modo de percibir el mundo. Esta problemática abre una serie de preguntas que, por tema de límites y tiempo, no podrán ser abordadas con la profundidad que se requiere. ¿En que se fundamenta esta noción de domino histórico ya definido de una vez y para siempre? ¿Por qué está delimitada de esta manera la verdad histórica? ¿Qué verdad es la que ilumina el método? ¿Hay un dominio donado que englobe de forma totalizadora lo que pertenece a la *verdad* de lo histórico y con él un método que, como llave sublimada, nos abra los portones de un conocimiento perdido? Estas consideraciones, como ya he dicho, a muchos contemporáneos no les han pasado inadvertidas, y han querido, como lo ha hecho por ejemplo Restrepo, introducir en la discusión la manera de pensar la historia, considerarla no como instancia “dada”, sino como “una concepción dinámica... como aventura, como búsqueda... Atreverse a pensar la historia... hasta las últimas consecuencias... –plantearse- la historia como un problema.” <sup>139</sup>

### 3. La Obra histórica.

---

El británico Hayden White es uno de los historiadores que ha introducido en sus trabajos de reflexión el problema del pensamiento histórico. Para él el pensamiento de Nietzsche es de suma importancia, ya que, como él mismo reconoce “es significativo para mi

<sup>137</sup> Nietzsche, “Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida”, Edad, España, 2000

<sup>138</sup> Vattimo, “El ocaso del sujeto...”, en *Las aventuras de la diferencia*, op.cit, p. 45

<sup>139</sup> Restrepo, op.cit, p.p 7-8.

propósito que Nietzsche haya tomado a los historiadores modernos como la encarnación misma de ese ideal del conocedor sin voluntad.”<sup>140</sup> White establece un diálogo con Nietzsche, partiendo de la radicalización llevada por el pensador germano de la constatación de que no hay algo así como una realidad en sí. Que la realidad, y por ende, su sentido y verdad, sean una *creación* poética, lleva a White a introducirse en la imaginación histórica del siglo XIX, para pensar y descubrir los presupuestos presentes en dicho siglo, en *su* relación en especial con el pasado, como también con el presente y con el futuro. La obra histórica, entonces, no sería, para White, siguiendo en esto a Nietzsche, una correlación entre investigador y campo objetivo a presenciar. Es un acto poético, es decir, juegos de lenguaje que determinan una determinada época o un cierto modo de vida. Brevemente me referiré a su noción de obra histórica.

White señala que una *obra histórica* es “una estructura verbal en forma de discurso en prosa narrativa. *Las historias* (y también las filosofías de la historia) combinan cierta cantidad de “datos”, conceptos teóricos para explicar esos datos, y una estructura narrativa para presentarlos como la representación de un conjunto de acontecimientos que supuestamente ocurrieron en tiempos pasados.”<sup>141</sup> De este modo, White nos dice que “lo” histórico no es jamás un dominio dado, que encierra en él el secreto de la verdad histórica, sino, por el contrario, es una representación (interpretación) del pasado, *construida* sobre cimientos narrativos que configuran una totalidad a describir. El campo hacia donde se dirige el historiador no está *ya* presente como estando “ahí” (configuración esencial sujeto-objeto), sino que es este mismo previamente delimitado por el mismo ejercicio del investigador. Eso que configuraría a la vez los objetos y el campo histórico donde están insertos (y tal vez también al propio sujeto-investigador y su auto-apreciación) sería lo que él llama la “Metahistoria”, como el “contenido estructural profundo que es en general de naturaleza poética, y lingüística de manera específica.”<sup>142</sup> Como se puede ver, White no considera a la disciplina histórica como una forma de conocimiento autónomo e independiente. Esto lo lleva a elaborar dos hipótesis fundamentales para su trabajo, a saber; que no puede haber una historia sin una filosofía de la historia (y viceversa) y; que las elecciones teóricas son antes de carácter moral o estético que epistemológicas. Estos planteamientos lo llevan a no considerar un “modo” histórico más *real* que el otro. Pues la “realidad” como objeto previo al acto de conocer es lo que el mismo historiador británico, apoyado en Nietzsche, deshecha. Así, la búsqueda de la “realidad histórica”, como algo natural y dado de forma previa, es lo que pretende revisar y reformular.

En la historiografía, según nos dice White, se combinan tanto el arte como la ciencia. Por un lado, las funciones investigativas del historiador; por el otro, el entramado abierto por el ejercicio narrativo, el cual inserta los datos en un juego de relaciones entre causalidades y significaciones. Por un lado los “hechos”, por el otro el trasfondo de significado donde son entramados<sup>143</sup>. Por esta razón, para White, a diferencia de las

<sup>140</sup> Hayden White, op.cit, p. 360

<sup>141</sup> Ibidem, p. 9. El destacado es personal.

<sup>142</sup> Ibidem

ciencias naturales que progresan en virtud de los acuerdos entre la “comunidad” científica, en el caso de la historiografía, estos acuerdos no existen entre los historiadores, respecto a qué corresponden y cuales *son* los fenómenos históricos.<sup>144</sup> Lo *metahistórico* sería aquello “en” donde se tramaría y se pondría en juego la *verdad* histórica, configurando a la vez un relato o acto de escritura que involucraría modos de tramar, modos de argumentación y modos de implicación ideológica, modos que delinearían lo que *debería* ser la realidad histórica, opciones que, como dije más arriba, parecerían ser para White de carácter ético más que epistemológico. Así, el historiador británico señala que este acto de *construcción* (creación) “prefigurativo es *poético* en la medida en que es precognoscitivo y precrítico en la economía de la propia conciencia del historiador... -De esta manera, en el acto poético- el historiador a la vez crea el objeto de su análisis y predetermina la modalidad de las estrategias conceptuales que usará para explicarlo.”<sup>145</sup> Sin embargo, ¿dónde se encuentran estas categorías con las cuales y a través de las cuales el historiador configuraría su relato? White no piensa más allá de la conciencia. El sujeto de conocimiento trabajaría, de esta manera, con un lenguaje “literal” detrás del lenguaje “metafórico”. Este lenguaje literal, que podríamos *identificar* a través de ciertas categorías y modos conceptuales se encuentra afinado en *nuestra* conciencia<sup>146</sup> Es por eso que White lleva a afirmar que Nietzsche “habló de una historiografía que es *conscientemente* metahistórica en su teoría y suprahistórica en su objetivo”<sup>147</sup> . Metahistórico en el sentido en que Nietzsche utiliza, “sin verlo plenamente”, una teoría tropológica<sup>148</sup> del lenguaje, enfatizando, por sobre la metonimia, sinécdoque e ironía, “la conciencia metafórica -en su- función puramente creadora”<sup>149</sup> y suprahistórico, en el

<sup>143</sup> Pensado desde Nietzsche habría que reflexionar si es que se da esta diferencia entre, “hechos” por un lado, y entramado narrativo, por el otro. Esto quizás nos coloca aún en un horizonte interpretativo que se funda en la noción sujeto-objeto. Para Nietzsche, según analicé en la primera parte del trabajo, no existen “hechos”, sino interpretaciones. Es decir, es *dentro* de la misma interpretación donde aparecen los objetos, y, como también lo señaló Restrepo, no un sin número de interpretaciones sobre *un* “hecho” natural.

<sup>144</sup> Con respecto a esta “seguridad” y progreso de las ciencias naturales, y reafirmación de su carácter científico, sería oportuno recordar lo analizado en el capítulo anterior respecto a la teoría de los paradigmas de Kuhn y su radicalización llevada a cabo por Feyerabend. Este, como se dijo en aquel capítulo, desarrolla el concepto de ciencia como un modo de conocimiento impregnado de ideología, nunca como una acción objetiva y progresiva. En este sentido avala, en palabras de Carlos Pérez, un anarquismo metodológico, al no encontrar entre la ciencia y el mito (como ejemplo) una diferencia mensurable. Llega a afirmar que la ciencia es la nueva religión moderna, tan sólo una nueva forma de ver el mundo. Para una mayor desarrollo ver el libro de Carlos Pérez citado más arriba, “Sobre un concepto histórico de ciencia”, LOM, Chile, 1998.

<sup>145</sup> White, op.cit, p. 41

<sup>146</sup> Creo que esta noción también aparece, guardando las diferencias, en el hermoso libro de Agnes Heller *Una filosofía de la historia en fragmentos*. En él ella escribe que “el núcleo de nuestra conciencia histórica consiste en ser *qua* la conciencia histórica de la conciencia histórica o, en lenguaje de Hegel, la idea (el concepto) de la conciencia histórica. Nuestra conciencia histórica interpreta la conciencia histórica. La conciencia de la conciencia histórica misma no es histórica. Todo es presenciado a través de ella por el hecho de ser pensado.” Agnes Heller, “Una filosofía de la historia en fragmentos”, Gesida, España, 1999, p. 257.

<sup>147</sup> Ibidem, p. 50

sentido de que la historia, para Nietzsche, es trabajo de destrucción y construcción, un arte suprahistórico.<sup>150</sup>

En este punto creo que vale la pena detenerse un momento. El fundamento “metahistórico” que haya White en la trama significativa de diversos historiadores y filósofos de la historia del siglo XIX puede quizás verse a la luz del descubrimiento (o aparición en escena) de *la* conciencia de la conciencia histórica, tal como lo ha indicado Agnes Heller, cuando caracteriza hegelianamente nuestra época moderna<sup>151</sup>. Por eso White habla de Nietzsche como si en su *interpretación* de la historia actuase una suerte de conciencia transparente y un (re) encuentro del ser humano con su esencia. Por el contrario Vattimo, y en eso sigo *su* interpretación, señala que es insostenible seguir pensando que Nietzsche, al proponer el superhombre, apuntaba hacia un hombre liberado *por* la diferencia y la multiplicidad, y al mismo tiempo imaginar a este hombre liberado “según el modelo del sujeto que ha <vuelto a sí mismo> a través de los recorridos siempre ocultamente regulados del itinerario dialéctico.”<sup>152</sup> Si seguimos este recorrido, podemos pensar que la noción de Nietzsche es más radical que la de White, pues lleva a cabo la disolución del sujeto, junto a la disolución de la forma, de las jerarquías y de la realidad. La “conciencia” del carácter constitutivo de la historicidad no nos llevaría a una “transparencia” definitiva, a una “conciencia” de la conciencia, sino, al reconocimiento paradójico de que nuestra constitución es la disgregación de toda unidad, disolviendo todo sueño de conciliación y totalidad universal.

#### 4. El campo de lo histórico; la respuesta previa.

---

Michel Foucault es quizás uno de los “intelectuales” (palabra tal vez muy pretenciosa) que ha trabajado en forma más explícita la relación entre el pensamiento de Nietzsche y el desarrollo del trabajo y pensamiento histórico. Esto lo llevó a reconocer en una entrevista que su noción de la historia está determinada por su lectura del filósofo alemán. En ella señaló que “he sido historicista y hegeliano hasta que leí a Nietzsche”.<sup>153</sup> Es decir, para

<sup>148</sup> Explicadas de forma general, la metáfora es transferencia, la metonimia es un uso lingüístico reduccionista (por ejemplo decir, en vez de 50 barcos, 50 velas, sustituyendo el término barco por el de vela, reduciendo el todo a una de sus partes, un término como manifestación del otro - relación agente/acto o causa/efecto), la sinécdoque es integrativa (por ejemplo decir “él es todo corazón”, integrando la totalidad en un símbolo cualitativo – relación microcosmos-macrocosmos) y la ironía es afirmar de forma tácita la negativa de lo afirmado en el nivel literal. Para una mayor profundización ver White, op.cit, *Introducción; La poética de la historia*”.

<sup>149</sup> White, op.cit, p. 350

<sup>150</sup> Ver Ibidem, p. 360

<sup>151</sup> Heller, op.cit

<sup>152</sup> Vattimo, op.cit, p. 7

<sup>153</sup> Citado por Restrepo, op.cit, p. 185.

Foucault más que para White, es en Nietzsche donde podemos encontrar el giro radical que tiene lugar en la historia del pensamiento occidental. Es por eso que, colocándose dentro la perspectiva nietzscheana, trata de dirigirse *más allá* de los márgenes de una disciplina, para considerar luego todo el entramado discursivo que excede en gran medida a la ejecución de un determinado conocimiento. Es decir, busca las instancias de formación de un *saber, trasfondo- historicidad* desde donde se despliegan diferentes decisiones, posiciones, juegos enunciativos y no-enunciativos. En un sentido White busca algo similar. Ambos niegan la *realidad* como algo externo que estuviese ahí delante, como un “objeto” previo al conocimiento; ambos niegan la pretensión de la historia de considerarse como un campo de estudio autónomo con método, objetivos, grados de verdad, etc... propios y de ninguna disciplina más, como lo pretendió por ejemplo el historicismo de Ranke. Por eso, aclara White, la investigación que lleva a cabo en su obra “Metahistoria”, es instalarse dentro del conocimiento histórico del siglo XIX para “penetrar detrás de esos prejuicios y buscar otro modo más de caracterización que identifique los prejuicios que *comparten* (los diferentes autores analizados), para mostrar que son miembros de una sola familia de valores y actitudes ante la historia, y al mismo tiempo iluminar las diferencias de acento y de subordinación entre ellos que los hacen ser diferentes fases de la tradición de pensamiento única que representan o variaciones sobre la misma.”<sup>154</sup> Es decir, tratar de focalizar el campo histórico *ya creado* sobre el cual los diferentes historiadores y filósofos de la historia enfatizan y agrupan diferentes objetos, explican las transformaciones de distinta forma, fundando todo aquello en el sentido que cada uno otorga al presente y porvenir de su época. De ahí el carácter ético e ideológico.<sup>155</sup> Sin embargo Foucault va más allá, abriendo de forma vertical y horizontal los límites de una disciplina cualquiera. Las disciplinas aisladas no responden a una estructura heredada, como señala Nietzsche, sino a meros prejuicios (errores) que las fundan en su peculiaridad. Es decir, “lo” histórico, como pretensión autónoma de conocimiento, emerge, no de una donación en la cual el sujeto de conocimiento se hallara antes de iniciada la investigación, sino de preceptos más silenciosos, pero a la vez más externos y evidentes, formados por pliegues y mixturas entre diferentes disciplinas, estados de conocimiento, saberes y juegos de poder.

El campo de lo histórico no estaría así caracterizado por una continuidad de objetos de estudio. Por eso Foucault, siguiendo a Nietzsche, señala que “se había buscado la unidad del discurso del lado de los objetos mismos, de su distribución, del juego de sus diferencias, de su proximidad o de su alejamiento, en una palabra, de lo que se *da* al sujeto parlante.”<sup>156</sup> Que se hable de “lo” histórico no quiere decir que esté ahí, previo a todo decir, inmanente en la conciencia del sujeto, constante en el dominio en el cual aparece. Hay que, nos dice Foucault, “sustituir el tesoro enigmático “de las cosas” previas al discurso, por la formación regular de los objetos que sólo en él se dibujan. Definir esos

<sup>154</sup> Ibidem, p. 269

<sup>155</sup> White lleva a cabo su trabajo con la intención de abrir el problema sobre *nuestra* propia imaginación histórica, sobre qué esta fundada

<sup>156</sup> Michel Foucault, “La arqueología del saber”, FCE, México, 1988, p. 76. El destacado es personal.



objetos sin referencia al fondo de las cosas, sino refiriéndolos al conjunto de las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica. Hacer una historia de los objetos discursivos que no los hundiera en la profundidad común de un suelo originario, sino que desplegara el nexo de las regularidades que riegan su dispersión.”<sup>157</sup> Esto quiere decir que ya no se puede remitir “lo” histórico a un impersonal originario y continuo, en el cual y desde el cual el historiador obtendría sus objetos de estudio. Los objetos son formados dentro de un conjunto de reglas que regulan su emergencia histórica y su posterior desaparición, reglas que atravesarían múltiples dominios del saber, reglas formadas por los entrecruzamientos, nexos, exclusiones, inclusiones, es decir, juegos discursivos y no discursivos (e.j juegos de dominio, de poder) que, lejos de ser tan sólo instrumentos de “expresión” individual, abarcarían todo el plexo de prácticas sociales. En este sentido, tal como lo advirtió Nietzsche, no se pueden buscar los objetos sobre los cuales diversos enunciados se han referido a lo largo de una historia continua. Estos objetos sólo tienen lugar *dentro* de una perspectiva que responde una determinada forma de vida.

Si tenemos en cuenta todo lo analizado hasta ahora, si nos ubicamos dentro de esta perspectiva abierta por Nietzsche, ya no tendría sentido buscar algún ámbito esencial y fijo que se *identificara* con “lo” histórico. Más que preguntar por el qué es lo histórico, se podría preguntar por **quién** es lo histórico<sup>158</sup>. Los límites de la disciplina, garantizados por un dominio “dado”, podrían no ser tales<sup>159</sup>. Un problema nos salta rápidamente a la vista. Si el campo de la historia nunca es un continuo despliegue de una inmanencia siempre delimitada, inmanencia siempre fiel a sí misma, en cuyo seno se resguardaría la verdad histórica ¿Qué ocurre con las nociones de continuidad y discontinuidad?

## II. La continuidad y la discontinuidad.

**“El conocimiento histórico pone en evidencia no un sentido, sino las**

<sup>157</sup> Ibidem, p.p 78-79

<sup>158</sup> Este “quién” no responde a un individuo. A diferencia de la búsqueda por el “qué”, que apela a un descubrimiento del centro inmanente, el “quién”, utilizado en este contexto, apelaría más bien a una voluntad o un estado de fuerzas, es decir, no a un origen milagroso, sino a una emergencia o aparición determinada.

<sup>159</sup> Y en este sentido sería de suma importancia replantearse los límites que la disciplina histórica tendría con otras disciplinas. Es decir, si “lo” histórico es visto como problema, su autonomía tanto metódica como de objetos a estudiar queda en suspenso. Sin embargo, sería contradictorio hablar de una multidisciplinariedad como modo o método para acercarse más fielmente a un “hecho”, para desentrañar de mejor forma una “realidad” primero reticente a ser alumbrada. Si la división arbitraria y unilateral de las disciplinas es lo que se pone, al menos en una primera instancia, en duda, también sus objetos “dentro” de sus campos particulares caen en cuestión. Lo real y sólo pertinente a una disciplina en particular, avalado por un método diseñado para ir en búsqueda de tales objetos o fenómenos, es lo que busca ser (re)pensado por muchos intelectuales contemporáneos, que buscan situarse desde una “otra perspectiva” o pensamiento. Tal es el caso, por ejemplo, de Foucault, Derrida, Deleuze, el mismo Heidegger, y por supuesto Nietzsche.

excepciones.” (Michel De Certeau, *La escritura de la historia*)

## 5. Nietzsche y las tres concepciones de la historia.

---

En 1874 un joven Nietzsche publicaba su “Segunda Consideración Intempestiva” titulada *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*. En ella hizo hincapié en tres tipos de historia que veía presentes en el ámbito cultural de su época. Las tres tenían características beneficiosas para la vida, pero un abuso de ellas (de cada una en particular) podía traer (y había traído según Nietzsche) catastróficas consecuencias para la vitalidad del presente, para el desarrollo de la *vida*. A estas tres las llamó; *Historia monumental*, una noción de la historia que se caracteriza por la *continuidad* y perduración de los “grandes” hombres, de los “grandes” hechos, igualando y generalizando motivos y ocasiones; *Historia anticuaria*, regida por el minucioso resguardo y veneración de la tradición, como un baúl donde se colecciona la *totalidad* de los hechos y nombres pasados; e *historia crítica*, historia relacionada con el rompimiento y disolución de cierto pasado, de cierta naturaleza, no en nombre de la justicia ni de “la” verdad, sino de cierto modo de *vida*. Mientras las dos primeras historias, la *monumental* y la *anticuaria*, están abocadas más que nada hacia la preservación del pasado, a su admiración y culto, rechazando lo nuevo, dejando que “los muertos entierren a los vivos”<sup>160</sup>, la *historia crítica*, nos hace *creer* libres respecto de un pasado que despreciamos, pero que en realidad *somos*, como su resultado, con sus aberraciones, pasiones y errores. Para el joven Nietzsche, cada una de estas concepciones de la historia es válida tan sólo en un suelo y en un clima particulares, y su generalización trae graves prejuicios para el *desarrollo* fecundo de la vida. Pues en este texto de juventud Nietzsche lleva a cabo una de sus primeros ataques contra el cientificismo histórico, que él veía bajo el nombre historicismo, cuyo protagonismo principal en la época (fines del siglo XIX en Alemania) veía como una grave enfermedad. Esto debido a que el conocimiento supuestamente objetivo que pretendía el historiador no reconocía el carácter fundamental de la *creación* para el desarrollo de la vida, homogeneizando y naturalizando un horizonte pretendidamente fijo. Para Nietzsche, la historiografía de su tiempo se presentaba como una colección de “hechos” en sí, un conocimiento que buscaba una totalidad de datos ubicados luego en un almacén lineal y continuo. El conocimiento histórico “científico”, pensaba Nietzsche, creía tener un fin en sí mismo, olvidando la vida, decayendo, en consecuencia, la vitalidad, la productibilidad y la acción históricas. La historia, como pura posesión de contenidos, buscaba afanosamente la verdad objetiva, el conocimiento desinteresado que enfrentaba a un sujeto y a un objeto, trazando de esta manera un esquema general de *toda* historia. Nietzsche, como ya lo analicé en la primera parte del trabajo, parte de una crítica hacia cualquier pretensión de estructura estable que una determinada perspectiva pretenda imponer<sup>161</sup>. Es por eso que enfatiza el *horizonte* que

<sup>160</sup> F. Nietzsche, “Sobre la utilidad...”, op.cit, p. 55

<sup>161</sup> En esto hay algo interesante en la reflexión de Nietzsche. Para él es la propia exigencia cristiana-metafísica de la Verdad a toda costa la que lleva a ésta misma a su muerte, debido al descubrimiento del *error*, necesario, como he dicho hasta ahora, para un cierto tipo de vida, finito, sobre todo histórico.

abre un cierto tipo de vida, necesario para su conservación y acrecentamiento. El Horizonte, la perspectiva o la interpretación no apelan a una exigencia universal de “la” vida. No existe algo así como un esquema universal, sino que, ya en esta misma concepción de la historia hay una perspectiva que prevalece y *quiere* tornarse absoluta. A partir de esto podemos abordar la crítica al historicismo que presenta Nietzsche en este temprano ensayo <sup>162</sup>, el cual ha sido recogido por muchos autores, entre ellos Foucault, Vattimo, Heidegger o Gadamer. <sup>163</sup> En este capítulo le prestaré atención sólo a la primera, es decir, a la *historia monumental*.

## 6. Nietzsche y la historia monumental

Nietzsche pensaba que esta concepción de la historia responde a la *necesidad* del hombre de acción, en el sentido de que le presta modelos a seguir, de que le hace ver que “lo que una vez fue capaz de agrandar *el concepto de hombre* y llenarlo de un contenido más bello tiene que existir siempre para ser capaz de realizar eso eternamente...(Es)... la creencia en la solidaridad y la continuidad de lo grande de todos los tiempos y una protesta contra el cambio de las generaciones y la transitoriedad de las cosas”. <sup>164</sup> Esto quiere decir que la exaltación de los “*monumentos*” del pasado, los “grandes” acontecimientos y/o los “grandes” hombres, son un incentivo para los individuos que no se contentan con la mediocridad de *su* presente, que quieren volver a *imponer* la grandeza de los tiempos pasados, como una *continuidad* en la realización del “concepto” de Hombre. Pues un monumento no es un hecho desahuciado, fútil, adormecido, exangüe, que se amontona en los perdidos momentos del pasado, sino por el contrario, es algo cargado de significación. Sin embargo, para el pensador germano, la deducción de que si una grandeza algún día existió podría existir de nuevo, puede traer funestas conclusiones; “¡Qué arbitraria e imprecisa, qué inexacta sería tal comparación! ¡Cuántas *diferencias* habría que dejar de lado para resaltar ese efecto vigoroso! ¡De qué manera forzada habría que hacer entrar la *individualidad* del pasado en un *molde general*, recortando ángulos y líneas relevantes, en beneficio de la homología!” <sup>165</sup>. Esta

<sup>162</sup> La noción que tiene Nietzsche de la historia y el trabajo, y la reflexión que lleva a cabo a partir de ella, va cambiando a lo largo de sus libros. Por eso es tan difícil hablar de “obra” cuando nos referimos a los trabajos de Nietzsche. Por ejemplo, en el texto de juventud que aquí brevemente presenté como introducción, una de las graves consecuencias de la enfermedad histórica es la separación entre teoría y praxis, entre acontecimiento y significado, es decir, una separación entre interior y exterior, lo cual nos podría llevar a pensar que se apela a un desarrollo dialéctico y se busca la transparencia total del sujeto. Esta noción, como ya he visto, se va disolviendo a medida que se desarrollan sus escritos de madurez. Sin embargo, pienso que esta reflexión de juventud es fundamental para el desarrollo de su trabajo posterior y, por ende, para el problema que aquí me aqueja.

<sup>163</sup> Por ejemplo Foucault en “Nietzsche, la historia, la genealogía”, en “Microfísica del poder”, La Piqueta, España, 1992, Heidegger, en “Ser y Tiempo”, op.cit, sobre todo a partir del párrafo 72, Vattimo, en “Razón hermenéutica y razón dialéctica”, op, cit y Gadamer en “Verdad y método”, Sígueme, España 2002.

<sup>164</sup> F. Nietzsche, “Sobre la utilidad...”, op.cit, p. 51. El destacado es personal.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 53. El destacado es personal.

historia traza un plano homogéneo, continuo y general frente a todos los avatares de la historia, *traduce* todos los fenómenos a una “causa única”, a un centro en sí desde donde se desplegaría la “grandeza” “del Hombre (con mayúscula), de “la” Humanidad. Y esto actúa en detrimento de las singularidades, de las diferencias, de las causas y de los efectos más silenciosos y “externos” (pues la causa en sí se despliega de forma interior a todo acontecer). Por eso Nietzsche señala; “No la verdadera conexión histórica de causas y efectos que, correctamente entendida, tan sólo probaría que, del juego de dados del azar y del futuro, nunca podría resultar algo del todo idéntico a lo anterior”.<sup>166</sup> Pero, por el contrario, para Nietzsche, nuestras reflexiones (aún de forma inconsciente) se han basado en una estructura eterna y fija (en “un” fundamento), por lo que hemos estado habituados a pensar lo igual, lo compatible, buscando en la historia los acontecimientos universales que trazan de forma natural *todo* despliegue de la humanidad. Esto nos ha llevado a reducir lo diferente en favor de la búsqueda de ese “algo” silencioso que se sobreponga a toda relación múltiple, obviando el juego de relaciones, *valorando* el impulso hacia ese “algo” (objeto), hacia “la” verdad unívoca y natural.

Por su parte, Foucault en su ensayo *Nietzsche, la genealogía, la historia* ha interpretado a esta “historia monumental” en los siguientes términos; al “que no sabe quién es, ni que nombre debe llevar- el historiador le ofrece identidades de recambio, aparentemente mejor individualizadas y más reales que la suya... (Así, por ejemplo, se ha ofrecido)... a la revolución el modelo romano, al romanticismo la armadura del caballero, a la época wagneriana la espada del héroe germánico”<sup>167</sup>. Esto quiere decir que la historia monumental, al enfatizar las grandes *continuidades*, los grandes “hitos” de la historia, ofrece a un presente la dimensión de su esencia arraigada en un pasado memorable. De esta forma borra la diferencia y peculiaridad de un presente, a favor de la identificación con un pasado milenario. Ofrece un sin número de máscaras –de prejuicios, de preceptos- bajo los cuales una “época” se representa a ella misma. Por eso dice Foucault, esta historia “tenía como tarea restituir las grandes cumbres del devenir, mantenerlas en una presencia perpetua, reconstruir las obras, las acciones, las creaciones según el monograma de su esencia íntima... Nietzsche acusaba a esta historia, dedicada por entero a la veneración, de borrar el camino de las intensidades actuales de la vida, y a sus creaciones.”<sup>168</sup> Remitido un presente a la total búsqueda de su origen, asimilando aquella identidad perdida como la esencia de *su* presente, de su actualidad, pierde en vigorosidad, en creatividad viéndose afectada toda búsqueda y reflexión de las nuevas vicisitudes. Y es por esto que Nietzsche, nunca negando su utilidad, ve como un peligro su uso abusivo. Pues traza entre las “grandes cimas” de la humanidad, una *continuidad* general, que da la idea de un progreso y evolución, asienta las bases fijas (¿violentas?) en donde las exigencias universales de “la” vida se despliegan conformes a un fin o meta en común, reduciendo la vitalidad de los horizontes

<sup>166</sup> Ibidem

<sup>167</sup> Michel Foucault, *Nietzsche, la Genealogía, la historia*, en “Microfísica del poder”, La Piqueta, España, 1992, p. 27.

<sup>168</sup> Ibidem

para crear y producir *su* historia. El abuso de esta concepción de la historia corta toda innovación, vuelve a la vida en contra de la propia vida.

## 7. La continuidad; Verdad y reconciliación en la trama historiográfica del proceso común.

Ahora bien, ¿en que sentido busca este tipo de historia, la aquí caracterizada bajo el nombre “monumental”, el silencioso despliegue de la unidad y continuidad? Un ejemplo podrían ser las filosofías de la historia, que han buscado, en un fin común a todos los hombres y mujeres, dado en un comienzo, el motor de la acción de los hombres sobre la tierra. Este punto neutro constituiría el destino último de “la” Humanidad, el porvenir prometido en los comienzos, olvidado *dentro* del mismo devenir corrompido por los afectos y sentidos, recuperado hacia el final del “proceso del mundo”.<sup>169</sup> Ya puse el ejemplo de San Agustín, con su comprensión redentora de la historia universal de la humanidad.<sup>170</sup> También podríamos ver algo de ello en las siguientes palabras de Kant; “La historia, que se ocupa de la narración de estos fenómenos (las acciones humanas), nos hace concebir la *esperanza*, a pesar de que las causas de los mismos pueden yacer profundamente ocultas, de que, si ella contempla el juego de la libertad humana en *grande*, podrá descubrir en él un curso regular, a la manera como eso que, en los sujetos singulares, se presenta confuso e irregular a nuestra mirada, considerado en el conjunto de la especie puede ser conocido como un desarrollo continuo, aunque lento, de sus disposiciones originales.”<sup>171</sup> ¿Encontramos disposiciones similares en obras netamente historiográficas? Por lo que hemos visto, ya hablar de obras historiográficas autónomas parece más que dudoso. Porque, ¿qué es lo que buscan recopilar aquellas obras enormes que posan en las vitrinas o estantes de las bibliotecas bajo el título “Historia General de...” o “Historia Universal”. En un afán casi enciclopedista, ¿no buscan dichas historias totalizantes unir hechos dispersos, fenómenos a veces contrarios, discursos dispares, en “una única y gran obra” que sea la morada de una identidad desplegada hacia un porvenir prometido, hacia un fin esperado? La esperanza en un fin, como lo señala Agnes Heller, es el propósito frente al cual se encuadra el relato universal de la

<sup>169</sup> “Proceso del mundo” es como llama Nietzsche la historia entendida de forma hegeliana, es decir, a (muy) grueso modo, el proceso dialéctico hacia la auto transparencia del espíritu universal. Al respecto Nietzsche señala que esta ansia de fin, característica fundamental de la cultura histórica de su tiempo, responde a un mal entendido teológico. “¿No se oculta más bien, en esta paralizante creencia en una humanidad ya hacia su ocaso, el malentendido de una concepción cristiano-teológica heredada del medioevo, el pensamiento en un fin próximo del mundo, en el cercano juicio final, esperado con angustia? ¿No es esta concepción, con maquillaje diferente, la exacerbada necesidad histórica de juzgar como si nuestra época, la última de las posibles, estuviera autorizada a convocar un juicio de todo el pasado que la creencia cristiana, no esperaba en modo alguno del hombre, sino del <hijo del hombre>” en “Sobre la utilidad y perjuicios...”, op.cit, p.p 116-117

<sup>170</sup> Pablo Orocio, discípulo de San Agustín, hace una reinterpretación de todas las obras históricas llamadas paganas, es decir, no afectadas por el pensamiento cristiano. Pablo Orocio, “Historias”, Gredos, España, 1982, II volúmenes.

<sup>171</sup> Immanuel Kant, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita (1784)* en “Filosofía de la historia”, FCE, México, 1999, p. 39

Historia, para la autora, “la versión teleológica totalizadora del relato de la especie humana”<sup>172</sup>. Las narrativas tradicionales, nos dice, cuentan el relato del mundo desde la perspectiva del fin<sup>173</sup>. Desde él se otorga significado a todo lo precedente. En este mismo sentido, Nietzsche señala que, llegado al estado final del proceso, en un ánimo de epigono, “tal creencia deífica a este fruto tardío como el verdadero sentido y propósito de todo lo que anteriormente ha acontecido; cuando su sapiente miseria se identifica con la culminación de la historia universal.”<sup>174</sup>

Para llevar a cabo tamaña obra, para alojar permanentemente el juego del tiempo en una palabra que reúne, se necesitan, por lo menos, dos, si no más, instancias fundamentales, a saber; *un* concepto singular de Hombre, en el que todos y todas se puedan reconocer, en todo tiempo, en toda época y; la idea de un *proyecto común*, universal y natural, que sobrevolara todas las diferencias dispersadas en la Historia, fuente del despliegue de “la Humanidad”. De esta manera, instalados ya en una perspectiva omniabarcante de fin del proceso del mundo, nos podríamos identificar con toda *acción* efectuada por un hombre en tiempos remotos, pues respondería a un mismo desarrollo natural, del cual nosotros sólo seríamos la última parte de la cadena. Los motivos, los afectos, la “realidad”, el “mundo”, siempre serían los Mismos, tendrían lugar sobre el mismo trasfondo. Estaríamos inmersos en lo que Nietzsche llamó irónicamente el “proceso del mundo”.<sup>175</sup>

Por su parte Foucault, continuando en gran medida el pensamiento de Nietzsche al respecto, caracterizó a este modo de pensar la historia, llamada por él “tradicional”, de la cual siempre buscó desligarse, con estas palabras; “La historia tradicional se proponía como tarea definir unas relaciones... entre hechos o acontecimientos fechados; dada la serie, se trataba de precisar la vecindad de cada elemento”<sup>176</sup>. Así, lo discontinuo, los acontecimientos dispersos, *debían* ser, por el análisis, reducidos a una continuidad de acontecimientos. “El historiador tenía por misión suprimir el desgarramiento temporal.”<sup>177</sup> En este sentido, lo que busca, es el proyecto de una historia “global” “en el que trata de restituir la forma de conjunto de una civilización, el principio- material o espiritual- de una sociedad. La significación común a todos los fenómenos de un período, la ley que da

<sup>172</sup> Agnes Heller, “Filosofía de la historia en fragmentos”, Gesida, España, 1999, p. 52

<sup>173</sup> Ver *ibidem*, p. 96

<sup>174</sup> Nietzsche, “Sobre la utilidad y perjuicios...”, *op.cit.*, p. 123

<sup>175</sup> Un ejemplo de ello nos lo señala Heller. En este estado final, donde se hace transparente el “proceso del mundo” y la irrupción, cada vez necesaria, de la verdad no absolutamente desvelada, la Verdad toma forma como reconciliación, como la cancelación de la escisión del espíritu por el espíritu mismo. Para el hombre moderno, la Historia escrita con mayúscula, representa la necesidad de reunir lo fragmentado. Es la esperanza moderna en la salvación. Ver Heller, *op.cit.*, p. 88-90. Más adelante se profundizará en ello. (Capítulo 4 Memoria e identidad)

<sup>176</sup> Foucault, “La Arqueología...”, *op. cit.*, p. 11

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 13

cuenta de su cohesión, lo que se llama metafóricamente el “rostro” de una época”<sup>178</sup>. No obstante, Foucault también utiliza la palabra época para caracterizar un determinado tiempo histórico. Pero no en el sentido de lo que él ha llamado “rostro”. Pues tomada de esta manera, una época sería el despliegue de una fase de “la” Humanidad, una mera etapa cruzada por el despliegue total de la Verdad final (propósito o meta), siendo en este sentido un encuentro entre “rostro” y *conciencia*, un lugar seguro en el cual el sujeto se hallaría resguardado de la posible dispersión de su identidad. Por eso, esta historia tradicional sería “una historia que tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo; una historia que nos permitirá reconocernos en todas partes y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la *reconciliación*; una historia que lanzara sobre todo lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo.”<sup>179</sup> Es por esto que Nietzsche, como ya lo señalé un poco más arriba, identificó el historicismo con una época cansada bajo un temple apocalíptico. Pues, al dar cuenta del sentido de todo el devenir humano, se colocaba al mismo hombre en una perspectiva de “fin de la historia”, en un punto donde la fuerza plástica de la vida estaba agotada, donde la creación y lo novedoso era mirado con sospecha y con incómodo recelo.

El dar a toda forma pasada el carácter de reconciliación no es una afirmación más, sin mayor importancia. Nuestra identificación con la “totalidad” de “la” Humanidad nos hace reencontrarnos con “lo” humano, con el fulgor de lo idéntico. La historia no sería más (¡qué tamaño más!) que el despliegue de la Humanidad, es decir, el desarrollo de la conciencia, o del espíritu, o del alma, o de la razón. Bajo la mirada de la continuidad y, si se quiere, del “progreso”, podemos identificar, por ejemplo, nuestra ciencia con la episteme griega, y ver en la nuestra un considerable avance, un mejoramiento de lo anterior<sup>180</sup>. Nos agrupamos en *un* mismo tiempo, en *un* mismo movimiento continuo; nos encontramos en cada época, en cada hombre, en cada palabra. *Somos* el resultado total de lo que *todos* han sido, lo que involucra un acercamiento a la idea total de Hombre, lo que nos pone un pie más cerca de la (nuestra) humanidad natural<sup>181</sup>.

Dentro de este sentido podríamos considerar una frase ya clásica dicha por Marc

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 15. Podríamos decir en este sentido, que se ha buscado y creído hallar el fundamento común, la estructura fija que conviene de forma destinal a toda forma de vida.

<sup>179</sup> Foucault, “Nietzsche, la Genealogía...”, *op.cit.*, p. 19. El destacado es personal.

<sup>180</sup> Un ejemplo de ello se puede encontrar en Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, en *Caminos de Bosque*, *op.cit.*, p. 64. “En la actualidad, cuando empleamos la palabra “ciencia” esta significa algo tan esencialmente diferente de la doctrina y scientia de la Edad Media como de la episteme griega. La ciencia griega nunca fue exacta, porque según su esencia era imposible que lo fuera y tampoco necesitaba serlo. Por eso carece completamente de sentido decir que la ciencia moderna es mas exacta que la de la antigüedad”.

<sup>181</sup> Nietzsche escribe a Burckhardt en una de las *tarjetas de la locura* en 1889, “Yo soy, en el fondo, todos los nombres de la historia”. Para Vattimo esto no conlleva un acercamiento literal a la Idea de Hombre, ni un presupuesto metafísico de estar observando el pasado desde la última cima de la Historia, sino un vínculo libre, rememorativo-monumental con el pasado. En Vattimo, “Posmodernidad y fin de la historia”, en *Ética de la interpretación*, Paidós, España, 1991, p. 27

Bloch; *“El cristianismo es una religión de historiadores.”*<sup>182</sup> Pues, en “la Historia” se revela la pertenencia conjunta de la humanidad a “un” destino, hacia “un” sentido. Es en la palabra de la historia donde la humanidad se reencuentra. Todos, muertos, vivos y aun no nacidos. De forma horizontal se abre un espacio común donde está en juego el destino íntegro y universal de la humanidad, el sentido desvelado de ser hombre aquí en la tierra. “Todos somos iguales ante la mirada de Dios padre”. La palabra histórica nos reconcilia con todo un pasado, al cual, en este sentido, también pertenecemos. Es el despliegue, como humanos, de *nuestra* redención, de nuestra salvación, finalidad última de la (nuestra) Historia. Miguel Valderrama, historiador chileno, ha enfatizado esto mismo de una manera secular; “Representar infinitamente un ser en común, servir al imperativo ético de una comunión fraternal, es la finalidad última que persigue todo discurso y escritura de la historia.”<sup>183</sup> En su palabra, como lo señala el historiador chileno, se desarrolla el proyecto moderno de la comunidad universal. Una comunidad de sentido y objetivo, una humanidad ligada en la escritura histórica a un destino común, a una red horizontal de comunicabilidad íntegra y esencial. En su decir se desarrolla el despliegue totalizador del proyecto de una “voluntad colectiva”, el sonido siempre igual del “sujeto universal”, llevado a cabo en cada punto singular de la historia. Sería la *esperanza* en “el” propósito, en la intensión última de la humanidad, como lo señala Heller, el principio “secularizado” de la historia.<sup>184</sup> Sin embargo, ¿es esta continuidad el proyecto natural de *un* destino común? ¿O más bien la búsqueda infructuosa de un suelo que dé estabilidad al hombre dentro de la dispersión del tiempo? Dentro de este proyecto ¿no se apela a una concepción abstracta de lo que es ser Hombre? ¿Y no es precisamente de esta comprensión, sustentada en los valores del fin último, de la Verdad universal, de lo que se intenta desligar el pensamiento, principalmente el de Nietzsche, que se niega a reducir las diferencias, negando todo esencialismo? Ahora bien, ¿Qué forma de comunidad ha perdido valor? ¿Acaso es toda experiencia de ser-con-los-otros, por lo cual todo trabajo “histórico” pierde cualquier validez? Esta pregunta queda pendiente para ser desarrollada posteriormente.

## 8. Lo diferente y la historia efectiva.

---

La continuidad, si seguimos los planteamientos generales de Nietzsche, es tomada como una valoración para un cierto modo de vida, un “error” necesario que tiene su irrupción en la historia como “imposición moral”, como objetivismo histórico, como única interpretación

<sup>182</sup> Citado en Lozano, “El discurso...”, p. 34

<sup>183</sup> Miguel Valderrama, “Posthistoria; Historiografía y comunidad”, Palinodia, Chile, 2005, p. 60

<sup>184</sup> “La Historia está hecha de esperanza. Los antiguos no tenían esperanza alguna. Sólo la concepción de la venida del Reino que no es de este mundo puede hacer a todos los reinos de este mundo provisionales, esto es, históricos. La concepción de una historia trascendente es el marco imaginario o el arquetipo de la historia inmanente. La esperanza es un principio histórico; más aún, es el principio de la historia.” Heller, op.cit, p. 77. Para Nietzsche el mismo valor del fin, es decir, la esperanza en una meta, tiene su irrupción histórica (historicidad) y no se presenta como un valor absoluto, como una necesidad inmanente de la especie humana.



---

válida hacia la búsqueda de la verdad. En esta “ilusión” (fábula en término nietzscheanos) cierto modo de vida a obviado la diferencia. Entonces ¿Cómo se presenta lo diferente en la historia? Pues si consideramos la diferencia como “el” gran relato, dentro del cual juegan las contradicciones, estaríamos pensando dentro del mismo asunto<sup>185</sup>. Un claro ejemplo, para tratar de acercarnos al problema de lo discontinuo en la historia, y la dificultad de su aprehensión, lo da Nietzsche en el prólogo a su libro *La genealogía de la Moral*. En él dice, respecto a la historia de la moral desarrollado por algunos ingleses (entre ellos su amigo Paul Ree); “¡Todo nuestro respeto, pues, por los buenos espíritus que acaso actúen en esos historiadores de la moral! Mas ¡lo cierto es, por desgracia, que les falta, también a ellos, el *espíritu histórico*, que han sido dejados en la estacada precisamente por todos los buenos espíritus de la ciencia histórica!... todos ellos piensan de una manera *esencialmente* a-histórica; de eso no cabe duda.”<sup>186</sup> Esta acusación se fundaba en los estudios acerca de la moralidad, los cuales señalaban a modo de conclusión que; “Originariamente acciones no egoístas fueron alabadas y llamadas buenas por aquellos a quienes se tributaban, esto es, por aquellos a quienes resultaban *útiles*; más tarde ese origen de la alabanza se *olvidó*, y las acciones no egoístas, por el simple motivo de que, *de acuerdo con el hábito*, habían sido alabadas siempre como buenas, fueron sentidas también como buenas- como si fueran en sí algo bueno”.<sup>187</sup> Esta crítica *utilitarista* de los valores morales no cayó bien en Nietzsche. Su acusación fue bastante grave; señaló que aquellos historiadores de la moral, al igual que todos los “espíritus” de la ciencia histórica carecían de algo fundamental; “sentido histórico”<sup>188</sup>. Pero ¿qué quería decir con eso? Que pensar a la utilidad como valor permanente en las

<sup>185</sup> Así, Foucault, cuando se refiere al discurso que analiza la “historia de las ideas”, dice que, o bien procura encontrar, ante la emergencia de las contradicciones, “a un nivel más o menos profundo, un principio de cohesión que organiza el discurso y le restituye una unidad oculta” o bien, “como si todo el análisis hubiera conducido a ella, en sordina y a pesar suyo, la contradicción fundamental... (que) se revela finalmente como principio organizador, como ley fundadora y secreta que da cuenta de todas las contradicciones menores y les confiere un fundamento sólido” en “La arqueología...”, op.cit, p.p 250-253. Así también Vattimo, analizando el discurso francés de los últimos años respecto de la filosofía de Nietzsche, señala que muchos autores, entre los que observa a Deleuze o Derrida, han puesto en juego una metafísica de la diferencia, en el sentido de que sería la estructura elemental donde los sucesos tomarían forma. Ver “Nietzsche y la diferencia” en *Las aventuras de la diferencia*, op.cit, p.p 63-85.

<sup>186</sup> F. Nietzsche, “La genealogía de la moral”, Alianza, España, 1972, p. 30

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 31

<sup>188</sup> Esta noción no está referida, como lo hace en *Sobre la utilidad y los perjuicios...*, a la cultura histórica que veía como enfermedad de su época, sino, como ya lo señalaba en *Humano, demasiado humano*, cuando caracterizó a los filósofos como carentes de sentido históricos, pues consideraban al Hombre como *aeterna veritas*, como elemento fijo en todas las variantes. Esta forma fija desde la que parten sus análisis sólo es la forma más reciente de hombre. Pese a esto, el filósofo ve en esta forma instintos inmutables de “la” humanidad, dando un sentido de “mundo” en general. “La teología está construida sobre este hecho; hablan del hombre de los cuatro mil años últimos como de un hombre *eterno*, con el cual tienen desde su principio relación directa natural todas las cosas del mundo. Pero todo ha evolucionado: no existen hechos eternos ni verdades absolutas. Por eso la filosofía histórica es para en adelante una necesidad, si la acompaña la virtud de la modestia.” En “Humano, demasiado humano”, Editores mexicanos unidos, México, 1994, p. 17 aforismo 2.

consideraciones morales era prácticamente una locura. Pensar que un valor moral cualquiera, guarde a través del tiempo su significación utilitaria, por más oculta que esta se encuentre, es una idea que carece por completo de sentido histórico, que omite totalmente la diferencia de lo que, por ejemplo, la *palabra* justicia ha significado a lo largo de diferentes emergencias históricas<sup>189</sup>. Es pensar, por ejemplo, como lo señala Foucault en su interpretación del pensamiento de Nietzsche, que el ojo siempre haya existido para la contemplación; es decir, o se confunde el último efecto con la causa primera, con el origen o, que en un comienzo perdido el ojo fue donado “para-eso”, y el estado actual de su utilidad es el despliegue final de su esencia.<sup>190</sup> Por eso, el mismo Foucault, respecto a la historia “utilitarista” de los valores señala, a modo de crítica; “como si las *palabras* hubiesen guardado su sentido, los *deseos* su dirección, las *ideas* su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, trampas. De aquí se deriva para la genealogía una tarea indispensable: percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona... captar su entorno, pero en absoluto trazar la curva lenta de una evolución, sino reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles.”<sup>191</sup> Este párrafo del pensador francés puede resultarnos aclaratorio respecto de la noción de historia que Nietzsche piensa bajo el nombre “sentido histórico” o “historia efectiva”. Nos da un buen piso para el problema de la discontinuidad en la historia y del modo tanto como puede ser estudiada, como una nueva concepción del sentido de lo histórico.

Las palabras, los deseos y las ideas aparecen aquí agrupados, no de forma casual, como en un telar disperso, en donde se tejen las prácticas sociales; en donde se tejen desde los grandes discursos de la ciencia, hasta las más anónimas conversaciones de café; en donde se tejen las conductas prohibidas, las aceptadas, lo que se tiene por verdadero o por falso, por bueno o por malo, por bello o por horrible<sup>192</sup>; es decir, las ideas no pueden desligarse de los deseos, ni estos de las palabras, ni estas de las ideas. O, como lo señala Vattimo, apuntando hacia el carácter constitutivo de la *historicidad* del ser humano, para que un enunciado o decisión parezcan evidentes, juegan una serie de premisas (prejuicios o errores) históricos que abren el horizonte donde aquellas decisiones o enunciados tienen lugar.<sup>193</sup> En este sentido, las ideas no pueden ser pensadas, por ende, como el advenimiento de un homogéneo y universal compás que marcará un ritmo evolutivo, el despliegue de un centro, como por ejemplo, de la Idea de

---

<sup>189</sup> En esta dirección, hay que recordar que, en sentido nietzscheano” en el nombrar están en juego el sentido y el valor de lo nombrado”.

<sup>190</sup> “Lo que puede considerarse útil depende por completo de la intención, del “para-qué”; la intención, la meta, depende a su vez del grado de poder por otro lado. Por todo, el utilitarismo no puede considerarse como una base, sino sólo una doctrina secundaria y de poca validez en suma” en Nietzsche, “La voluntad...”, op.cit, p. 483 (aforismo 720)

<sup>191</sup> Foucault, “Nietzsche, La Genealogía...”, op.cit, p. 7

<sup>192</sup> Este se remite a una valoración impersonal, es decir, a un sentido común, a un *discurso hegemónico*.

<sup>193</sup> Vattimo, “El ocaso del sujeto...”, *Las aventuras...*, p. 45

---

Hombre a lo largo del tiempo histórico. Esta no puede pensarse separada del deseo ni de la palabra que nombra dando valor y sentido, no puede ser pensada más allá de la propia historicidad (interpretación, perspectiva) que la “da a luz”. Por eso también aparecen agrupados; sentido, dirección, lógica. Pues estas tres palabras pueden ser asociadas con la marcha lineal de una evolución, de una experiencia unidireccional, intencional y lógica de los comportamientos y prácticas humanas. Pueden señalar un espacio abierto en la invisibilidad de lo que yace “por detrás de *todo*” murmurando el destino final, abrazando la reunión de “la” Humanidad, de la gran comunidad reconciliada en una mutua significación. Sin embargo, algunos autores, como Foucault o Vattimo (guardando las diferencias), siguiendo en esto al pensamiento de Nietzsche, se niegan a dar primacía a la violencia de lo análogo por sobre lo fragmentado (diferente), pensamiento que busca “la” idea antes que la superficial y externa diferencia. Pues, como señala Nietzsche, no “hay” algo así como una Idea imperiosa que regule la aparición de lo (sólo) externamente diferente. La igualación llevada a cabo por el lenguaje no es más que eso. Un modo de ser lingüístico en el cual cierto modo de vida se afianza y se desarrolla<sup>194</sup>. Sería, como lo proponen entre otros, Heidegger, Gadamer o Vattimo, el carácter lingüístico de la historicidad del ser humano<sup>195</sup>. Así, en este mismo sentido, Foucault nos dice que es absurdo pensar que los sentidos y significados albergados en una palabra puedan mantener, pese a las emergencias, luchas e invasiones, un avance lógico, una marcha evolutiva que disperse a lo largo de *todo* su camino, el sabor del reencuentro y la seguridad de la identidad, con cada “hombre”, con cada época, con cada lugar. Por el contrario, hay que percibir los hechos en su singularidad, buscar las diferentes escenas en donde han *interpretado* diferentes papeles, rastrear “más abajo” que las significaciones ideales y que los indefinidos teleológicos,<sup>196</sup> es decir, reapropiarse de lo histórico y conferirle un sentido diferente; el llamado por Nietzsche “sentido histórico” o la “historia efectiva”.

## 9. White, críticas y aceptaciones al giro nietzscheano.

---

<sup>194</sup> Nietzsche señala, por el contrario, como ya lo he recalcado más arriba, que los orígenes milagrosos buscados por los filósofos son malentendidos teleológicos. Muy importante al respecto es lo que señala en su texto de juventud *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*; “Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la “hoja”, una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo.” op.cit, p. 20.

<sup>195</sup> Foucault, en su *Arqueología del saber*, habla de los modos enunciativos y no-enunciativos (juegos de poder, etc) como historicidad propia del ser humano, lo cual creo no se distingue en gran medida de esto último y apunta básicamente hacia lo mismo. No hay un concepto abstracto que se despliegue a lo largo de un proceso. Cada vez que dicho “objeto” aparece en un enunciado, lo hace desde el mismo juego de actos enunciativos y no-enunciativos, que constituyen la historicidad de cierto modo de vida, no eterna, relativa en el tiempo.

<sup>196</sup> Ver *Ibidem*, p. 8

Por su parte, el historiador inglés, White, pese a no hacer explícita su crítica a la noción de continuidad, pienso, la asume o la hace patente en su caracterización de la obra histórica. Su libro "Metahistoria" no es una búsqueda de aquello que se yergue por sobre la totalidad de "lo" histórico, regulando su avance, sus caídas, sus cambios y su supuesto final. Más bien, busca desentrañar, como dije más arriba, aquellos preceptos que se hallan implícitos en las nociones de historia presentes en las obras tanto de historiadores como de filósofos de la historia del siglo XIX. Cuando él señala que "un relato histórico sería cualquier relato del pasado en que los sucesos que ocuparon el campo histórico estén debidamente nombrados, agrupados en especies y clases de tipo distintivamente "histórico", y *relacionados además por concepciones generales de la causalidad* por las cuales fuera posible explicar los cambios en sus relaciones. Tales operaciones presupondrían una concepción general del significado histórico, una idea o noción de la naturaleza del campo histórico y sus procesos; en suma, implicarían una filosofía de la historia", <sup>197</sup> nos dice que es la propia historia la que construye sus objetos de estudio, presuponiendo, aunque no sea asumido o aceptado, una filosofía que otorga sentido y dimensión al campo hacia donde se dirige el historiador y su método. Y esta construcción estaría determinada por las posibilidades éticas o ideológicas abiertas en una determinada *interpretación* del presente en un determinado período histórico, un determinado juego de reglas discursivas.

Justamente es en este punto en donde White ve el viraje radical efectuado por Nietzsche (como también por Marx, pero en un sentido diferente que escapa al objetivo de este trabajo). El historiador inglés nos dice; "Es significativo para mi propósito que Nietzsche haya tomado a los historiadores modernos como la encarnación misma de ese ideal del conocedor sin voluntad." <sup>198</sup> Pues, en este sentido, el ideal del sujeto de conocimiento, en este caso el historiador, que va en busca de las "causas" primera de forma *desinteresada* es radicalmente cuestionado en el trabajo de White. Inclusive las causas que otorgan significación a determinados hechos esparcidos sobre el campo histórico, son elaboradas bajo los mismos prejuicios. Así, no hay causas primeras que garanticen el fluir calmo y permanente del despliegue de una noción ideal, que se halle en un origen perdido, garantizado para "la" humanidad en el reencuentro. Sin embargo, y aquí quizá su distanciamiento de Nietzsche, concibe este pensamiento como una "toma" de conciencia, como un (re) encuentro con una naturaleza perdida, que es la voluntad misma del individuo. Así, se concebiría como la consecución absoluta de la auto-conciencia, como la caractericé más arriba, como la Conciencia de la conciencia histórica (Heller) y no en sentido nietzscheano, es decir, como el riesgo de la dispersión precisamente de ésta. White, en su interpretación de la concepción de la historia llevada a cabo por Nietzsche, precisamente lo critica por haber enfatizado una división radical entre historiografía y ciencia, entre lenguaje poético y lenguaje conceptual, negando todo valor a este último, excluyendo "toda posibilidad de encontrar un terreno en que las instituciones artísticas (poéticas, estéticas) y el conocimiento científico pudieran dedicarse a la tarea única de hallar sentido al proceso histórico y determinar el lugar del hombre en

---

<sup>197</sup> White, op.cit, p. 270. El destacado es personal.

<sup>198</sup> *Ibidem*, p. 360.

él... volvió la vida misma de espaldas a ese conocimiento del mundo sin el cual no es posible producir nada de beneficio práctico para nadie.”<sup>199</sup> White interpreta de forma dialéctica la aparición del superhombre, cosa que ha sido explícitamente criticada por autores como Vattimo o Foucault.<sup>200</sup> Es decir, ve en Nietzsche la absolutización de un modelo de hombre, el “desengañado” que asume conscientemente la mentira de los símbolos y signos con que nos representamos al mundo. Así, cada individuo tendría “libertad” de interpretación, una relatividad subjetiva radical. Pero, si seguimos la interpretación que hasta ahora he hecho del pensamiento nietzscheano, quizás el pensador alemán no se refería a la autotransparencia de la conciencia como último estadio del “proceso del mundo”. Parece más bien que ante la dispersión de la otredad, White haya encontrado una “piedra de toque”, un pequeño resguardo donde proteger la “conciencia” y la identidad del sujeto. Porque, al pensar que Nietzsche argumentaba en contra de la ciencia, en este caso la histórica, fundando sus apreciaciones en la libertad individual de interpretación (conciencia de la mentira) faltó preguntarse tal vez contra “qué forma de hacer ciencia”, contra *quién* resguardado bajo el nombre ciencia. Es decir, contra qué forma de hacer y pensar la historia apuntaba Nietzsche, en favor de qué manera de enfrentar nuestro presente y nuestro porvenir.

## 10. Foucault, la Historia tradicional y la nueva historia; la genealogía y las nuevas preguntas.

Lo que en un sentido radical cambia con esta manera de pensar y escribir la historia *abierta* por el pensamiento nietzscheano son fundamentalmente las preguntas. Ya no parten bajo algún supuesto que indicaría el camino a seguir, fundado en “un” método como factor vinculante entre, el historiador por un lado, y el campo preconcebido de la historia por el otro. Ya no se ve en la elaboración y uso exclusivo de este, el sello que marcaría el pacto entre historiografía y Verdad, la reconciliación entre pasado y presente, la identificación de cada hombre y cada mujer con el concepto formal de Hombre, puesto en juego cada vez y en cada lugar a lo largo de la historia. Es decir, son los mismos límites de la disciplina los que se transforman, extienden, contraen o desvanecen. Pues, en un sentido estricto, la *respuesta* desde donde se concebía el campo histórico a estudiar, pierde *legalidad*, y son las nuevas preguntas las que lo rebasan y lo hacen más que cuestionable. Así por ejemplo, en el plano de la historia de alguna ciencia en particular, ya no se la concibe como la evolución siempre continua de un saber acumulado, el despliegue natural de un mismo grupo de objetos estudiados, custodiados en la ampliación tanto individual como total del sujeto de conocimiento. Así como tampoco la historia de un país, de una sociedad, de una comunidad, se concibe como el proyecto siempre idéntico a sí mismo, donde todos y todas se reencuentran con una totalidad formal que los representa, y les otorga un rostro para el presente y para el porvenir. Es decir, ya no la historia concebida como un viaje hacia las más profundas raíces, desarrolladas de forma continua y lineal a lo largo de los años, trazando las curvas

<sup>199</sup> Ibídem, p. 364

<sup>200</sup> Por ejemplo Vattimo, “La voluntad de poder como arte”, op.cit, p.p 85-109

evolutivas que nos colocarían a nosotros como última “punta del iceberg”, proyectados hacia un futuro prometido, esperado e Ideal. Y en este sentido, es la misma disciplina la que se ve afectada por la exigencia de revisar sus conceptos fundamentales que la remitían a su región esencial donde encontraba todos sus objetos de estudio. Y con ello son estos mismos objetos los que cambian, los que se transforman, al ser interrogados desde otras perspectivas, desde otras relaciones que con ellos se establecen.

Foucault, siguiendo esta línea, da cuenta del cambio radical que se produce en la elaboración e inquietud de la pregunta histórica, que va desde:

- La búsqueda de los vínculos entre acontecimientos dispares, establecidos por nexos necesarios, dando a los hechos dispersos en el tiempo una continuidad que los atraviesa, una significación de conjunto que los acaba por formar;

- A, la búsqueda de los estratos que hay que aislar unos de otros y a partir de ellos, las series a instaurar y las “nuevas” periodificaciones que adoptan cada una de ellas.

En otras palabras, para Foucault, lo que está en juego en la pregunta y búsqueda del historiador ya no es establecer la totalidad formal de un grupo de acontecimientos en apariencia dispares y dispersos (como sería por ejemplo vincular la sucesión de gobiernos y guerras a la evolución y desarrollo de la *Idea* de país) sino rastrear bajo esas supuestas unidades, como lo señala Canguilhem, “esos acontecimientos radicales que cambian la percepción y la práctica humana bajo la permanencia aparente de un discurso”<sup>201</sup>. Instaurada la discontinuidad como forma de (re) plantearse el estudio del pasado se torna necesario intentar detectar las interrupciones que, bajo el gran manto de la permanencia idéntica siempre a sí misma, remueven el piso tanto del saber como de las prácticas sociales. Así, para Restrepo, Foucault intenta dar una nueva concepción de lo que es el trabajo histórico, trabajo caracterizado por una *arqueología* que indaga por debajo de las grandes continuidades del saber, para hacerse dos preguntas fundamentales; *¿Cómo se puede constituir un saber? ¿Cómo el pensamiento, en tanto tiene relación con la verdad, puede tener también una historia?*<sup>202</sup> Por eso el pensador francés, lejos de invocar, por ejemplo, un origen milagroso desde el cual la unidad y la identidad de un pueblo se preservará a lo largo de las variaciones, círculos, quiebres o explosiones de la historia, busca desentrañar, en lo más exterior de los discursos, *lo que dicen, desde donde lo dicen y el por qué lo dicen*, nunca escudriñando “detrás” de ellos una identidad silenciosa y omnipresente, sino, por el contrario, el lugar y el espacio múltiple donde toma forma un saber, desde donde los sujetos dicen eso que dicen y no otra cosa (excluyen, prohíben, aceptan, fabulan), es decir, en términos nietzscheanos, el *horizonte* desde donde hace irrupción cierto suceso, cierto modo de vida, con sus valores y apreciaciones, en su historicidad. Por eso concibe una *historia general*, en detrimento de la *historia global* o tradicional, que busca, como he señalado hasta ahora, las grandes continuidades causales por sobre la irrupción de las diferencias. *La historia general* se

---

<sup>201</sup> Georges Canguilhem, *La muerte del hombre*, Revista Eco, t. XVIII, 1969, Colombia, p. 521. Citado en Restrepo, *Foucault y la Historia*, EN “Pensar la historia”, op.cit, p. P 168-169, referido a un comentario de Canguilhem respecto a la discontinuidad instaurada por Foucault

<sup>202</sup> Ver Restrepo, op.cit, p. 197

puede resumir en tres puntos fundamentales:

- *La historia general tiene como principal problema el constituer series*, fijando sus límites y describiendo sus relaciones. De esta manera dice, aludiendo a la historia de los Annales<sup>203</sup>, que bajo las continuidades mono-causales de los gobiernos, las guerras y las hambres, buscaba las silenciosas continuidades demográficas, económicas, rutas marítimas, etc que “la aparición de los períodos largos de la historia de hoy no es una vuelta a las filosofías de la historia... es el efecto de la elaboración, metodológicamente concertada, de las series”
- *La discontinuidad aparece como una operación deliberada del historiador* y no sólo como lo que recibe, a pesar suyo, de los materiales que estudia. En otras palabras, constituye el elemento fundamental del análisis histórico.
- Y por último, *la historia general debe buscar y tratar de determinar que forma de relación se constituye entre las series*, es decir, que cuadros (series de series) es posible construir.

De esta manera, según palabras del mismo autor, “una descripción global apiña todos los fenómenos en torno de un centro único: principio, significación, espíritu, visión del mundo, forma de conjunto. Una historia general desplegaría, por el contrario, el espacio de una dispersión.”<sup>204</sup> En esta escena donde lo que tiene lugar no es el despliegue de un centro unívoco, sino un juego de relaciones en el cual las *diferentes* partes se hacen *presentes* pluralmente en él, irremediamente se suscita el problema del “otro” y su *interpretación*. Pues, si seguimos el pensamiento de Nietzsche, al no considerar válida la *identificación* global o universal con todo lo que ha sido, es y será, es decir, al no pensar ya desde una estructura fija que violenta la voz del otro, se abre un espacio que nos habla de la “posible” imposibilidad de su aprehensión *literal*.

El historiador francés Michel De Certeau señala, con respecto del problema expuesto, que el (meta) relato histórico ya no se *fija* como la gran palabra que une, sino que se convierte en un *trabajo sobre el límite*: “a situarse en relación con un eliminado, a medir los resultados en función de objetos que se le escapan; pero también a establecer continuidades al aislar las series, al precisar métodos, al distinguir los distintos objetos que se captan en un mismo hecho, a revisar y a comparar las periodizaciones diferentes que hacen aparecer diversos tipos de análisis, etc. En lo sucesivo, el problema ya no está en la tradición y en las huellas, sino en la división y en el límite.”<sup>205</sup> Se constituyen irrupciones que desvían a las continuidades, límites que dejan espacios abiertos y

<sup>203</sup> Por silencio (o silenciados). El historiador los busca, los apunta con sus dedos inquietos, los intenta aprehender en su diferencia en sus quiebres. Es inevitable que el problema del otro se haga presente. A mi parecer surgen dos puntos problemáticos, si no muchos más que requieren un estudio más profundo, pero que creo valioso nombrar. Primero, cómo establecer un límite con un Otro que no caiga en esencialismos y, en segundo

<sup>204</sup> Foucault, “La Arqueología...”, op.cit, p. P 11-16.

<sup>205</sup> Michel De Certeau, “La escritura de la historia”, Universidad Iberoamericana, México, 1993 (1era edición en francés 1978), p.

lugar, cómo establecer una *relación* con él, en el caso de la historia de estudio y comprensión<sup>206</sup>. Me refiero al problema de cómo y de qué forma abordar el estudio de los límites y las fracturas, de los desvíos y los quiebres históricos. Pues, como dice De Certeau, con la irrupción del problema de la *otredad*, “la historia ve crecer las regiones silenciosas de donde ha estado ausente.”<sup>207</sup> Por eso, nos dice, si consideramos el libro de Foucault *La Historia de la Locura*, “el esfuerzo del autor para devolver a la locura su lenguaje propio tiene que resultar un fracaso y contradecirse; el autor vacila entre la recuperación de la locura bajo el signo de un nuevo tipo de comprensión y el crecimiento indefinido del signo abstracto (la locura) destinado a designar un casillero vacío incapaz de ser llenado por la historiografía”.<sup>208</sup> Sería, si seguimos lo señalado por De Certeau, una relación negativa, al aparecer la locura como lo inaprehensible, como el espacio negativo hacia el cual nuestra comprensión, pese a que intente desde otra perspectiva (desde un nuevo tipo) iluminar al objeto, daría sólo cuenta de lo que él *no* es. Sería un fracaso, en estos términos, pues no se le podría dar (nuestra) voz a lo que ha carecido de ella<sup>209</sup>.

En relación al límite Foucault señala que este se convierte a la vez en instrumento y objeto de investigación. Lo que el historiador busca es la diferencia, es lo discontinuo.<sup>210</sup> Es, para Foucault, su operación deliberada. Pero, ¿por qué razón? Porque para Foucault somos un “Otro”, somos diferencia. Y si esto es así; ¿podríamos pretender dar nuestra voz a lo que en definitiva es diferente a nosotros, es decir, escuchar a aquel *habla* apagado y repetirlo de forma íntegra en nuestra escritura? ¿No sería esto acaso reproducir la búsqueda de aquel espacio formal donde se reúnen todos los seres humanos, junto a sus creencias, sus prácticas, sus lenguajes y sus mundos? Sería repetir aquel discurso católico, unilateral y universal que reza; al fin y al cabo todos los dioses son *un mismo* Dios, es decir, *nuestro* Dios cristiano. Pero ¿no iniciamos este trabajo siguiendo lo que ha planteado Nietzsche, que Dios ha muerto, es decir, que toda dogmática universal está en desaparición? Para Nietzsche la noción de que el conocimiento histórico lo abarca *todo*, como un gran “supermercado” de hechos y

<sup>206</sup> El primer punto dice relación con el problema del límite. Si pensamos en un límite trazado de forma unívoca, estamos reproduciendo la ecuación sujeto-objeto, observador-naturaleza, es decir, se buscaría, tras la pared que impone la diferencia del límite, la voz esencial del otro. Esto nos lleva al segundo punto, que es hacernos explícito el problema de la *relación* que se pone en juego en todo acto de interpretación. Pues, si pensamos con Nietzsche, la relación es crucial en tanto horizonte (interpretación) de comprensión. El otro es otro en tanto entra en el juego múltiple y plural entre fuerzas, y ahí se hace presente.

<sup>207</sup> *Ibidem*.

<sup>208</sup> *Ibidem*

<sup>209</sup> Sería un fracaso si lo pensamos desde la perspectiva metafísica del lenguaje literal.

<sup>210</sup> Para De Certeau este término parece confuso, pues evidenciaría un corte en la realidad. Por eso prefiere hablar de límite o diferencia. Con “corte en la realidad” pareciera referirse a esos (re) inicios que evocarían la finitud de todo lo que es. Por el contrario, tomada la realidad no como discontinua, sino como *cada vez* diferente habla de aquellas múltiples relaciones que vuelven, se acaban o se dispersan, formando perspectivas nunca enteramente originales, sino al interior de un mismo juego que retorna sin final. De ahí un interesante conflicto entre infinitud y finitud.



---

nombres, responde a una mirada de fin de mundo, característica de un cierto modo de vida. Coarta la *plasticidad* de la vida, impone una correlación entre estructura fija y experiencia, lleva a cabo una escisión entre esencia-sentido y existencia. Por eso nos dice que toda interpretación, toda perspectiva, por más desinteresada que se (auto) presentesiempre implica una *creación*, interpretando como elegir y ordenar lo elegido<sup>211</sup>. Y en esto quizá entra en función la “caja de herramientas” de Foucault<sup>212</sup>, como también el “taller del historiador”, con su trabajo arqueológico, con su trabajo genealógico<sup>213</sup>. Este no es un trabajo que pretenda restituir la unidad y el curso unívoco de todos los acontecimientos pasados, imponiendo *una* sólo forma de acceder, experimentar y actuar en la historia. Pues para Foucault, el trabajo histórico es partir “de un problema en los términos en que se plantea actualmente y (tratar) de hacer su genealogía. Genealogía quiere decir conducir el análisis a partir de una cuestión presente”<sup>214</sup>. Genealogía, en palabras de Hopenhayn, “es el arte de interpretar las interpretaciones. Pone en evidencias las valoraciones últimas que llevan a interpretar de tal o cual modo, y que mueven a manipular un discurso en una u otra dirección. Es la lectura que desanda la identidad, *la disuelve en la historia*, demuestra el origen inventado de todas las identidades.”<sup>215</sup> Para él, el concepto de genealogía saca a la luz principalmente tres usos. En primer lugar nos facilita la autocomprensión cultural historizando nuestra propia comprensión moral de la existencia, abriendo nuestro horizonte simbólico desde donde se interpreta tanto al mundo como a la misma interpretación, es decir, nos muestra la moral como cultura, como *a priori* histórico que circunda a un sujeto colectivo. En segundo lugar, la genealogía hace explícita el carácter no universal ni eterno de las interpretaciones, a la vez que singulariza cada interpretación, haciendo explícita su

<sup>211</sup> “El crear, interpretando cómo elegir y ordenar lo elegido (cosa esencial en todo acto de voluntad)”. Nietzsche, “La voluntad...”, op.cit, aforismo 655. Entonces, ¿se puede pretender repetir literalmente la voz del otro? ¿No será esta pretensión una coacción legitimada desde una estructura fija?

<sup>212</sup> Respecto a ella, Deleuze hace una hermosa analogía con unas palabras de Proust; “tratad mi libro como un par de lentes dirigidos hacia el exterior, y bien, si no os sirven tomad otros, encontrad vosotros mismos vuestro aparato que es necesariamente un aparato de combate”. Tiene claramente un sentido de lucha política, pero dada desde otra perspectiva que la lucha tradicional. Es una oposición al poder, recordando que este es mucho más que una de sus representaciones (como lo sería el estado, la iglesia, etc). Por eso Deleuze, acto seguido, señala, “La teoría no se totaliza, se multiplica y multiplica. Es el poder quien por naturaleza opera totalizaciones, y usted, usted dice exactamente (Foucault): la teoría por naturaleza está contra el poder” en Foucault, *Los intelectuales y el poder*, en “Microfísica...”, op.cit, p. 86.

<sup>213</sup> En palabras de Deleuze, “genealogía quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores”, es decir un rechazo a los orígenes milagrosos como también de la permanencia, por ejemplo, de la utilidad. Valor del origen es escudriñar los comienzos históricos de algo, el lugar específico de su emergencia. El origen del valor, a su vez, es buscar “quién” es los valores en curso, es decir, de que voluntad son manifestación. En este sentido, se abole toda continuidad tanto de significado como de utilidad, y se exige buscar las diferencias que ha tenido, por ejemplo un sentimiento moral, desde su aparición.

<sup>214</sup> Foucault, *No al sexo rey, entrevista con Bernard Henry-Lévi, en Un Diálogo sobre el poder*, Alianza, Madrid, p-160. Citado por Restrepo, *Foucault y la Historia*, en “Pensar la historia”, op.cit, p. 198.

<sup>215</sup> Martin Hopenhayn, “Después del nihilismo; de Nietzsche a Foucault”, Andrés Bello, Chile, 1997, p.p 32-33

diferencia, mostrando lo que tiene de intransferible, escudriñando bajo las máscaras de la continuidad que pretende reducir la existencia a un principio moral específico y absoluto, la propia *historia* (modo de vida) que ha elegido dicha interpretación como forma de validarse e imponerse. Y en tercer lugar, muestra que la lucha de voluntades marca históricamente nuestra propia subjetividad, teniendo en cuenta de que si una interpretación aparece como dominante, debe haber otras valoraciones sobre las cuales dicha interpretación se impuso o impone.<sup>216</sup>

En resumen, lo analizado hasta ahora denota la “posible” imposibilidad de reproducir literalmente la experiencia del “Otro” a través de nuestro trabajo de reflexión y escritura. Pues, pensando con Nietzsche, si carecemos de un fundamento fijo que moldee toda experiencia histórica, si pensamos este mismo modo de darse de la experiencia como historicidad propia de un cierto modo de vida (no eterno) y por ende, si abrimos nuestros oídos a nuestra propia *circularidad interpretativa*, la historia quizás ya no es experimentada *como* el reflejo profundo de una experiencia en común, *como* la reverberación siempre latente de un destino compartido, gestado en los orígenes perdidos del Hombre. En el reconocimiento de la fractura *nos* asumimos como diferentes respecto de un “Otro”, experimentando *nuestro* presente en función del futuro, abriendo (creando) posibilidades nuevas de vida (plasticidad) *reapropiándonos* de un pasado nunca total, sino *necesario*. Quienes *somos* nosotros, bajo las máscaras que las identidades históricas nos quieren dar, parece ser *una posibilidad* de búsqueda de una historiografía que trata de pensar más allá de las ideas de unidad, permanencia e identidad.<sup>217</sup> Pero esto no quiere decir que se ha *progresado*, que al fin se ha superado una época oscura, que ha advenido una época donde el hombre se (re) encuentra consigo mismo<sup>218</sup>, lo que reproduciría el proceso dialéctico del mundo (lo que precisamente Nietzsche pone en cuestión) sino que simplemente se intenta pensar desde las *exigencia* de nuestro presente, desde las perspectivas que han brotado de él, pero nunca pensarlo como fin o meta, como última estación desde donde se extiende uniformemente todo un recorrido pasado<sup>219</sup>. Porque, como señala De Certeau, “los prejuicios de la historia o de los historiadores desaparecen cuando se modifica la situación a la que se referían. La organización ayer viviente de una sociedad, incrustada en la óptica de sus historiadores, se cambia entonces en un *pasado* que puede ser estudiado. La organización cambia de condición: deja de estar del lado de los autores, como aquello en función de lo cual pensaban y se pasa del lado del objeto, al cual, nosotros, nuevos autores, debemos convertir en pensable. En función de *otra* situación nos es ahora posible examinar como prejuicios las circunstancias de una época y el

<sup>216</sup> Ibidem, p. p 36-37

<sup>217</sup> Así, por ejemplo, para Restrepo, esta labor de excavación bajo nuestros propios pies, es lo que caracteriza al pensamiento contemporáneo desde Nietzsche. En Foucault la crítica no se dirige sólo a la noción de Verdad acuñada por la tradición occidental, sino es una ontología de nosotros mismos, una ontología de la Actualidad. En *Foucault y la historia*, “Pensar la historia”, op.cit, p. 164

<sup>218</sup> “Los sabios están en lo cierto cuando juzgan que, en todas las épocas, los hombres se han hecho la ilusión de creer que *ahora* estamos *mejor* informados que en ninguna otra época”, F. Nietzsche, “Aurora”, M.E Editores, España, 1994, p. 35, aforismo 2

modo de comprensión de nuestros predecesores, rehabilitar las relaciones con otros elementos de la misma época e inscribir su historiografía en la historia que constituye el objeto de nuestra propia historiografía.”<sup>220</sup> Aunque los *límites* entre pasado y presente nunca son fijos, sino permeables, pareciese que una época tuviese que morir para *poder* dar cuenta de ella, tal como cantó el corifeo contemplando las desgracias de Edipo; “Así que deben ponerse los ojos en el último día y no proclamar feliz a ningún mortal, antes de llegar al término de su vida sin haber sufrido desgracia alguna.”<sup>221</sup> Reconociéndonos en nuestra alteridad, seremos tal vez objetos futuros para nuevos historiadores, los cuales tratarán quizá algún día de desentrañar y revivir infructuosamente nuestra voz cortada, ahogada bajo algún tiempo perdido (*quizás*) para siempre.

### III. El origen y el sujeto

***“Todo lo que pervive durante mucho tiempo se ha ido cargando poco a poco de razón, hasta el extremo que nos resulta inverosímil que su origen fuera una sinrazón. ¿No nos parece sentir que estamos ante una blasfemia o ante una paradoja siempre que alguien nos muestra el origen histórico concreto de algo? ¿No está todo buen historiador constantemente en contradicción con su medio ambiente?” (F. Nietzsche, “Aurora”)***

#### 11. Absolutización del presente y la confusión causa-efecto. El origen, el lugar del Sujeto y del “último” historiador.

---

Nietzsche, como ya lo indique al comienzo del capítulo 8 (II. Continuidad y discontinuidad) interpela a los trabajos sobre historia de la moral, que habían llevado acabo y desarrollado algunos ingleses, entre ellos su amigo Paul Ree. En resumidas cuentas, lo que allí se criticaba era la noción de permanencia en la cual se sustentaba las tesis de los utilitaristas ingleses. Pensaban que el valor de un juicio moral se mantenía a través del paso del tiempo, desde su emergencia hasta los tiempos presentes, sustentado en el

<sup>219</sup> Tanto el problema de la exigencia de nuestro presente como el “dar la espalda” al pasado criticándolo es abordado innumerables veces por Vattimo, siguiendo en esto las interpretaciones tanto de Nietzsche como de Heidegger. Así, por ejemplo, en *Posmodernidad y fin de la historia* se plantea el problema referido a en que medida se puede dar la espalda a un pasado basándose en la crítica de este sin reproducir el mismo esquema del pasado criticado, en este caso, el del proyecto moderno y de la emancipación, el cual se basa principalmente en los reinicios (revolución, renacimiento). Por otro lado, si responder a las exigencias del presente no representa la misma correlación entre metarrelato y experiencia, es decir, separación entre sentido y existencia. Vattimo señala en el ensayo aludido que nuestra época “posmoderna” puede hacer explícita el problema de la fundamentación, el gran relato histórico, y el final del fin de la historia., En “Ética de la interpretación”, op.cit, p.p 22-35.

<sup>220</sup> De Certau, op.cit, p-50

<sup>221</sup> Sófocles, “Edipo Rey”, Lom, Chile, 1998, p. 79

hábito y el olvido. Sin embargo, como precisé, para Nietzsche estos análisis carecían por completo de *sentido histórico*. Confundían la causa con el efecto, extendían el sentido y el valor que tenía en el presente un juicio moral hacia un origen que no hacía más que ratificarlo. Es decir, *absolutizaban* un presente representándolo como último escaño de una cadena continua, lineal y evolutiva; el pleno desarrollo anunciado tímidamente en sus orígenes llegaba al fin a su plenitud.

Cuando Miguel Valderrama caracteriza al “juicio histórico” referido a la *necesidad* de un estado de conclusión, de una clausura inminente desde donde el historiador *pueda* dar una significación final a un cúmulo de acontecimientos, quizás está pensando en lo mismo. El estado *final* nos da el significado total<sup>222</sup>. Es decir, cuando los historiadores (y en analogía con los jueces) “analizan los hechos que se les presentan a examen, lo hacen reclamando el tiempo y el lugar del último narrador, de la última instancia enunciativa. Todo historiador ocupa el papel del último historiador.”<sup>223</sup> Pues es en esta conclusión, en este cierre del relato, donde el narrador logra condensar, tramar y dar “un” significado que atraviesa la *totalidad* de la dispersión. Esta sería la característica diferencial del conocimiento histórico y en esto radicaría su *verdad*; rastrear, a través del tiempo, un origen desplegado sigilosamente<sup>224</sup>. Esta estructura mayor de significación daría cuenta del (único) sentido histórico de lo sucedido. Sin este ánimo apocalíptico, parafraseando a Nietzsche, no se podría esgrimir la piedra de toque ni la saturación final, sin la cual, el (meta) relato no podría constituirse como tal<sup>225</sup>. Por eso, en la narración no sólo se dice “algo” sobre el pasado, sino que se “introduce subrepticamente en el relato una identidad judicativa, entre referencia y significación, entre descripción y prescripción.”<sup>226</sup> En la narración, estirando tal vez un poco lo señalado por Valderrama, el historiador se coloca al final del “proceso del mundo”, final caracterizado por el descubrimiento absoluto del sentido, desplegado este último a través de la linealidad *total* del tiempo histórico. Esta estructura (¿metafísica?) sustentada en un metarrelato legitimante, siguiendo las reflexiones de Heller, se asentaría en la esperanza utópica sumergida en la corriente de una finalidad objetiva y alcanzable<sup>227</sup>. La meta añorada haría patente el curso total, el

<sup>222</sup> Ver Heller, op.cit, p. 100

<sup>223</sup> Valderrama, op.cit, p. 38

<sup>224</sup> Es decir, no tan sólo un final como objetivo a alcanzar, sino un final o meta que se da cada vez de forma parcial hasta alcanzar su transparencia absoluta.

<sup>225</sup> Del metarrelato occidental como instancia de legitimidad se podría llevar a cabo un análisis exhaustivo, que abarcara las diferentes evaluaciones del fenómeno, comparando por ejemplo, las elaboradas por Habermans, por ejemplo en “El discurso filosófico de la modernidad”, Taurus, España, 1980 o Lyotard, en “La condición posmoderna”, Cátedra, España, 1986. Sin embargo, por problemas de tiempo y extensión, me remito a los análisis llevados a cabo por Vattimo en su ensayo “Posmodernidad y fin de la historia”, citado anteriormente.

<sup>226</sup> Valderrama, op.cit, p. 45

<sup>227</sup> Ver Heller, op.cit, p. 80

Todo y la Verdad.<sup>228</sup> En el acto de (meta) narración se (re) encontrarían las voces calladas y las voces presentes, se produciría la *reconciliación* y se forja la *identidad* de pertenencia entre pasado, presente y futuro. Pues representaría, como máxima expresión del proyecto moderno, la esencia humana como una obra colectiva hacia la emancipación, como un proyecto arraigado en una *voluntad común* (intencionalidad), como una experiencia que se repite, y en la cual todos y todas se pueden *reconocer* como una parte *integral* de la totalidad universal.

En esta representación de la historia, en este intento de asegurar *una* experiencia común (re)conocible por todos y por todas, parece hablar, según nos dice Valderrama, “un modelo de representación del yo que, parece responder a la metafísica del sujeto pleno, y que trata no ya de una singularidad entendida subjetivamente, sino de una individualidad universal, que debe actualizarse en cada momento y lugar, donde todo proyecto es ya siempre obra, voluntad de restauración.”<sup>229</sup> Reconocernos en el Sujeto pleno, literal y universal, fuente de la acumulación gradual de todas nuestras experiencias, de nuestras diferentes lenguas, costumbres y mundos, es decir, como “ultimidad” de la conciencia<sup>230</sup>, nos lleva a desarrollar la legitimidad del (meta) relato histórico moderno, la afirmación de *su* Verdad, de su proyecto de identificación de cada uno con todos, y todos con cada uno. Pero, ¿qué ocurre si la crítica dirigida hacia los dogmatismos no sólo tomara en cuenta a Dios y a la Verdad? ¿Si la crítica de Nietzsche fue dirigida hacia a aquel *lugar* donde se encubren todo tipo de esencialismos y naturalismos?<sup>231</sup> Es decir, si dirigimos con Nietzsche nuestra mirada no sólo hacia la imposición dogmática, sino hacia el *lugar* desde donde ella habla, lugar ocupado, en el proyecto moderno, por el Hombre, ¿qué ocurre con *su* modo de hacer y comprender la (su) Historia? ¿Qué ocurre con el Origen afincado en las más recónditas profundidades del Sujeto?

## 12. La centralidad y la fuerza significante; la estructura en común.

Puesta de esta manera, la Historia del Hombre parece ser el despliegue de un centro que es él mismo, una historia antropológica del desarrollo total del espíritu, de la razón o de la

<sup>228</sup> Ver Ibidem, p. 89

<sup>229</sup> Ibidem, p. 62

<sup>230</sup> Ver Vattimo, “La crisis de la subjetividad”, en *Ética de la interpretación* op.cit, p. 125. El término corresponde a la crítica emprendida por Nietzsche a la noción de sujeto como auto-conciencia, apelando a la superficialidad de esta y a su no “inmediatez” y “ultimidad”.

<sup>231</sup> Vattimo recalca la importancia de no considerar la crítica nietzscheana como modo de superación de la época moderna. Para el filósofo italiano, la crítica nietzscheana no proponía hacer una crítica de la crítica. Esto responde a la problemática de si se puede llevar a cabo un metarrelato que niegue las pretensiones legitimantes de todo metarrelato histórico occidental. “El problema reside, en definitiva, en saber si también la historia del <final de la historia> puede o no valer como un relato- o un <metarrelato> legitimante, capaz de señalar objetivos, criterios de elección y de valoración y, por lo tanto, algún curso de acción todavía dotado de sentido.” En “Posmodernidad y fin de la historia”, op.cit, p. 18

conciencia, entidades todas resguardadas en la naturalidad del origen.<sup>232</sup> Sin embargo, siguiendo lo señalado por Restrepo, “Nietzsche dio un paso adelante, crucial e irreversible, al anunciar que Dios y el último hombre han partido juntos”.<sup>233</sup> Esto quiere decir: lo que ha sido puesto en cuestión por Nietzsche es el *lugar*, desde donde la historia tejía sus significados y sus relaciones, desde donde dispensaba sus totalidades y comuniones, desde donde el Hombre (el Sujeto) configuraba el supuesto despliegue de *su condición* universal. Es el mismo *concepto de Hombre* lo que el pensamiento de la discontinuidad pone en tela de juicio, y por ende, también *su historia*.<sup>234</sup> Y en este mismo sentido, Foucault, siguiendo con los planteamientos nietzscheanos, lo que hace es efectuar una peculiar inversión; ya no hace “la” historia donde el sujeto se (re) conoce y (re) encuentra siempre a sí mismo, sino, por el contrario, traza la historia de su dispersión. Cuando señala, en la primera de las conferencias reunidas en *La verdad y las formas jurídicas* que “actualmente, cuando se hace historia -historia de las ideas, del conocimiento o simplemente historia-, nos atenemos a ese sujeto de conocimiento y de la representación como punto de origen”, se refiere a esa noción que coloca al Hombre en el centro del devenir histórico, y que pretende describir, explicar, y dar significado a *su Verdad*. Por el contrario, continua, “sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino la de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella.”<sup>235</sup> La historia en el sentido expuesto, ya no se la concibe como una unidad afincada en la identidad del Sujeto,<sup>236</sup> sino más bien es este mismo el que ha sido “puesto” nuevamente en la historia, buscando su realidad efectiva dentro de, como lo señala también Vattimo, un contexto histórico-cultural (historicidad) determinado, nunca eterno ni fijo, abierto siempre a la transformación. Nietzsche señala que incluso pensar al hombre como agente del pensamiento, es decir, como causa-efecto o si se quiere como sujeto-objeto, está inmerso en una *interpretación* que ha tenido su aparición dentro de un determinado horizonte histórico<sup>237</sup>. Por eso, dice Restrepo, “la tesis de Foucault (y claro, de Nietzsche) no es fácil de asimilar por aquellos que siguen prisioneros de una forma de pensar la historia desde la perspectiva de la evolución, la linealidad y la conciencia.”<sup>238</sup>

<sup>232</sup> Para el caso de la conciencia, un ejemplo que da Foucault; la fuerza negativa de la historia, manifestada en los cambios de base y revoluciones, involucraría cada vez una “sucesión” de *tomas de conciencia*.

<sup>233</sup> Restrepo, *Foucault y la historia*, op.cit p. 167

<sup>234</sup> “Todos esos hombres, que no se conocen entre sí, creen en ese ser abstracto al que llaman *hombre*; es decir, creen en una ficción.” Nietzsche, “Aurora”, op.cit, p. 96, aforismo 106.

<sup>235</sup> Foucault, “La verdad...”, op.cit, p.p 14-15

<sup>236</sup> En relación a eso y relativo al saber, Foucault señala; “no son conocimientos amontonados los unos junto a los otros, procedentes de experiencias, de tradiciones o de descubrimientos heterogéneos, y unidos solamente por la identidad del sujeto que los guarda”, “La Arqueología...”, op.cit, p. 305

Esto último genera un grave problema, no sólo teórico, al metarrelato histórico-universal. Porque, si es el mismo concepto de Hombre<sup>239</sup> el cual se trata de repensar haciéndolo explícito como problema, también lo es el “prejuicio” que estipulaba un “entendimiento” común entre todos los “hombres”. Desde la perspectiva de Nietzsche, los *diferentes* “mundos” (horizonte histórico-cultural) no se sustentan en una estructura total que los englobe en un fundamento, exigencia o ley natural en la que *deban* insertarse. Sin embargo, pareciera ser, si seguimos lo analizado hasta ahora, que la *palabra histórica* busca (re)crear un espacio “universal”, un “mundo total de referencias”, extendido de forma *lineal*, desde un punto al otro del *proyecto* (desde un origen hasta un cierre), en otras palabras, pareciese que busca la reconciliación de las partes con el Todo dentro del “proceso del Mundo” (escrito con mayúscula). Como señala Valderrama, tomando prestadas palabras de De Certeau, este ejercicio de escritura “no haría otra cosa que confesar inadvertidamente que su función principal es la de evitar el retorno de la división presente sobre la escena simbolizante.”<sup>240</sup> La genealogía, por el contrario, como vi al final del capítulo 10, nos hace patente la división del horizonte simbolizante, es decir, nos enfrenta con nuestra propia historicidad y el carácter no fijo de ella. Si la historicidad o si se prefiere el horizonte-cultural está inmerso en el devenir, y si este se expresa, como lo ha señalado Hopenhayn en relación al pensamiento de Nietzsche, “como desplazamiento de perspectiva en el pensar”<sup>241</sup>, se concibe un eterno movimiento de una pluralidad de miradas, es decir, de un juego entre perspectivas, entre fuerzas. Más arriba señalé estas palabras de Nietzsche; no hay *hechos puros*, sino interpretaciones de ellos<sup>242</sup>. Esto quiere decir que toda interpretación de un hecho (*en* la cual el mismo hecho tiene lugar) no brota de *un* centro común y literal de significado, sino que de un *a priori* histórico que no responde a una figura inmóvil, sino que se da como “acontecimiento” u horizonte contextual, el cual abre su posibilidad de emergencia<sup>243</sup>. En este sentido, la interpretación que da sentido y lugar a un “hecho” no procede de un

<sup>237</sup> Ver “Más allá del bien y del mal”, op.cit, aforismo 22, p. 44 como también aforismo 17; “un pensamiento viene cuando él quiere, y no cuando “yo” quiero; de modo que es un *falseamiento* de la realidad efectiva decir: el sujeto “yo” es la condición del predicado pienso...en definitiva decir “ello” piensa es ya decir demasiado: ya ese “ello” contiene una interpretación del proceso y no forma parte del mismo.”

<sup>238</sup> Restrepo, *Foucault y la historia*, op.cit p. 181-182

<sup>239</sup> Si seguimos lo dicho hasta ahora el “concepto” de hombre no sería más que un prejuicio moral, una idea dogmática, en el sentido en que la he descrito. “Un hombre como debe ser: esto me suena insípido y casi lo mismo, como si se me dijera: Un árbol como debe ser”, “Hay una idea dogmática, que debe rechazarse en absoluto: la que las cosas tiene en sí una naturaleza”, Nietzsche, “La voluntad...”, op.cit, aforismos 329 y 552 respectivamente.

<sup>240</sup> Valderrama, op.cit, p. 93

<sup>241</sup> Hopenhayn, op.cit, p. 167

<sup>242</sup> “En mi criterio, contra el positivismo que se limita al fenómeno, sólo hay hechos. Y quizá, más que hechos, interpretaciones... Todo es subjetivo, os digo; pero sólo al decirlo nos encontramos en una interpretación”. Nietzsche, “La voluntad...”, op.cit, p. 337, aforismo 476

“centro” unívoco que pueda ser extendido *literalmente* a todos los “mundos” (en el sentido en que aquí se ha dado a la palabra) sino que de una relación o juego estratégico *en el cual* el hombre está situado, *perspectiva* que lo hace reaccionar, decidir, conocer, actuar y decir de una determinada forma, que nada tiene que ver con una estructura en común, eterna e imperiosa, que responda a la exigencia de la Idea absoluta de Hombre y su despliegue lineal a través de la Historia.

### 13. La procedencia y la emergencia; Nietzsche y la historia crítica.

---

Ahora bien, según he visto, Nietzsche no busca el centro común desde el cual se despliega la intención final de la Humanidad, hecha manifiesta en el último escaño de la linealidad Histórica. Para él, ha sido producto de un malentendido teológico la noción que se ha tenido del Hombre (con mayúscula) como cúmulo objetivo de instintos e intenciones aplicables a todo ser humano. En *Humano, demasiado humano*, en el aforismo 2 mencionado más arriba, señaló; “Todos los filósofos tiene en su activo esta falta común: partir del hombre actual y pensar que en virtud del análisis pueden llegar hasta el fin propuesto. Involuntariamente, se representa al hombre como una *aeterna veritas*, como elemento fijo en todas las variantes, como medida cierta de las cosas.”<sup>244</sup> Como lo señala Vattimo, cuando Nietzsche lleva a cabo su crítica a la noción de Sujeto como Verdad absoluta, lo que hace es desenmascarar aquella idea más amplia de que habría algo así como un fundamento fijo, una estructura eterna que se diera siempre y en cada caso particular<sup>245</sup>. Como apunta en el aforismo citado, los filósofos parten del hombre actual para luego extender su análisis a cada época, a cada irrupción histórica. Tomando al hombre de hoy como cima de la autoconciencia, es decir, *absolutizando un presente* en desmedro del pasado, se parte del supuesto de que el *sentido* de todas las cosas se ha desvelado al final del “proceso del mundo”. Siguiendo esto mismo, toda acción *humana*, fundada en una estructura común (central) de *significado* puede ser comprendida de forma literal. Pues se desvela como necesaria dentro del proceso global. Sin embargo, como ya he dicho, para Nietzsche esta noción de Sujeto tiene su propia historia, su propio momento de aparición en escena, su propio horizonte histórico-cultural que responde a la necesidad de cierto modo de vida. No responde a una auto-transparencia final, sino más bien a una serie de opiniones que se tiene por sentado, a un trasfondo de *sentido* que poco tiene que ver con lo racionalmente legitimado. En *Aurora* escribe; “La mayoría de la gente, independiente de lo que piense y de lo que diga de su *egoísmo*, no hace nada, a lo largo de su vida, por su *ego*, sino sólo por el fantasma

<sup>243</sup> Este horizonte o posibilidad histórica de aparición de un “hecho” como lo que es, puede identificarse de grueso modo, tanto con la interpretación o perspectiva nietzscheana, con la episteme de Foucault como también con el “evento” heideggeriano. Estos modos en que la “verdad” acaece no tiene en cuenta una estructura fija sino, por el contrario, la finitud y el juego donde algo tiene lugar, p.j, la *interpretación* del Sujeto como agente del pensamiento. Algo de esto aparece en Vattimo, *Posmodernidad y fin de la historia*, op.cit, p. 25

<sup>244</sup> Nietzsche, “Humano...”, op.cit, p. 16, aforismo 2

<sup>245</sup> Vattimo, “La crisis de la subjetividad”, op.cit, p. 123



de su *ego* que se ha formado en el cerebro de quienes le rodean; en consecuencia, respecto a lo que piensan unos de otros, todos viven en una nube de opiniones impersonales, de apreciaciones casuales y ficticias.”<sup>246</sup> Es decir, frente a la noción clásica de individuo regido por la legitimidad de su consciencia “consciente”<sup>247</sup>, Nietzsche nos habla de un *ego* fantasmagórico, fundado sobre “errores” necesarios que sustentan una comunidad de hombres y mujeres. El mundo de la conciencia, según palabras de Vattimo, “tiende a configurarse progresivamente como mundo de la conciencia compartida, o mejor dicho, como producto de la sociedad a través de los condicionamientos impuestos por el lenguaje. Pero no sólo los contenidos de nuestra conciencia que conciernen al mundo fenoménico son <ficciones> reguladas por las convenciones sociales; también la imagen que el yo se hace de sí mismo, la autoconciencia en el sentido más propio, es en realidad la imagen de nosotros mismos que los otros nos transmiten.”<sup>248</sup> De este modo, desde la perspectiva nietzscheana, nuestro mismo entendimiento y auto reconocimiento no se funda en una estructura propia desarrollada desde el origen, desvelada en el estado final. Tiene su propia historicidad, su horizonte, lo que no nos permite hablar de “un” entendimiento común a *todas* las personas, del cual brotaran juicios, percepciones, instancias, es decir, causas originales y *comunes* al concepto de Hombre. El *sentido*, como lo aclara Nietzsche, fluye más que la propia forma<sup>249</sup>. Aquí entran en juego dos términos fundamentales para el trabajo emprendido por Nietzsche respecto a la historia de los sentimientos morales, ampliados también por Foucault en sus investigaciones posteriores. Ellos son la procedencia y la emergencia.

El primer término es la *Herkunft*, en español, la “fuente”, la procedencia. Esta no pretende la búsqueda de los rasgos comunes que identificarían a un individuo y a un presente con un *total*. Es decir, siguiendo a Nietzsche, no busca una serie de causas naturales esgrimidas tímidamente en un origen, rastreadas en una serie de datos u hechos objetivos, desveladas al final como sentido global desplegado en una linealidad temporal.<sup>250</sup> Como señala Foucault, en su interpretación y apropiación del pensamiento nietzscheano, una búsqueda tal, permitiría “desembrollar para ponerlas aparte, todas las marcas diferentes... allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el Yo inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte en busca del comienzo – de los comienzos innumerables.”<sup>251</sup> Es decir, la búsqueda de la procedencia nos libera de un

<sup>246</sup> Nietzsche, “Aurora”, op.cit, p. 96, aforismo 105

<sup>247</sup> Por ejemplo Vattimo señala que “la noción clásico-cristiana de persona tiene su legitimidad sólo en el hecho de que el hombre europeo, bajo el estímulo de exigencias sociales, productivas y de dominio, está organizado y dirigido por la conciencia, por la razón, por la <pasión de la verdad>, a la cual están sometidos los otros componentes de la personalidad.” En “El ocaso del sujeto y el problema del testimonio”, op.cit, p. 43

<sup>248</sup> Vattimo, op.cit, p. 124

<sup>249</sup> Ver Nietzsche, “La genealogía de la moral”, Alianza, Buenos Aires, 1995, tratado segundo, p. 89, aforismo 12

<sup>250</sup> Ver *ibidem*, p. 87

pasado que se creía permanente y fijo, ya que en él se daban los primeros trazos de un destino ya estructurado de forma definitiva. Nietzsche, por el contrario, como ya se dijo, concibe la voluntad de poder como forma plástica desestructurante <sup>252</sup>. Es decir, interpreta a la historia no como un progreso lineal dentro del cual las causas primeras se desarrollarían de forma completa. En palabras del propio Nietzsche; “todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse, y que, a su vez, todo *subyugar* y *enseñorearse* es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el <sentido> anterior y la <finalidad> anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados.” <sup>253</sup> La genealogía, como señala Hopenhayn, es el arte de interpretar las interpretaciones <sup>254</sup>. Estas interpretaciones no nacen de un origen mítico, sino que nacen y crecen a través de la historia, dentro de un horizonte-cultural o forma de vida determinado. La búsqueda de su procedencia nos puede mostrar los pliegues múltiples desde los cuales una interpretación, en apariencia siempre idéntica a sí misma, se desgrana a través de las diferentes relaciones *en* las cuales ha podido tener lugar. Como nos señala Foucault, “la procedencia permite también encontrar bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación de sucesos a través de los cuales (*gracias* a los cuales, *contra* los cuales) se han formado.” <sup>255</sup> Así, prejuicios en los que nos movemos a diario y que por ser tan obvios pasan casi desapercibidos, tienen un origen histórico que podría ser descrito (interpretado). La raíz de todo lo que conocemos y respecto de lo cual nos comportamos, no estaría remitido a un espacio en el que nosotros nos identificaríamos con el “progreso” que hasta ahora el Hombre ha llevado de sí mismo. No seríamos la culminación del proceso, el estadio final que una *intencionalidad* siempre pretendió alcanzar. Más bien, toda aquella herencia, en palabras de Foucault, “no es en absoluto una adquisición, un saber que se acumula y se solidifica; es más bien un conjunto de pliegues, de fisuras, de capas heterogéneas que la hacen inestable y, desde el interior o por debajo, amenazan al frágil heredero.” <sup>256</sup> La búsqueda de la procedencia, lejos de buscar los inicios y refundaciones, remueve, vuelve heterogéneo lo que se creía homogéneo, permanente y eterno. <sup>257</sup>

El segundo término es *Entstehung*, en español “emergencia”, punto de surgimiento. Este se refiere a la búsqueda del sentido que regula la aparición de un suceso <sup>258</sup>. Así

<sup>251</sup> Foucault, *Nietzsche...*, op.cit, p. 13

<sup>252</sup> Ver primera parte capítulo 8; La necesidad de verdad y la voluntad de poder.

<sup>253</sup> Nietzsche, op.cit. p 88

<sup>254</sup> Ver Hopenhayn, op.cit, p. 32

<sup>255</sup> *Ibidem*.

<sup>256</sup> *Ibidem*, p. 14

<sup>258</sup> Por suceso podemos entender “no una decisión, un tratado, un reino o una batalla, sino una relación de fuerzas que se invierten, un poder confiscado, un vocabulario retomado y que se vuelve contra sus utilizadores, una dominación que se debilita, se detiene, se envenena a sí misma, algo distinto que aparece en escena, enmascarado.”, *Ibidem*, p.21

---

como no se puede buscar la procedencia en una continuidad ininterrumpida (causa desplegada linealmente en el tiempo), tampoco se puede pretender explicar la emergencia recurriendo al final. Al respecto Nietzsche señala; “Por muy bien que se haya comprendido la *utilidad* de un órgano fisiológico cualquiera (o también de una institución jurídica, de una costumbre social, de un uso político, de una forma determinada en las artes o en el culto religioso), nada se ha comprendido aún con ello respecto a su génesis: aunque esto pueda sonar muy molesto y desagradable a oídos más viejos,- ya que desde antiguo se había creído que en la finalidad demostrable, en la utilidad de una cosa, de una forma, de una institución, se hallaba también la razón de su génesis, y así el ojo estaba hecho para ver, y la mano para agarrar. También se ha imaginado de este modo la pena, como si hubiera sido inventada para castigar. Pero todas las finalidades, todas las utilidades son sólo *indicios* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función; y la historia entera de una <cosa>, de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa e interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tiene siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se revelan de un modo meramente casual.”<sup>259</sup> Al respecto Foucault señala que “la emergencia es pues, la entrada en escena de las fuerzas; es su irrupción, el movimiento de golpe por el que saltan de las bambalinas a la escena, cada una con el vigor y la juventud que le es propia.”<sup>260</sup> La *emergencia* sería, como lo dice Foucault, el lugar del no-lugar, en el sentido de que es en la misma emergencia donde el lugar se da, donde el juego de *relaciones* se establece, donde se imponen un determinado juego de reglas, de posibilidades, de sentidos y de valores. En la eclosión de una *emergencia*, un determinado horizonte traza un *a priori* histórico, que abre ciertas posibilidades en las cuales cierta comunidad de seres humanos decide, actúa, se comunica, se auto interpreta y camina. Es decir, Nietzsche no concibe *un* espacio y tiempo históricos abstractos, carentes de sentido, que estuviesen ahí previos a toda emergencia, dentro de los cuales la serie de “hechos” históricos objetivos tuvieran lugar. Es *la misma* emergencia la que abre ese espacio de posibilidades determinadas, la que les da lugar, es en *esta* donde toma la fuerza de un *suceso* el carácter de su *singularidad*. En este mismo plano, podemos entender un poco mejor el carácter interpretativo que otorga Nietzsche a la historia; en palabras de Foucault “las diferentes emergencias que pueden percibirse no son figuras sucesivas de una misma significación; son más bien efectos de sustituciones, emplazamientos y desplazamientos, conquistas disfrazadas, desvíos sistemáticos. Si interpretar fuese aclarar lentamente una significación oculta en el origen

<sup>257</sup> Por ejemplo Foucault afirma que “la revolución francesa- ya que hasta ahora todos los análisis arqueológicos la han tomado como centro- no desempeña el papel de un acontecimiento exterior a los discursos, cuyo efecto de división en todos éstos se debería encontrar, para pensar como se debe; funciona como un conjunto complejo, articulado, descriptible de transformaciones que han dejado intactas cierto número de positividads, que han fijado para cierto número de otras unas reglas que son aún las nuestras, que han establecido igualmente unas positividads que vienen o se siguen deshaciendo aún ante nuestros ojos. “ en “La arqueología...”, op.cit, p. p 296-297

<sup>259</sup> Nietzsche, “La genealogía...”, op.cit, p. 88

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 17

sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. *Pero si interpretar es apoderarse, mediante violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial e imponerle una dirección, plegarlo a una voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones.*"<sup>261</sup>

Nietzsche lleva a cabo un trabajo histórico que no se funda en estructuras "universales". Es por eso que nos dice; "pues no existe principio más importante para toda especie de ciencia histórica que ese que ha conquistado con tanto esfuerzo, pero que también *debería estar* realmente conquistado, - a saber, que la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, son hechos totalmente separados entre sí; que algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez, por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad."<sup>262</sup> En la eclosión de una *emergencia*, una <cosa> aparece *como* tal, tiene lugar un determinado orden, una determinada selección, necesaria para un cierto modo de vida. Es en la emergencia donde cada vez tiene lugar, donde aparece con un sentido determinado. La procedencia nos hace patente el carácter histórico de todo suceso, el juego de relaciones que actúan en él. Como se ha visto hasta ahora, Nietzsche rechaza de plano toda concepción continua de la historia, toda idea de desarrollo como progreso, como avance hacia una meta común. Es en este sentido como debemos entender el *sentido histórico* pensado por Nietzsche. No hay intenciones ni necesidades estables, no hay un suelo originario sobre el cual el Hombre se (re) encontrara una y otra vez. Porque, para que un presente se constituya como tal (*su* valor y *su* sentido) es necesario el "olvido"<sup>263</sup>, es decir, por un lado, el ordenamiento y selección llevado a cabo por cada interpretación, por el otro, la necesaria pérdida gradual de un sentido que ya no se *experimenta* como propio. Así, escribe en *Aurora* un aforismo aclaratorio; "cuanta mayor atención prestamos a investigar los orígenes, menos interés nos suscita esta operación. Por el contrario, todas nuestras apreciaciones, todo el interés que concedemos a las cosas, comienzan a perder su significación a medida que retrocedemos en el conocimiento para captar las cosas más de cerca. *Con la intelección del origen, aumenta la insignificancia de ese origen*, mientras que lo *cercano*, lo que está en nosotros y a nuestro alrededor, empieza poco a poco a mostrar una gran riqueza y variedad de colores, de enigmas y significaciones, que los

<sup>261</sup> Foucault, op.cit, p. 19. El destacado es personal. Recordamos con estas palabras algo dicho anteriormente; en el nombrar esta en juego el valor y el sentido de lo nombrado. Pero este nombrar no es efectuado por un sujeto. Ya en esta concepción, en este nombrar al sujeto como causa, está en juego un determinado valor, un determinado sentido.

<sup>262</sup> Nietzsche, "La genealogía...", op.cit, p.p 87-88, párrafo 12

<sup>263</sup> "Toda acción requiere olvido: como la vida de todo ser orgánico requiere no sólo luz sino también oscuridad.", Nietzsche, "Sobre la utilidad...", op.cit, p. 38. No debe entenderse este olvido como un acto humano de borrar el pasado. Esto se parecería al acto de "confesión" donde se intenta redimir las "faltas" cometidas, se intenta una eventual reconciliación. El "olvido" remite más a la instancia creadora en la cual un presente porta nuevos valores y sentidos, instancia en que un presente se reconoce como presente. Pero este no se apoya, como dije, en necesidades estables ni sobre intenciones profundas. No obedece ni a una procedencia permanente ni a una causa final.

antiguos no sospecharon ni en sueños.”<sup>264</sup> Y es por eso, como lo señala Foucault, que el *sentido histórico* al contrario del historicismo, se sabe *perspectiva*; “es una mirada que sabe donde mira e igualmente lo que mira. El sentido histórico da al saber la posibilidad de hacer, en el mismo movimiento de su conocimiento, su genealogía.”<sup>265</sup> El *sentido histórico* trata de saber desde donde habla, saber hacia donde se dirige, intenta, trazando en su palabra los espacios límites, hacer su propia arqueología, reconocer los signos para diagnosticar los (*nuestros*) prejuicios que murmuran en él.<sup>266</sup> Por eso podríamos decir que el *sentido histórico* es siempre crítico e intempestivo porque subvierte lo que se tenía por establecido, pues instaure nuevamente las preguntas donde antes sólo había respuestas, cuestionando al mismo tiempo su propio proceder.

Es aquí donde podemos insertar uno de los tres tipos de historia descritos por Nietzsche en su libro *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida* (ya he hablado de la historia monumental); la *historia crítica*. Esta responde a la *necesidad* de deshacer las “raíces” por las cuales un presente queda sometido a un pasado que no se *quiere*. Esto quiere decir, juzgar al pasado con el *fin* de hacer manifiesta *su* verdad como negadora del presente, como carga que obstaculiza<sup>267</sup>. En este sentido es intentar *crear* una “segunda naturaleza” por sobre una “primera” que aún esparce sus prejuicios y modos de valorar y dar sentido. Es ajusticiar al pasado, borrando veneraciones tradicionales, negando *su* validez respecto a *un* presente, dejándole al hombre un origen en el cual él *quisiera* reconocerse (*perspectiva*). Aunque, advierte Nietzsche, las segundas naturalezas siempre son más débiles que las primeras, existe si un consuelo; “el saber que esta primera naturaleza fue una vez una segunda naturaleza y que toda segunda naturaleza, cuando triunfa, se convierte, a su vez, en primera naturaleza.”<sup>268</sup> Pero este juzgar no se hace en nombre de “la” justicia, no se lleva a cabo desde una verdad última en la cual el presente, al fin del largo recorrido, ha arribado. Nietzsche dice que es la propia vida, “esa potencia oscura”, la que juzga, es decir, es una perspectiva, una interpretación, un nuevo horizonte. Hopenhayn al respecto señala que la relación que Nietzsche propone con el pasado es inédita, pues “lo que cuenta en la interpretación histórica no es tanto la veracidad de los hechos como el potencial de autorrecreación que dicha interpretación libera... volver a ella (a la historia) no es asumir la tarea del último revelo de una carrera de postas, sino elegir que carrera habrá de correrse ahora.”<sup>269</sup>

<sup>264</sup> Nietzsche, “Aurora”, op.cit, p. 63, aforismo 44

<sup>265</sup> Foucault, *Nietzsche...*, op.cit, p. 23

<sup>266</sup> La historia “puede ser el conocimiento diferencial de las energías y de los desfallecimientos, de las alturas y de los hundimientos, de los venenos y de los contravenenos. *Puede ser la ciencia de los remedios*”. *Ibidem*, el destacado es personal.

<sup>267</sup> Por ejemplo, la revisión crítica de una Constitución elaborada en un tiempo totalmente ajeno al presente, y por la cual este no puede desarrollarse bajo sentidos y valoraciones propios.

<sup>268</sup> Nietzsche, “Sobre la utilidad...”, op.cit, p. 67

<sup>269</sup> Hopenhayn, op.cit, p. 126

Hopenhayn señala que para Nietzsche, la ideología moderna del historicismo traiciona el ideal de auto invención que la propia modernidad promulgaba, pues fija una linealidad difícil de transgredir. “En la ideología del progreso-dice-, el último momento se consagra como momento superior frente a todo pasado, como también la cultura del centro se constituye en cultura obligada de referencia para toda cultura de la periferia. Esta rigidez inhibe la autorrecreación. Fija al sujeto en un tiempo lineal y un espacio concéntrico. La aparente perspectiva dinámica que da la idea de progreso se revierte en una perspectiva estática: del tiempo lineal y la marcha unívoca.”<sup>270</sup> La *historia crítica*, en cambio, abre una forma de apropiación creativa (plástica) del pasado, abre un espacio de relectura que a la vez relativiza el orden presente<sup>271</sup>. Sin embargo, como aclara Vattimo, Nietzsche no hace una crítica de la crítica, es decir, un pasado dejado atrás por la fundación crítica de un presente verdadero<sup>272</sup>. En este mismo sentido Foucault señala que cuando Nietzsche, ya más mayor, vuelve a retomar la *historia crítica*, no es en un sentido referido a la Verdad del presente, sino arriesgando la destrucción del sujeto de conocimiento en la voluntad, indefinidamente desarrollada, del saber.<sup>273</sup>

De este modo, origen y sujeto son dos modos de comprender y estudiar la historia que están entrañablemente relacionados. Al disolver la historia *continua*, se acaba también con toda noción formal de Hombre, con todo “fin” que *un* proceso pareciera llevar. En el pensamiento de Nietzsche, no *hay* una estructura fija y universal en donde cada historia particular desemboque en un gran sentido final, en la cual cada uno de nosotros pueda reconocer su propio rostro, desde donde se nos done una *identidad*, basada en un origen y fin común. Por ende, toda noción de *experiencia en común*, “fundada” en un metarrelato histórico-global que despliega una *marcha* unidireccional pierde legitimidad.<sup>274</sup> Y la historia como ejercicio narrativo que une lo disperso, que borra las fracturas en pos de una totalidad bien definida, y en la cual a *todos* se nos permite reconocernos y dar a cada acontecimiento pasado el signo de la reconciliación, se nos muestra como una suerte de mirada de fin de mundo, como una *perspectiva* que tiene su propia irrupción en la historia, y que por lo tanto, no responde a una correspondencia entre experiencia y fundamento (exigencia) universal. En este sentido, el problema de la memoria y la identidad se hace inevitablemente explícito, pues, antes de precipitarnos a decir que toda comunidad en *nuestro* presente ha perdido validez (y por ende toda forma

<sup>270</sup> Ibidem

<sup>271</sup> Ibidem, p. 127

<sup>272</sup> Ver Vattimo, “Posmodernidad y fin...”, op.cit, p. 18

<sup>273</sup> Foucault, *Nietzsche...*, op.cit p. 31 “Las religiones exigían en otro tiempo el sacrificio del cuerpo humano; el saber exige hoy hacer experiencias sobre nosotros mismos, exige el sacrificio del sujeto de conocimiento.” Op.cit, p.p 29-30. La voluntad de saber está referida a la producción de verdad; “la sociedad produce y pone en circulación discursos que cumplen función de verdad, que pasan por tal y que encierran gracias a ello poderes específicos”, Foucault, “Historia de la sexualidad tomo 1, La voluntad de saber”, Siglo XXI, 1977, p. 111

<sup>274</sup> Ver Vattimo, “Posmodernidad y fin de la historia”, op.cit.

---

de historia) cabría preguntarse, ¿Qué comunidad? ¿Qué modo de pensar, escribir y hacer historia?

## IV. Memoria e identidad

**“La historia será efectiva en la medida en que introduzca la discontinuidad en nuestra alma” (Michel Foucault)**

### 14. Críticas y contraargumentos a la descentralización de la historia.

---

Ahora bien, según he analizado hasta ahora, siguiendo el pensamiento nietzscheano, el metarrelato histórico-global, sustentado en un fundamento fijo desvelado al final del “proceso del mundo” como “el” sentido unidireccional de la “marcha” del hombre sobre la tierra, tiene su propia *historicidad*, su propio horizonte-cultural finito que responde a un modo de vida determinado y no a una estructura eterna. Ante esta *perspectiva*, algunos autores contemporáneos, partiendo de los problemas hechos explícitos por ella misma, han repensado los fundamentos de la modernidad, algunos, como ya veré, aludiendo a una clausura catastrofista de toda experiencia comunitaria (y por ende de la historia), otros, replanteándose los mismos postulados de la modernidad, buscando los sustentos legítimos que apuntan hacia el desarrollo emancipador del proyecto histórico humano.<sup>275</sup>

El posible cuestionamiento del centro absoluto como fundamento de la narración histórica y de su sentido, llevado a cabo en un primer momento por Nietzsche, ha sido tomado por muchos autores como la instauración violenta de la *dispersión* total, del desarraigo y el extrañamiento. Por ejemplo Fidencio Aguilar, al respecto, señala que “según el pensamiento posmoderno basado en Nietzsche, la metafísica nos ha llevado a la violencia disfrazada (el disfraz puede ser la ciencia o el estado), es decir, la metafísica y sus resultados (Auschwitz y los campos de exterminio) ha hecho violencia a la existencia; se trata ahora de desenmascararla y dejarla en su desnuda realidad. Después de desenmascarar la violencia de la metafísica, la existencia debe soltar su violencia sin máscara. Pero entonces, ¿qué sentido tiene sustituir una violencia por otra? ¿Después de esta violencia qué queda? Precisamente nada, aparece el nihilismo radical.”<sup>276</sup> Para autores, como por ejemplo Vattimo, el metarrelato histórico-global moderno, responde a

<sup>275</sup> Tal es el caso, por ejemplo, de el mexicano Fidencio Aguilar quien señala, en su artículo *Hermenéutica analógica y posmodernidad* que el quiebre del principio de certeza absoluta fundado en la razón, da paso a un caos posmoderno en donde “no hay centros, ni convicciones, ni fundamentos, no hay nada; o en todo caso hay muchos centros, de hecho cada cual podría tener su propio centro, su propio fundamento y su propia referencia, que no serían válidos para todos, no sería algo universal, sino de consumo privado”. Es decir, reproduciendo las palabras del mismo autor, lo unívoco como signo de la modernidad, da paso a lo equívoco, es decir, a un relativismo exacerbado, a una incertidumbre interpretativa. Fidencio Aguilar, en “Hermenéutica analógica y posmodernidad”, en *Revista Caleidoscopio*, Enero-Junio 2003, México, p. P 120-121

<sup>276</sup> Aguilar, op.cit, p. 129

la época de la legitimación metafísico-historicista, es decir, a la idea de un curso unitario desvelado o hecho patente al final del “proceso del mundo”.<sup>277</sup> De este modo, para Aguilar, al ser deslegitimado, por los mismos resultados, el fundamento que otorgaba sentido a toda acción y acontecer históricos, queda precisamente una nada. Ante la ausencia o invalidación del fundamento, Aguilar se enfrenta al desierto del nihilismo, en palabras del propio Nietzsche; “¿Qué significa nihilismo?: *Que los valores supremos pierden validez*. Falta la meta; falta la respuesta al por qué.”<sup>278</sup> La Historia (con mayúscula) moderna que aseguraba un curso unívoco de los acontecimientos da paso, según Aguilar, a una multiplicidad de interpretaciones de carácter casi local sino individual, característico de la equivocidad posmoderna. Es decir, al peligro de la violencia fragmentaria del relativismo.

Para Hayden White, la disolución del centro o de la estructura significativa, planteada por Nietzsche en su noción de *sentido histórico* significaría una concepción nihilista de la propia historia, pues “tiene que enfrentar el hecho de que *en esta concepción de la historia se rechaza firmemente las perspectivas de toda comunidad*.”<sup>279</sup> Para White, el hecho de que se rechace cualquier esfuerzo de explicar o tramar la historia de acuerdo a un “significado general” (metarrelato legitimante), involucraría dejar al mundo en una condición fracturada, donde el dominio de la individualidad se sobrepondría al de la comunidad.<sup>280</sup> Francis Fukuyama, en este mismo sentido, en su popular libro *El Fin de la Historia y el último hombre* escribe lo siguiente; “Nietzsche creía que no era posible ninguna verdadera grandeza, excelencia o nobleza humanas excepto en las sociedades aristocráticas. En otras palabras, la verdadera libertad o creatividad sólo podía surgir de la *megalothymia*, o sea, del deseo de que se le reconozca a uno como mejor que los demás”.<sup>281</sup> Así, para Fukuyama, la historia ha desembocado en un estado donde cualquier experiencia en común se ha dispersado, prevaleciendo el individuo particular. De ahí la ya famosa consigna; se ha llegado al fin de la Historia, es decir, al final del proceso del mundo que hacía patente un curso común, un sentido *compartido*. Se da la espalda a un pasado, para enfrentar las áridas tierras apocalípticas. Nietzsche, como lo he visto más arriba, escribió *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*,

<sup>277</sup> Ver Vattimo, “Posmodernidad...”, op.cit, p. 18

<sup>278</sup> Nietzsche, “La Voluntad...”, op.cit, libro primero, capítulo I “Nihilismo”, aforismo 2.

<sup>279</sup> White, op.cit, p. 363. El destacado es personal.

<sup>280</sup> Ver *ibídem*

<sup>281</sup> Francis Fukuyama, “El fin de la Historia y el último hombre”, Planeta, España, 1992, p. 407. A mi parecer esta interpretación elude precisamente la exigencia que nos hace Nietzsche en lo relativo a pensar el poder. Es decir, en palabras de Deleuze, “Es el esclavo quién sólo concibe el poder como objeto de reconocimiento, materia de una representación, baza de una competición, y por consiguiente quien lo hace depender, al final de un combate, de una simple atribución de valores establecidos”. Deleuze, “Nietzsche...”, op.cit, p. 19. Es decir, se asume un valor común relativo, por ejemplo, al éxito, representativo del poder, el cual se intenta alcanzar. Se otorga un mayor valor a ese “otro” impersonal (valores establecidos, valores en boga), se asume una perspectiva de esclavo reconociendo la superioridad de ese “otro”, buscando el reconocimiento de ese otro.



como reacción a este ánimo fatalista, al que denominó cultura histórica, y que sintió como característico de su tiempo, es decir, de la Alemania de fines del siglo XIX. Y en ese ensayo de juventud, señaló; “la cultura histórica es también, en realidad, una especie de encanecimiento innato, y aquellos que llevan en sí este signo desde la infancia llegan a creer instintivamente en la *vejes de la humanidad*”.<sup>282</sup> Pero este síntoma no responde al final de un camino, noción atribuida por Nietzsche a una concepción cristiano-teológica del mundo (desesperanza o *momento mori* medieval). Por eso señala; “el origen de la cultura histórica... *debe*, a su vez, ser reconocido como histórico. La historia *debe*, ella misma, resolver el problema de la historia, el saber *debe* volver el propio aguijón contra sí mismo.”<sup>283</sup> Creo que es en este sentido como pueden ser leídas las siguientes palabras de Vattimo; “pensar lo posmoderno como fin de la historia, como el final del fin, no significa, entonces, darse cuenta de que la cuestión hubiera ya dejado de proponerse, sino, al revés, situar en el primer plano de una atención central la cuestión de la historia como raíz de legitimaciones... no se trata simplemente de lo que viene después y se distingue, en positivo, de la modernidad, mediante otro principio; pues, de todos modos, si hay otro principio, éste no es tampoco una mera <variación> suya, ya que no puede construirse sino sobre la base de una relación crítica y de confrontación respecto del principio precedente.”<sup>284</sup> Es decir, es la misma historia la que ha hecho explícitos los problemas sobre la legitimación metafísico-historicista, es decir, de los grandes metarrelatos. No se trata de darle la espalda a un pasado que se estima muerto, como parece proponerlo catastróficamente Fukuyama, ni de pretender que los acontecimientos históricos del último tiempo son sólo algunos reveces intrascendentes que no remecen en absoluto el principio o fundamento moderno. Pues es la propia historia, si seguimos esta interpretación nietzscheana de Vattimo, la que ha tematizado nuevos problemas que se han hecho necesarios (re)pensar, entre los que se encuentran la comunidad, la identidad y la memoria, ilustrándose la relación entrañable entre lo moderno y lo posmoderno.

En este sentido, haciendo explícito el problema de la modernidad y la legitimidad del proyecto de emancipación, Grinor Rojo, Alicia Salomone y Claudia Zapata, en su libro conjunto *Postcolonialidad y Nación*<sup>285</sup> han elaborado una serie de críticas frente a este estado de descentramiento histórico, debido al riesgo que conlleva, según los autores, la supuesta dispersión de todo sujeto y de toda identidad. Así, por ejemplo, advierten del peligro que según ellos conllevaría el uso abusivo y poco reflexivo de las críticas a los conceptos modernos de sujeto, de identidad y de nación efectuados por los críticos posestructuralistas, posmodernos, poscoloniales y subalternos<sup>286</sup>. Con respecto a la

<sup>282</sup> Nietzsche, “Sobre la utilidad...”, op.cit, p. 116

<sup>283</sup> Ibidem, p. 119

<sup>284</sup> Vattimo, “Posmodernidad...”, op.cit, p.p 20-21

<sup>285</sup> Grinor Rojo, Alicia Salomone, Claudia Zapata, “Postcolonialidad y Nación”, Lom, Santiago, 2003

<sup>286</sup> Estas posiciones teóricas no serán tratadas con la profundidad que exigen en el presente trabajo. Sólo serán tomadas a partir del problema al cual nos enfrentamos, es decir, la correlación entre historia, memoria e identidad. Consciente de la grave falta que esto conlleva, creo, sin embargo, oportuno mencionarlas sin desviarme del camino que en este trabajo he seguido.

fragmentación del sujeto, apoyándose en estudios del sociólogo chileno Jorge Larraín, señalan que el retrato del sujeto “postmoderno” nos da una imagen dramática de pérdida y crisis de identidad. Pues aquellos conceptos que nos nutrían de ubicaciones sólidas como individuos sociales (clase, género, sexualidad, etnia, raza y nacionalidad) se han transformado en las argumentaciones de los críticos de la modernidad.<sup>287</sup> Frente a este panorama, los autores escriben; “Por cierto que a los usuarios del prurito “post” les importa bien poco si las definiciones de sujeto e identidad en las que se apoyan los enunciados que ellos refutan son de carácter esencial o esencialista, en un sentido metafísico riguroso, en otras palabras, si se trata de definiciones en términos de la esencia o el universal inmutable y eterno de lo que sea que así se define, o si se trata de definiciones que expresan una *experiencia* vivida, además pactada racional y democráticamente en lo que respecta a sus alcances políticos y con la cuota de durabilidad histórica que le permite su propia eficacia.”<sup>288</sup> Así, por ejemplo, entra en su foco de objeción el concepto de nación esbozado por el crítico poscolonial Bhabha, el cual señala, siguiendo el descentramiento de la estructura, que la nueva demografía del internacionalismo es la historia de la migración postcolonial, de los desplazamientos sociales, del exilio, es decir, de un sector de sujetos migrantes, diaspóricos y ambulatorios. Es decir, un centro disperso en varios micro-centros, o más bien, la emergencia de los bordes, la presencia desde los límites.<sup>289</sup>

Frente a estas posturas denominadas “post” (muchas veces sustentadas en lo que

<sup>287</sup> Uno de los estudios en que se han apoyado en lo relativo a la crisis del sujeto son; Jorge Larraín “Modernidad, razón e identidad en América Latina”, Andrés Bello, Santiago, 1996.

<sup>288</sup> Grínor Rojo... op cit, p. 101. El párrafo continua; “yo soy el que soy porque así es como me he hecho y me sigo haciendo y lo seré mientras eso que yo me hago sea conveniente para mi bienestar sobre la tierra y mientras no constituya un estorbo y un impedimento inaceptable para lo que quieren hacer de sí los otros” O bien: “un pueblo es el que es porque a lo largo del tiempo se ha hecho a sí mismo de ese modo, habida cuenta de su coexistir quienes lo integran dentro de un mismo espacio, de su haber compartido y compartir unas mismas experiencias históricas y de su haber llegado a algunos acuerdos políticos sobre el mejor modo de organizar su vida en común, lo que sin embargo no constituye un obstáculo para que dicho pueblo reconstruye cada vez que lo juzga necesario o deseable su identidad vivida y pactada.”. A mi parecer saltan a la vista una serie de preguntas que es necesario dejar planteadas. Referido a la primera frase, ¿soy Yo el que me hago, fundándome en una conciencia que quiere? ¿Puedo querer lo que no-quiero? ¿Puedo “hacerme” distinto de lo que soy basándome en mi voluntad libre, planificándome, calculándome? Quizás algunas de estas aceptaciones por lo demás comunes se basan en una concepción intelectualista del ser humano, en el sentido, por ejemplo, que nuestras intenciones literales se fundan en ciertos contenidos significantes “guardados” dentro de La Conciencia. Y con relación a la segunda frase, por lo demás crucial en lo que respecta al presente capítulo; ¿dónde se encuentra el lugar donde los pueblos pactan racional y democráticamente su destino histórico? ¿las mismas experiencias históricas involucran también los pactos políticos horizontales? Y ¿esta identidad pactada puede ser foco de enjuiciamiento para posteriormente ser reconstruida en un mutuo acuerdo? Interesante sería contraponer estas expresiones con esta elaborada por Foucault en su ensayo citado *Nietzsche, la genealogía, la historia*; “En un sentido, la obra representada sobre ese teatro sin lugar (la historia) es siempre la misma: es aquella que indefinidamente repiten los dominadores y los dominados”. Op.cit, p. 17. Algunos críticos de Foucault, como por ejemplo Edward W Said, señalan que esta postura, rendida supuestamente ante la hegemonía, se debe a su desencanto frente a las insurrecciones de los sesenta y la revolución iraní.

<sup>289</sup> Ver Grínor Rojo..., op,cit, p.p 103-104

impera en la “moda” intelectual) los autores han elaborado tres objeciones. La primera de ellas reviste una cuestión de principios. Señala que las teorías “post” portan ostensiblemente una pobreza práctica, sus proposiciones no pueden ser convertidas en acciones políticas eficaces. Pues, señalan, “se nos concederá que no es nada fácil imaginar cómo esos agentes así constituidos, disyuncionados, fragmentados, desplazados, desterritorializados, marginales, desubjetivizados, desidentificados, y lanzando sus peñascos desde las orillas de la escena en que se libra la batalla van a tener la inmensa fortaleza que se requiere para llevar a la práctica *hoy día* cualquier transformación social de envergadura.”<sup>290</sup> Para los autores, lo único que permite que los que adhieren a la salida de los postcoloniales no “mueran de pena” es su adhesión a un pronunciamiento planteado por Bhabha que refiere a una “posición enunciativa” otra.<sup>291</sup> Esta posición enunciativa que él plantea no coincide ni con el pensamiento ilustrado liberal (es decir, con el Sujeto europeo) ni con las perspectivas de los “post”, que, según los autores, beben del mismo manantial. Es un decir y un actuar desde los límites, desde los bordes, una actuación localizada sobre un sector circunscrito de la realidad, lo que pone en paréntesis tanto las nociones totalizantes como las acciones comunitarias afincadas en una identidad milenaria, eterna e inamovible. Para los autores esto da pie, y aquí viene la crítica “a una política de baja identidad y la que deviene no solo compatible con sino que enteramente favorable a los designios del capitalismo neoliberal y globalizador. Preocupado este último de afianzar su dominio sobre lo más, no le inquieta en absoluto y antes bien le conviene y le complace ceder en los menos.”<sup>292</sup>

La segunda objeción apunta hacia el lugar desde donde estos críticos elaboran sus teorías, en especial, los postcoloniales, los cuales trasladan su condición de tercermundistas hacia los centros del “imperio”, y desde allí, determinan su práctica teórica. De esta manera, señalan los autores, “nociones como las de “borde”, “margen”, “desterritorialización”, “desanclaje”, “articulación ambulatoria”, “migración”, “nomadismo”, “frontera”, y otras por el mismo estilo, que como lo sabe cualquier estudiante de pregrado atiborran el diccionario preferencial de los intelectuales *resident-aliens*, son consistentes con la tierra de nadie en la que ellos habitan y pudieran ser referidas, en una porción que a nuestro juicio no tiene nada de azaroso, a esa fuente de experiencia personal.”<sup>293</sup> Así, estos críticos se verían condicionados por su lugar de enunciación, las motivaciones reivindicativas que los guían y la aspiración de reconocimiento por parte de la academia occidental. De ahí que, según los autores de *Postcolonialidad y Nación*, los críticos postcoloniales hayan puesto énfasis en términos tales como “aura de identificación” con los “objetos distantes de opresión”, aún cuando “la diáspora “transnacional” y

<sup>290</sup> *Ibidem*, p. 105. El destacado es de los autores.

<sup>291</sup> Posición enunciativa; desde donde yo digo algo, desde donde puedo yo decir y hacer “eso” y no otro cosa. Es decir, involucra juegos de poder y prácticas sociales. Es por eso que Foucault, por ejemplo, busca las reglas de formación discursiva, desde donde los enunciados toman forma para decir y hacer específicamente “eso”.

<sup>292</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>293</sup> *Ibidem*, p.p 110. El destacado es de los autores.

“traductiva” ( y la “hibridez”, que es su subproducto) al tema de las migraciones populares (y hambrientas) de los habitantes de las antiguas colonias hacia las metrópolis europeas es en realidad bastante menos significativa que las ventajas escriturales que le da esa posición.”<sup>294</sup> Es decir, el *proyecto histórico* elaborado por estos críticos surge desde su lugar de experiencia, es decir, desde las metrópolis (“imperio”) que les proporcionan las armas teóricas que les permiten elaborar la materia prima para su reflexión.

La tercera y última objeción se refiere a la carencia que encuentran estos autores en los argumentos postcoloniales y postmodernos en lo relativo a las exigencias que hace la historia presente, vale decir, “los escollos que encuentra una vez más en su despliegue el capitalismo global cuando se enfrenta con una fracción de humanidad que no es “migrante” y que, por el contrario, se niega a renunciar a sus apegos tradicionales, geográficos e históricos, rehusándose así a ser subsumida en o por el proceso de homogeneización planetaria.”<sup>295</sup> Para estos tres autores, esta fracción de la humanidad (e.j el pueblo palestino o Chiapas) reivindica el *concepto de nación* en el sentido de una identidad colectiva que permite a un pueblo continuar siendo lo que ha sido y no quiere dejar de ser, al igual que la *idea de sujeto*, tomado como el elemento que les otorga a todos la capacidad de intervenir y participar. Así, sujeto e identidad se (re) encuentran en la memoria y proyectos comunitarios pactados de forma horizontal, reproduciendo, quizás a una menor escala, el fundamento moderno como proyección de una voluntad colectiva. De este modo, nos dicen, “el concepto de nación o, mejor dicho, la reunión espontánea, horizontal, inteligente y más o menos duradera de unos individuos en una comunidad que se siente poseedora de un espacio y una memoria compartidos no es un puro capricho macondiano sino que constituye... una base insuficiente y sin embargo crucial para comprometeremos en una nueva alternativa de liberación.”<sup>296</sup> En decir, se reivindica los conceptos criticados por los llamados “post” (un par de comillas tal vez no baste), pero otorgándoles un sentido, se pretende, diferente. La restauración de las comunidades, la afirmación de la identidad y la emergencia de nuevas prácticas culturales, implican una fuerza política que se moviliza contra la dominación occidental. Pero esta “conciencia” nacional no debe, nos dicen los autores, confundirse con un nacionalismo. No aleja a la comunidad de otras naciones, no la encierra en una identidad hermética, sino, por el contrario, la acerca a valores universales, hace presente a la nación en el escenario de la historia, abre, en el seno de la conciencia nacional, la conciencia internacional. Es este equilibrio lo que, según estos tres autores, se ha roto en los discursos “post” y “nosotros consideramos que la obligación histórica de nuestro confuso presente consiste en volver a ponerlo en su sitio.”<sup>297</sup> Es decir sobrellevar, de una nueva manera, los embates tanto

<sup>294</sup> Ibidem, pp. 111-112

<sup>295</sup> Ibidem, p. 113

<sup>296</sup> Ibidem, p. 119

<sup>297</sup> Ibidem, p. 120. Esta afirmación del desequilibrio nos hace recordar algo mencionado un poco más arriba. La afirmación de Aguilar referida a la equivocidad y la incertidumbre instauradas, según él, por los críticos de la Razón, la cual, por el contrario, garantizaba la univocidad y la certidumbre absolutas.

del imperio como los de la fría dispersión del relativismo, revitalizando los *valores* modernos, buscando un *segundo* aire a las nociones *intelectuales* y *racionales* para colocarlas, nuevamente, como fundamentos de toda comunidad, de todo proyecto *en común*.

He apuntado una serie de críticas importantísimas que hay que tener en cuenta a la hora de plantear el problema de la historia, la memoria y la identidad. Aguilar y Fukuyama, en menor medida White, trazan un sentido fatalista, al ver en la posible deslegitimación de los grandes metarrelatos, y por ende, de todo fundamento central de significado e interpretación, el umbral de una violencia individual y relativista, lo que minaría por dentro todo desarrollo comunitario. Por otro lado, los autores de *Poscolonialidad y nación*, teniendo en cuenta las críticas llevadas a cabo por los críticos de la modernidad, hacen explícitos una serie de problemas (identidad, sujeto, nación, emancipación, comunidad, etc) y se los replantean a la luz de lo que *podría* haber sido la modernidad, en un sentido particular; si sus fundamentos metafísico-historicistas no se hubiesen desplegados con tal suma de violencia, dogmatismo y centralidad. Estas críticas a las críticas nos tornan precavidos ante un uso abusivo y desenfrenado de los conceptos de diferencia como las críticas a los conceptos de unidad y permanencia, de identidad y sujeto, de memoria e inmovilidad, los cuales pueden desembocar, quizás sin siquiera pretenderlo, en un desmembramiento y total extrañamiento del ser humano sobre la tierra, abrir el cauce de la dispersión, ahogando toda comunicación o lazo entre unos y otros. Sin embargo, quizás no sea posible pretender que pensar la historia no como continuidad sino como una serie de sucesos, de acontecimientos, no como búsqueda desesperada por el origen, sino de las excepciones, y los umbrales, en fin, disolver al sujeto dentro de su historicidad, involucre *necesariamente* un individualismo exacerbado, una pérdida de toda experiencia de comunidad. Es más. Si seguimos el pensamiento nietzscheano de la defundamentación y desestructuración, quizás nos enfrentemos a una experiencia inédita tanto con el pasado como con el otro. Como lo señala Vattimo, “una vez que descubrimos, con Nietzsche, que todos los sistemas de valores no son sino producciones humanas, demasiado humanas, ¿qué nos queda por hacer? ¿Liquidarlos como a mentiras y errores? No, es entonces cuando nos resultan todavía más queridos, porque son todo lo que tenemos en el mundo, la única densidad, espesor y riqueza de nuestra experiencia, el único <ser>.”<sup>298</sup> Quizás sin “un” centro estructural y sin un presente que se estime como último episodio del “proceso del mundo”, nos enfrentemos a desafíos inéditos. Como “narrar” una historia (con minúscula) plural, descentrada, donde converjan una comunidad en constante dialogo y relación. Teniendo en mente esto último, más, por supuesto, las críticas antes esbozadas, y siguiendo, como hasta ahora, el pensamiento de Nietzsche, trataré de tematizar el problema de la experiencia moderna del mundo y su legitimación; el historicismo.

## 15. La experiencia moderna del mundo y la Idea de la historia; el historicismo.

---

<sup>298</sup> Vattimo, “Posmodernidad...”, op.cit, p. 32

La experiencia moderna del mundo, como lo ha apuntado Miguel Valderrama, desarrolló un conocimiento histórico dirigido hacia los grandes procesos, una búsqueda infructuosa del fundamento (ligazón) común a todo Hombre.<sup>299</sup> En palabras del mismo autor, “únicamente por medio de esta experiencia la historiografía ha podido declarar que si bien, en lo esencial, toda observación de los acontecimientos pasados se realiza desde un punto de vista determinado, o por lo menos condicionado por la propia posición que la mirada necesariamente ocupa en la historia, este reconocimiento no logró socavar, sin embargo, las pretensiones de verdad que los enunciados históricos entablan. Ello, en la medida que dichos enunciados se asocian a la idea de un cumplimiento productor, al despliegue totalizador del proyecto de una voluntad colectiva, a la creación ininterrumpida de un mundo. Así, y en un sentido más general, lo que termina siempre por aparecer tras la experiencia moderna de la historia es la experiencia moderna del mundo. Esta experiencia colectiva de la historia es en la modernidad la experiencia del historicismo.”<sup>300</sup> Es decir, *más allá* de las perspectivas y de la pluralidad de miradas que apuntan desde lugares determinados, la Historia (el metarrelato histórico-global) se yergue como “el” *lugar* central y universal, el cual funda el sentido “literal” de la *marcha* conjunta del Hombre. Como ya lo he reiterado varias veces, este sentido Nietzsche lo describe como el “procesodel mundo” en cuyo final la Verdad tendrá lugar como totalidad.<sup>301</sup>

Desde esta *perspectiva* se puede pensar la noción de comunidad moderna (significado universal) como un posible dialogo histórico entre toda emergencia, entre toda alteridad. La *memoria*, en este caso, se configura entonces como un horizonte amplio donde confluyen todos los nombres de la historia, donde desfilan todos los “hechos” (batallas, gobiernos, revoluciones, etc) como un espacio abstracto donde se reúne el *sentido* (o curso) hecho patente de “una” estructura universal de pertenencia significativa, es decir, de un *ser-en-común*. El historiador, de este modo, tiene la responsabilidad de reunir *toda* experiencia dentro de una gran marcha, de desvelar el sentido que le permita hablar de la identidad de un *nosotros*.<sup>302</sup> En esta *identidad común* se pone en juego la reconciliación final, la Verdad y la Justicia, como la cancelación-salvación de la escisión<sup>303</sup>, en el sentido que guardan las palabras antes citadas de Bloch, a saber; “El cristianismo es una religión de historiadores”<sup>304</sup>.

<sup>299</sup> Y en este sentido, quizás no sólo la experiencia moderna del mundo dona al conocimiento histórico la noción de verdad y sentido. Para el Nietzsche de la Segunda consideración intempestiva, el historicismo se funda principalmente en la noción cristiano-teleológica de “proceso del mundo”, proceso que culminaría en un estado final, en el cual todo el sentido del proceso de desvelaría, y a la vez, se enjuiciaría. Es cosa de recordar, como ya se ha hecho varias veces a lo largo de este trabajo, la noción católica de historia, fundadas quizás por Agustín y Orosio.

<sup>300</sup> Valderrama, op.cit, p.p 70-71

<sup>301</sup> Nietzsche, “Sobre los prejuicios...”, op.cit, p. 124

<sup>302</sup> Cioran, con su tono particular, señala; “Me basta escuchar a alguien hablar sinceramente de ideal, de porvenir, de filosofía, escucharle decir <nosotros> con una inflexión de seguridad, invocar a los <otros> y sentirse su intérprete, para que le considere mi enemigo. Veo en él un tirano fallido, casi un verdugo, tan odioso como los tiranos y los verdugos de gran clase.” En “Adiós a la filosofía”, Altaza, España, 1999, p. p 9-10. Más adelante aclararé con mayor profundidad esta cita.

En relación a esto último, Michel De Certeau, distanciándose del historicismo moderno, y para entrar en la problemática de la *interpretación* del otro, hace una hermosa analogía entre la acción interpretativa que lleva a cabo el historiador y la que realiza el exorcista con respecto a las palabras de una posesa. Pues lo que se intenta en ambos casos es rescatar la palabra (¿literal?) de un *ausente*. De Certeau se hace la siguiente pregunta, “¿Cómo interpretar documentos ligados a una muerte insuperable, es decir, a otro periodo y a una experiencia “inefable”, que siempre se ha abordado como se la juzga desde el exterior?”<sup>305</sup> Es decir, cuales son las posibilidades reales de acceder a las profundidades del discurso de un *otro*, si ya su decir no descansa en una estructura fija y universal de significado que lo atravesara “internamente”, por lo que accedemos a él de forma *superficial*. El exorcista busca nombrar, fijando en *su* saber, la presencia que se yergue *detrás* (más allá) del poseso, identificarla, clasificarla, otorgarle sentido, alojarla en una verdad común. Esto se funda en la escucha de una voz común a todo Hombre, en un decir en el cual se disuelve toda alteridad; es la *voz de Dios*, que permite dar (o recibir) una *identidad* compartida de forma natural<sup>306</sup>. Sin embargo, siguiendo siempre el pensamiento nietzscheano, si el anuncio de la “muerte de Dios” también involucra, el fin, como lo señala Vattimo, de una ontología fundativa, esto contempla el descentramiento del Sujeto y por ende, de su estructura de significado literal.<sup>307</sup> Si esto fuera así, la historiografía o más bien, el modo que esta toma en el historicismo, se ve imposibilitada de restaurar la palabra significante de un otro “fragmentado” y encausarlo a la vez en un curso o proceso común proveedor de significado, de sentido. Esto se debe a que es precisamente el fundamento legitimante de la metanarración histórica lo que es explicitado como problema. La estructura universal de un ser-en-común (el nosotros), si la pensamos desde Nietzsche, nos puede aparecer entonces *como* un impositivo deber-ser-en común, es decir, cómo un acto moral que se quiere única perspectiva, cercenando así lo diferente, silenciándolo, eliminándolo, acribillándolo. Frente a esto, me permito elaborar la siguiente pregunta; ¿Qué ocurre con la propia historiografía, y en este sentido, con la memoria y la identidad que desde ella se erguían como sus garantes?

## 16. Del ser-en-común al deber-ser-en-común. La aprehensión (moral)

<sup>303</sup> Ver Heller, op.cit. La reconciliación final y absoluta tiene lugar como cima del proceso, en donde el curso histórico que ha llevado el hombre aparece como un Todo. El Fin como meta responde a la salvación. Es por eso que la autora llega a decir; “El telos de la civilización occidental es la negación de la civilización occidental a través de la concepción apocalíptica de la civilización occidental.”, p. 97

<sup>304</sup> Ver en Lozano, op.cit, p.34

<sup>305</sup> De Certau, op.cit, p. 234

<sup>306</sup> “La hermenéutica tradicional... postulaba un lugar inmutable y un locutor estable, Dios, que hablaba un lenguaje cuyos términos todavía desconocidos debían ser descifrados”, en De Certau, op.cit, p. 254

<sup>307</sup> Ver Vattimo, “La crisis de la subjetividad”, op.cit, p. 127.

## inquisitiva del Otro.

---

La experiencia moderna del mundo y el historicismo, según lo traté en el capítulo anterior, busca recrear la experiencia del Hombre, fundada en un principio común de sentido, desplegado en un tiempo lineal hacia un fin o meta esperada (Heller). Dentro de esta “marcha” conjunta, el historiador, desde una perspectiva de fin del proceso, tomando el puesto del último historiador, narra el (meta) significado que otorga la inminencia del fin.<sup>308</sup> Así por ejemplo, el historiador germano del siglo XIX Leopold Ranke, decía buscar, percibir y comprender los hechos “tal cual pasaron”, fundándolos, como señala Braudel, es una especie de espiritualismo difuso, sublimando al individuo y la historia universal.<sup>309</sup> Ranke señaló en su tiempo que “el dominio de la experiencia histórica es, al cabo, el de la existencia espiritual, que marcha en incesante progreso. Ciertamente que éste no va regido por categorías lógicas, sino que las experiencias históricas poseen su propio contenido espiritual. En su sucesión, no se revela una necesidad absoluta, pero sí una estricta casualidad interna.”<sup>310</sup> Como lo señala Nietzsche en *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, esta noción de historia busca hallar “el silencioso e irresistible curso de las cosas”, es decir, la verdad empírica que englobe de conjunto la totalidad de lo que acontece.<sup>311</sup> Dentro de este espacio y tiempo abstractos llamados por Ranke “curso de las cosas”, el investigador de temple desinteresado, logra “observar un acontecimiento con todos sus motivos y consecuencias con tal pureza que este no ha de ejercer efecto alguno sobre su subjetividad”.<sup>312</sup> Para Ranke, quizás uno de los ejemplos más extremos del historicismo, el curso interno de la historia puede ser desentrañado, y en él, los hechos objetivos tal cual sucedieron. Hay una *identificación absoluta* con un tiempo histórico lineal, con un “proceso” progresivo, y por ende, con toda experiencia y tiempo otros, los cuales pueden ser objetivamente aprehendidos, apuntando, como señalé, al fundamento interno de todas las cosas.

Ahora bien, Valderrama señala que en la recreación de la experiencia pasada, “no sólo se encuentra un afán de identificación absoluta con el otro, un anhelo imposible, y tal vez, teológico, de redención de lo pasado. También se muestra allí, en la fuerza que la declaración comporta, la búsqueda de una hermandad más primaria, el deseo de una identificación absoluta con el otro a partir de la experiencia diferida de su significación.”<sup>313</sup> *Querer* identificarse con el acto y la palabra de *todo Hombre*, aún teniendo presente, como ya lo dije, el carácter perspectivo de su decir, representa la “idea” moderna del

<sup>308</sup> En palabras de Heller, “la afirmación el fin de X significa que el telos de X ha sido alcanzado, todas sus posibilidades desarrolladas; de allí no es posible esperar más que aquello que ya se ha revelado”, op.cit, p. 101

<sup>309</sup> Braudel, op.cit, p. 26

<sup>310</sup> Citado por José Ortega y Gasset, “La filosofía de la historia de Hegel y la historiología”, en *Kant, Hegel, Scheler*, Alianza, Madrid, 1983, p. 68. En este ensayo, Ortega y Gasset señala que Ranke, pese a haber pretendido desprenderse de la noción histórica de Hegel, o más bien, de las filosofías de la historia, respondía prácticamente a lo mismo.

<sup>311</sup> Nietzsche, “Sobre la utilidad...”, op.cit, p. 99. En el texto se refiere específicamente a Ranke

<sup>312</sup> *Ibidem*, p. 96



despliegue de la voluntad humana y soberana, *hacia* una *meta* común, que entrega así la medida y la legitimación de toda acción. En otras palabras, apela a un principio común (¿violento?) de significación y a la verdad conjunta de *una* única Historia. Para Nietzsche, aludir a una estructura más allá de las diferencias superficiales, se ha ido transformando en una fábula<sup>314</sup>. El “mundo verdadero”, o como aquí lo he descrito, la estructura legitimante de todo gran metarrelato-histórico, y cuna supuesta de un altruismo natural, se ha tornado sin más en un imperativo moral que reza; “el hombre *debería* ser de éste y de aquél modo”.<sup>315</sup> En este sentido Nietzsche señala; “En la medida que la moral *condena* sin más, *sin* partir de consideraciones y *sin* atender las intenciones propias de la vida, constituye un error específico con el que no se debe tener compasión alguna, una *idiosincrasia de degenerados*, que ha hecho un daño incalculable.”<sup>316</sup> La moral teleológica-cristiana, como la llama Nietzsche, ha impuesto su perspectiva como única, fundándola en una estructura fija que se esconde más allá de lo aparente. Ha olvidado, como dice el párrafo citado, las intenciones propias de la vida, es decir, el propio horizonte simbólico-cultural desde donde se proyecta. Como vi en el capítulo 11 de la primera parte, la moral es para Nietzsche, una serie de predisposiciones donde un cierto modo de vida se desenvuelve. Por eso, siguiendo las reflexiones de Vattimo, señalé que según los criterios comunes de objetividad, mi aceptarlas por verdaderas está más proclive al error. Estos errores, como ya señalé a lo largo de la primera parte del trabajo, son *necesarios* como interpretaciones que una comunidad de hombres crea no-reflexivamente para habitar en ellas. Así dije es su momento que en la palabra estaba en juego cada “mundo”, en el cual cada cosa u objeto aparecía *como* tal<sup>317</sup>. De esta forma, y volviendo al párrafo de Nietzsche citado más arriba, la interpretación de la otredad fundada en un espacio, estructura, o si se quiere, marcha en común, ha respondido a una interpretación moral que se ha erguido negando todas las otras. Esto, para Nietzsche, ha provocado un daño incalculable.

Esta implicación moral ha sido desarrollada también por Hayden White en sus estudios referentes a la imaginación histórica europea del siglo XIX. El ha llamado a uno de los tres niveles que utilizan los historiadores para producir su efecto explicativo, “explicación por implicación ideológica”.<sup>318</sup> Él la define de esta manera; “Las dimensiones

<sup>313</sup> Valderrama, op.cit, p. 54

<sup>314</sup> Nietzsche, “El ocaso de los ídolos”, *Sobre cómo terminó convirtiéndose en fábula el “mundo verdadero”*, op.cit, 61

<sup>315</sup> Ibidem, *La moral como contranaturalaza*, p. 68

<sup>316</sup> Ibidem, p. 69

<sup>317</sup> Como también señalé que a mi parecer en la Palabra resuenan tanto los juegos enunciativos como no-enunciativos que abren la epieteme foucaultiana.

<sup>318</sup> White, op.cit, p. 32. Los otros dos niveles son los modos de tramar (romántico, trágico, cómico y satírico) y los modos de argumentación (formista, mecanicista, organicista y contextualista). Para el caso creo necesario referirme solamente al modo de implicación ideológica.

ideológicas de una relación histórica reflejan el elemento ético en la asunción por el historiador de una posición particular sobre el problema de la naturaleza del conocimiento histórico y las implicaciones que pueden derivarse del estudio de acontecimientos pasados para la comprensión de los hechos presentes.”<sup>319</sup> Totalizando *una* perspectiva, convirtiéndola en *la* perspectiva, se impone un modo de significación a todo “hecho” que irrumpa en el campo, abierto a la vez por la misma perspectiva (circularidad). De este modo, continuando con White, “con el término ideología quiero decir un conjunto de prescripciones para tomar posición en el mundo presente de la praxis social y actuar sobre él (ya sea para cambiar al mundo o para mantenerlo en su estado actual.)”.<sup>320</sup> En este sentido, para White, es de suma importancia, para el conocimiento histórico, para su *trama*, para su carga significativa, para su nombrar y dar sentido, es decir, su metanarración, el *valor* atribuido al establecimiento social actual. Y esta elección es para White, como ya he dicho anteriormente, de carácter netamente ético antes que epistemológico. El criterio entonces para delimitar y enfocar el campo y la *memoria* histórica, radica en un fundamento ético, tomado este como la *valoración* otorgada, de forma implícita o explícita, a un presente determinado y su posible desenvolvimiento en el futuro, presente que cobija al historiador y su decir<sup>321</sup>. De esta forma, el historiador británico ve en la implicación ideológica el sustento moral (o ético) del despliegue del *sentido* y la *verdad* de la historia. Incluso ve en Nietzsche, como ya señalé, implicaciones ideológicas específicas, un individualismo anarquizante, que rechaza cualquier perspectiva de comunidad<sup>322</sup>.

<sup>319</sup> Ibídem

<sup>320</sup> White identifica cuatro formas comunes al siglo XIX a saber; *anarquismo*, *conservadurismo*, *radicalismo* y *liberalismo*, sumándole a ellas el *apocalipsis* y las posiciones del reaccionario y del fascista. Lo que diferencia, según White, a estas últimas tres, es que no necesitan de ninguna legitimidad racional para imponer sus posiciones cognoscitivas. Las otras cuatro, en cambio, afirman la autoridad de la razón “comprometiéndolas” tácitamente a la discusión con los otros sistemas, por lo que merecen mayormente su atención. Estas cuatro formas de explicación designan posiciones ideológicas particulares y no partidos políticos específicos. Determinan tanto las actitudes respecto a el (los) modo(s) de estudiar la sociedad y las enseñanzas que de dicho(s) estudio(s) se puede(n) sacar, la deseabilidad de cambiar o mantener el (su) presente, las nociones de la dirección en la cual el presente debe encausarse, los medios para llevarlo a cabo, y, finalmente las diferentes orientaciones temporales (e.j, mirar sólo hacia el pasado o poner la mirada sólo en el futuro). En este sentido, la forma que cada historiador del siglo XIX (y cada periodo que él identifica dentro de él) trama la (*su*) historia está determinada por algunos de estos modos ideológicos. “Así como cada ideología va acompañada por una idea específica de la historia y sus procesos, sostengo también que cada idea de la historia va acompañada por implicaciones ideológicas específicamente determinables.” Op.cit, p. 32

<sup>321</sup> “Considero que el momento ético de una obra histórica se refleja en el modo de implicación ideológica por la cual una percepción estética (trama) y una operación cognoscitiva (argumentación) pueden combinarse de manera que derivan en afirmaciones prescriptivas de lo que podrían parecer afirmaciones puramente descriptivas o analíticas.”, ibídem, p. 37. White no hace mayor distinción entre ética y implicación moral. Esto produce, a mi parecer, una confusión

<sup>322</sup> Recordemos lo dicho más arriba respecto a los postulados de Fukuyama. White, en este sentido señala que, en Nietzsche “el pensamiento está liberado de la responsabilidad hacia todo lo exterior al yo y a la voluntad individual, ya sea pasado presente o futuro.”, op.cit, p. 363.

Por su parte, Emmanuel Levinas, en su libro *Humanismo del otro hombre*, describe la búsqueda de la significación común como la búsqueda de un mundo atemporal, posiblemente abierto por el pensamiento platónico. Para Platón, él señala, “el mundo de las significaciones precede el lenguaje y la cultura que lo expresan; es indiferente al sistema de signos que se pueden inventar para hacer presente ese mundo al pensar. Domina, por lo tanto, las culturas históricas.”<sup>323</sup> Con culturas históricas, Levinas se refiere a las supuestas culturas “infantiles”, aquellas que se diferencian del sentido que irradia la estructura significativa. Es decir, en otras palabras, lo otro que el centro. Este supuesto orden central que otorga (impone) sentido a la periferia se *creería* “una cultura privilegiada que se aproximaría (al mundo verdadero) y que es capaz de comprender el carácter provisional y como infantil de las culturas históricas; existiría una cultura que consistiría en despreciar las culturas puramente históricas y en colonizar en cierta forma el mundo... existiría una cultura que consistiría en rehacer el mundo en función del orden atemporal.”<sup>324</sup> Al contrario de esta noción de “mundo verdadero” atemporal, una parte del pensamiento contemporáneo se ha tornado, en este sentido, antiplatónico. El mismo Nietzsche representa la inversión del pensamiento antes descrito. Esta parte del pensamiento contemporáneo que se separa del “platonismo” no concibe una *significación o valor en sí*, que una cultura o modo de vida haya podido alcanzar. Como lo señala el propio Nietzsche, “Habría que estar fuera de la vida y, a la vez, conocerla tan bien como quien la haya vivido, para poder rozar tan solo el problema del valor de la vida en cuanto tal, lo que basta para comprender que semejante cuestión está muy por encima de nuestro alcance. Al hablar de valores, lo hacemos bajo la inspiración y la óptica de la vida; es la propia vida quien nos impele a establecer valores, quien valora a través de nosotros, *cuando* establecemos valores.”<sup>325</sup> Para el pensamiento contemporáneo, dice Levinas en el libro aludido, “la totalidad del ser, en la que resplandece como significación, no es una entidad fijada eternamente, sino que requiere el ordenamiento y la reunión, el acto cultural del hombre.... Todas las expresiones que el ser recibió y recibe en la historia serían verdaderas, porque la verdad sería inseparable de su expresión histórica y, sin su expresión, el pensar no piensa nada... lo inteligible no se concibe fuera del devenir que lo sugiere.”<sup>326</sup> Es decir, no se tiene la noción que *detrás* de un lenguaje *figurativo*, descansan estructuras lingüísticas *literales*, estructuras que “darían a luz” la significación. Es la propia óptica de la vida la que valora, es decir, que la significación se *da* cada vez *en* un horizonte contextual, cada vez *en* un “mundo”. La “muerte de Dios” anunciada por Nietzsche, puede tener este alcance; la muerte de un fundamento común, legitimado en base a un metarrelato histórico continuo.

El propio De Certeau señala, en este mismo sentido, que “la historia no ocupa más, como en el siglo XIX, el lugar *central* organizado por una epistemología, que al perder la

<sup>323</sup> Emmanuel Levinas, “Humanismo del otro hombre”, Siglo XXI, España, 2005, p. 35.

<sup>324</sup> Ibidem

<sup>325</sup> Nietzsche, “El Ocaso...”, op.cit, *La moral como contranaturalidad*, p.p 67-68.

<sup>326</sup> Levinas, op.cit, p. 34

realidad como sustancia ontológica, trataba de encontrarla como fuerza histórica... ya no conserva la función totalizadora que consistía en sustituir a la filosofía en el oficio de indicar el sentido de las cosas”.<sup>327</sup> Rehacer el mundo en función de este orden atemporal, ligando a todos y todas a una memoria y a una Historia (metarrelato) central, en una gran comunidad de sentido, es *quizás*, según la perspectiva que he desarrollado hasta ahora, el gran legado del historicismo.

### 17. Nietzsche y la historia anticuaria. Identidad, memoria y archivo

---

Nietzsche, en *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*, concibe un tercer modo de hacer historia, del cual aún no he hecho referencia, a saber; la *Historia anticuaria*. Él la caracterizó de este modo; “Cultivando con cuidado lo que subsiste desde tiempos antiguos, quiere preservar para los que vendrán después, aquellas condiciones en las que él mismo ha vivido y así vive la vida”<sup>328</sup> En decir, estimulando a los nuevos tiempos la preservación de lo antiguo, busca arraigar un presente en un pasado, acentuar sus raíces en él. “¿Cómo podría la historia servir mejor a la vida que ligando, a su tierra nativa y a sus costumbres patrias, a las estirpes y poblaciones más desfavorecidas, dándoles estabilidad y disuadiéndolas de que se desplacen a tierras extrañas en busca de mejores condiciones de vida por las que han de combatir y luchar?”<sup>329</sup> Sin embargo nos advierte que en exceso este modo de historia debilita al presente, rechazando todo lo nuevo, en su “ciega furia coleccionista”. “La historia anticuaria- señala- sabe sólo *conservar* la vida, no cómo crearla.”<sup>330</sup> En su afán de recolección de todo hecho, dato, etc... este modo de hacer historia pierde vitalidad, volcándose sólo hacia un tiempo pasado, haciendo lo imposible por preservarlo en una identidad siempre fiel a sí misma. La historia anticuaria se comprende de esta manera como un amplio horizonte donde se reflejan la totalidad de *objetos* que van quedando en el pasado. Por su parte Foucault en su interpretación de Nietzsche, ve en este modo de historia un intento por “reconocer las continuidades en las que se enraíza nuestro presente; continuidades del sueño, de la lengua, de la ciudad.”<sup>331</sup> Sin embargo, lo que Foucault tratar de hacer, al contrario de la *historia anticuaria* que busca retener una identidad esencial y estática, una historia que se emancipe para siempre del modelo antropológico y metafísico de la memoria, es decir, que deje de fundarse en nociones unitarias y permanentes, como lo son el Sujeto y la Verdad. Por eso postula una identidad no-idéntica, lo cual quiere decir: que no hay *una* identidad guarecida de los avatares del tiempo, pues los sentidos y valores, es decir, los pensamientos cambian, se trasforman, se repiten o varían, de una forma tan singular

<sup>327</sup> Op.cit, p. 94. El destacado es del autor

<sup>328</sup> Nietzsche, “Sobre la utilidad...”, op.cit, p. 49

<sup>329</sup> *Ibidem*, p. 61

<sup>330</sup> *Ibidem*, p. 64

<sup>331</sup> Foucault, “Nietzsche...”, op.cit, p. 28

como lo es el acontecer de un golpe de dados.<sup>332</sup> De igual forma que lo hace Nietzsche, reconoce “un suelo que nos ha visto nacer, de la lengua que hablamos o de las leyes que nos gobiernan... (pero)...resaltando los sistemas heterogéneos, que bajo la máscara de nuestro Yo, nos prohíben toda identidad.”<sup>333</sup>

Nietzsche no concibe a la memoria de modo anticuario, es decir, tal como recalqué anteriormente, como una recopilación de documentos (hechos, palabras, objetos, etc....) que la constituyeran en sí misma y con pleno derecho como una inmanencia siempre idéntica a sí misma y que se propusiera por meta “memorizar” todo acontecimiento pasado. A partir de esto Foucault desarrolla una noción de *archivo*, noción que no ve a este como una acumulación de documentos indiferentes e in-significantes, apilados al azar dentro de bodegas cubiertas por los años y el polvo, depositados a la suerte de algún regreso memorial que los saque de su inercia y punto muerto<sup>334</sup>. Foucault, en este sentido, recalca; “hay que separar la historia de la imagen en la que durante mucho tiempo se complació y por medio de la cual encontraba su justificación antropológica: la memoria milenaria y colectiva que se ayudaba de documentos materiales para recobrar la lozanía de sus recuerdos”<sup>335</sup> Para él, el archivo tiene otra connotación. *Encierra*, no una totalidad cerrada y concertada de forma coherente y unívoca, no la referencia a la interioridad de un sujeto, de un pensamiento o de una intención, no los rastros olvidados de un origen. Más bien, es una figura llena de lagunas y de recortes, contiene enunciados que hablan según la dispersión de una exterioridad. Es a este modo de ser a lo que Foucault llama positividad, como esa multiplicidad de relaciones (entre fuerzas, entre hombres, etc) que abren, lo que he llamado siguiendo a Vattimo, un horizonte cultural determinado y no universal.

La positividad de los discursos, para Foucault, hace ver las posibilidades específicas y singulares de su aparición, “define un espacio limitado de comunicación”<sup>336</sup>. Esto es lo que Foucault llama a priori histórico, no como una estructura atemporal, sino precisamente como la misma positividad (exterioridad) de lo dicho, que comporta a la vez modos diferentes de enunciación y no-enunciación. Este a priori no escapa de la

<sup>332</sup> Como señala Nietzsche, “la historia entera de una cosa...puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tiene siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien suceden y se revelan de un modo meramente casual.”, “La genealogía...”, op.cit, p. 88

<sup>333</sup> *Ibidem*, p. 29

<sup>334</sup> Se podría desarrollar un análisis exhaustivo de las diferentes nociones de archivo que se han tenido a lo largo de la historia y de la relación que se ha entablado entre este y el trabajo de investigación histórica. Sin embargo, debido en parte al tiempo y al límite del presente trabajo, me he centrado brevemente en la interpretación foucaultiana de archivo, pues creo que representa un ejemplo necesario de la incidencia del pensamiento nietzscheano en el trabajo histórico contemporáneo.

<sup>335</sup> Foucault, “La Arqueología...”, op.cit, p. 10 Es decir, que la historia es la historia del Hombre sin más, de los hechos relacionados entre sí de forma continua a través del tiempo, como una sucesión, por ejemplos, de gobiernos, batallas, períodos, o cómo el despliegue sucesivo de una Idea milenaria.

<sup>336</sup> Foucault, op.cit, p. 214

historicidad, sino que es constitutiva de la misma. Como recalqué en capítulos precedentes, es dentro de un contexto de relaciones múltiples donde la verdad tiene lugar. La verdad, para Nietzsche, es el error necesario, es desde donde un modo de vida se asegura y se desarrolla. Es la historicidad propia, donde el hombre nombra a las cosas por su nombre e incluso a él mismo. Foucault, dentro de esto mismo, ve en el a priori histórico el conjunto de reglas que caracterizan un espacio discursivo determinado, en el cual toman lugar tanto los objetos como los lugares de enunciación, espacio que se caracteriza a la vez por su apertura a la mutabilidad, al cambio de una cosa a otra. A partir de esto, define al archivo como la ley que da la posibilidad a un decir, que rige la aparición de los acontecimientos enunciativos. Define, en otras palabras, el sistema de su enunciabilidad y el sistema de su funcionamiento, pero no como una unidad, sino, como también lo hace en un sentido Nietzsche, como una multiplicidad de texturas, de planos, regiones, niveles de interacción y de umbrales<sup>337</sup>.

Pongo un ejemplo claro para facilitar la comprensión; Imaginemos a dos seres humanos; A habita en una gran urbe, mientras que B recorre las sabanas africanas. A ha aprendido a *hablar* la lengua de B y pueden comunicarse aún así con dificultad. Un día, en el que B visitaba a A en la gran urbe, fueron ambos a una tienda de comida. A pagó con un billete X y el tendero le entregó el producto y además un vuelto. Al momento de salir del negocio B pidió a A que le hiciese comprensible el *acontecimiento* que recién había tenido lugar. ¿Cómo entonces puede A traducir este acto, para nosotros tan simple como el comprar, a B, que habita en un mundo enunciativo donde aquello no tiene lugar? El espacio de comunicación, entonces, serían los *juegos de lenguaje*, donde se entretejen tanto actos enunciativos como actos no-enunciativos, dando la ley de posibilidad de la enunciación. El ejemplo es sencillo. Dice que una palabra no puede ser comprendida fuera de *su* contexto determinado, el cual le carga de sentido, le otorga significación, lo cual restringe una traducción literal.<sup>338</sup> Y es en este sentido como podemos entender lo que Foucault llama *archivo*. Así, él señala que “por otra parte, no nos es posible describir nuestro propio archivo, ya que es en el interior de sus reglas donde hablamos, ya que es él quien da a lo que podemos decir- y a sí mismo, objeto de nuestro discurso- sus modos de aparición, sus formas de existencia y de coexistencia, su sistema de acumulación de historicidad y desaparición...- no se da como totalidad...se da por fragmentos, regiones y niveles, tanto mejor sin duda y con tanta mayor claridad

<sup>337</sup> Ver op.cit, p.p 218-221

<sup>338</sup> Levinas al respecto, siguiendo en esto a Heidegger, señala que “la significación no es una modificación aportada a un contenido existente fuera de todo lenguaje. Todo permanece en un lenguaje o en un mundo, la estructura del mundo es semejante al orden del lenguaje con posibilidades que ningún diccionario puede establecer. En el *esto en tanto que aquello*, ni el *esto* ni el *aquello* se dan de golpe, fuera del discurso... en ningún momento habría habido allí *nacimiento de la significación a partir de un ser sin significación* y fuera de una posición histórica en la que se habla el lenguaje... los objetos llegarían a ser significativos a partir del lenguaje y no el lenguaje a partir de los objetos dados al pensar, objetos que designarían palabras que funcionan como simples signos.” En op.cit, p. 26. También Nietzsche apunta hacia lo mismo cuando en su ensayo de juventud *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, habla de aquel hombre que una comunidad cataloga como “mentiroso”, porque no participa en el *sentido* que requiere el *juego de dados* que son los conceptos y metáforas que una comunidad establece como verdaderas para existir. En “Sobre verdad y mentira...”, op.cit, p. 21

cuanto que el tiempo nos separa de él.”<sup>339</sup> El archivo es precisamente lo que nos revela nuestra historicidad, y por ende, fuera de nosotros, nos limita. Hace que se manifieste el otro y el exterior, estableciendo, para Foucault, “que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y recubierto, es esa dispersión que somos y que hacemos”<sup>340</sup>.

Ahora bien, para el problema de la interpretación o *traducibilidad* del otro, vuelvo al ejemplo que nos da De Certeau respecto de la comprensión del *decir* de la posesa por parte del exorcista, mencionado en el capítulo anterior. Para el historiador francés, el trabajo del sacerdote consiste en *dar* nombres a la infinitud desconocida que se abre en las palabras de la posesa. Dentro de esta nominación, se pretende clasificar, según las pautas y el tipo de lenguaje de un *determinado saber*, una voz misteriosa. “Al nombrar-nos dice De Certeau-, combaten al fuera de texto donde se coloca la posesa, cuando se presenta como el enunciado de algo que es fundamentalmente otro”.<sup>341</sup> La posesa recibe de un *discurso*, en este caso el que se encuentra en los tratados demonológicos, un (nuevo) lugar de enunciación, provisto de palabras y conceptos que creen traducir el sentido de lo dicho. Es su *posibilidad* de enunciación. En este lugar se establece una *relación* que se introduce en el lenguaje, *entre* el nombrar que determina y prohíbe, y esta misma palabra prohibida que vuelve cada vez al mismo discurso. En este sentido, nos señala, en el caso de la posesa, esta “no tiene lenguaje *propio*, pero se *nota* (como una “herida”, dicen los místicos) en el discurso teológico... una práctica de elocución y un tratamiento del lenguaje trazan en el discurso constituido una alteridad que sin embargo no se identifica con otro discurso.”<sup>342</sup> Para De Certeau se abre una encrucijada paradójica. Pues el otro, a la vez que es sepultado por el mismo discurso que lo quiere rescatar, aparece en forma de herida, de huella dentro de un saber ajeno. Inclusive si la mujer posesa, años después de haber sido afectada por ese misterioso fenómeno, escribiera al respecto, ya su decir no sería el mismo, sino que se desplegaría de forma *alterada*. “Desde el momento en que Jeanne (una posesa que años después describió su experiencia) pasa a la escritura, dice lo que hacía, piensa en pasado, describe un objeto distante, acerca del cual puede, por lo demás, emplear el discurso del saber. Escribe desde un lugar distinto y no desde el que hablaba como posesa.”<sup>343</sup> El *lugar* ha cambiado. El *donde* se ha instalado en un saber que proporciona un tipo *diferente* de lenguaje para *nombrar* aquello que es preciso conocer. La instancia enunciativa es otra. Se *ve* desde el *exterior*. La posesa “puede *hablar* como posesa, pero

<sup>339</sup> Ibídem, p. 221. Recordemos que anteriormente señalé que para Foucault el ejercicio genealógico se transforma a la vez en nuestra propia genealogía, al indagar en nuestro presente, en nuestro archivo.

<sup>340</sup> Ibídem, p. 223

<sup>341</sup> De Certau, op.cit, p. 238

<sup>342</sup> Ibídem, p. 240

<sup>343</sup> Ibídem, p. 244

no puede *escribir* como posesa... entre la voz de la posesa y la escritura de la que se posee, hay una ruptura que indica lo que podemos esperar de los documentos escritos.”<sup>344</sup> . Esto quiere decir que el acto de escritura también inscribe una alteración inevitable, posee el sentido del otro, lo nombra alterando lo nombrado, lo fija y le construye un nuevo lugar de enunciación. Lo fija, lo ordena, lo hace familiar, lo hace *reconocible*. Pero esto, según lo analizado hasta ahora, no conlleva en absoluto a que en este acto se de una *traducción* transparente, en donde el otro permanezca cómo puro Otro, en donde su *sentido* sea rescatado en su *palabra* misma.

Más arriba hablé que la “muerte de Dios” anunciada por Nietzsche involucraba inevitablemente la desaparición o si se quiere, la deslegitimación de una instancia fundativa absoluta. Es decir, una parte del pensamiento contemporáneo no busca ya una estructura *significativa en sí*, como lo señala Levinas, sino que concibe que en cada contexto histórico el sentido tiene lugar como tal. En este sentido desentrañar la voz del otro, ya sea este una experiencia humana pasada o bien una experiencia humana contemporánea, y encausarlo en un curso o proceso común y central no pareciese, según esta perspectiva, posible. Es más, según el propio De Certeau, el mismo ejercicio de la historia historicista, al buscar religar todos los fragmentos dentro de un sentido, hacía patente la imposibilidad de ello. Ahora bien, como precisé al principio de este capítulo, la memoria, para Nietzsche, no responde a un ejercicio de anticuario, es decir, de mero memorizar una totalidad de nombres en un pasado fijo. No consiste, en otras palabras, en saber de todo. La memoria desde esta perspectiva respondería más a un juego entrañable de relaciones que abrirían las posibilidades de recordar de un determinado modo. Es decir, la identidad, como señala Foucault, es mutable y no fija, es permeable y no hermética. Esto quiere decir, que la memoria y la identidad se van transformando según las constantes *afectaciones* e interpretaciones que recibe de (los) otro(s), es decir, según un juego múltiple relacional. Así, no se podría rescatar la voz pura de otro, pues todas las fuerzas que participan en el juego de relaciones mutan según la afectación. No habría una instancia o lugar resguardado de los avatares de la historia que resguardase la pureza de lo no-dicho, la sustancia de una identidad fiel a sí misma. En este sentido, pienso, puede ser leído el siguiente aforismo de Nietzsche que aparece en *Aurora*; “¿Cuáles son los límites de nuestro prójimo, esto es, aquello en virtud de lo cual nos deja, por así decirlo, una *huella*? Todo lo que entendemos del próximo son los *cambios* que, en virtud suya, se operan en *nuestra persona*; lo que sabemos de él es como un *molde* vacío. Le atribuimos los sentimientos que sus actos provocan en nosotros y le conferimos así el reflejo de una realidad falsa. Lo concebimos de acuerdo con *el conocimiento que tenemos de nosotros mismos*, haciendo de él un satélite de nuestro propio sistema, y cuando se ilumina o cuando se oscurece para nosotros, somos nosotros la causa última de ello, aunque supongamos todo lo contrario. ¡En que mundo de fantasía vivimos! Un mundo invertido y vacío, al que, sin embargo, vemos, como en un sueño, del *derecho y lleno*.”<sup>345</sup> Si con Nietzsche se lleva a cabo la desfundamentación de la historia, y por ende, los grandes relatos pierden legitimidad, la aprehensión del otro no

---

<sup>344</sup> Ibidem

<sup>345</sup> Nietzsche, “Aurora”, op. cit, p.p 110-111, aforismo 118



se rige ya por un “diccionario” de términos literales, es decir, por una estructura fija de *significados en sí*. Una constante interacción de interpretaciones y afectaciones mutuas tiene lugar en una pluralidad de miradas, que descansan cada vez en un contexto histórico-cultural determinado, pero no fijo. Que confirmamos, como dice Nietzsche, una realidad falsa, hay que entenderlo en este contexto. Al perder de vista un “mundo verdadero” la realidad es *creada* cada vez por las constantes interacciones entre los hombres. Sin embargo esto no quiere decir que las transformaciones se lleven a cabo *borrando* la lucha entre los que fijan una interpretación y los que se resisten o resistieron a ello. Como señala el aforismo citado, el prójimo deja en *nosotros* constantes *huellas*. De ahí la insistencia de Nietzsche en llevar la genealogía al cuerpo, a las enfermedades y debilitamientos. La oposición de fuerzas queda marcada en el cuerpo. Hopenhayn, al respecto, señala; “precisamente porque las interpretaciones son el resultado de una lucha entre voluntades, sus huellas no son inocuas sino que se graban en los cuerpos. La genealogía reconstruye la memoria perdida de los cuerpos, les devuelve la razón de sus convalecencias y recaídas, trasparenta sus vulnerabilidades hasta exponer el valor que subyace en el comienzo... hacer genealogía es, por tanto, relatar el cuerpo con la cultura que lo atraviesa.”<sup>346</sup>

Un último punto que quizás sea importante tener presente con respecto a la aprehensión y comprensión del otro. Agnes Heller en su libro *Una filosofía de la historia en fragmentos*, haciendo alusión a Hegel, señala; “El pasado tiene que ser identificado, a la vez que <absorbido por> la historia y hecho <historia>... el pasado se transforma en historia o antihistoria cuando es <precensado>, y las personas que viven en los lugares remotos de nuestro planeta fueron descubiertas (y temporalizadas) cuando su mundo fue absorbido por el presente. El gran interés y devoción por la otredad de lo otro (cultura) es el signo más seguro de que esta cultura ya ha sido absorbida y que aquello que sucede sólo tiene lugar mediante su <presencia>.”<sup>347</sup> El párrafo es de sumo interés si tenemos en cuenta todo lo analizado hasta ahora. Pues señala que el otro se hace histórico cuando es absorbido por la historia e irrumpe de esta forma como presencia. Para esta autora esto responde a la característica principal de nuestro tiempo moderno, época a la cual responde la conciencia de la conciencia histórica. Este término visto desde la perspectiva de Nietzsche, según vi más arriba, hacía demasiada mención a una especie de proceso de la conciencia hasta llegar a la autoconciencia. De todas formas, para Heller, esto no apela a una absolutización de la conciencia. Ella más bien apela que esta conciencia es nuestro *espíritu* de congregación, en el cual se hacen *presentes* en nuestro presente el otro como histórico, el otro como cultura. Y que se hagan presentes como cultura, quiere decir que se hacen presentes como Significado. Entonces, la conciencia de la conciencia histórica, más allá de que se pueda prestar al imperialismo violento de una “filosofía de la historia” metafísico- historicista, reconoce la irrupción del otro en su propia dimensión histórico-cultural, relativizando nuestro presente en su finitud histórica. Así, por un lado Heller nos señala que para que otro sea precensado como histórico

<sup>346</sup> Hopenhayn, op.cit, p 35 Foucault a desarrollado profundamente esta noción de genealogía. Basta revisar por ejemplo los libros citados en este trabajo, e.j La historia de la sexualidad o Nietzsche, la genealogía, la historia.

<sup>347</sup> Heller, op.cit, p. 258

(Cultura y Significado) debe ser temporalizado por un presente que se caracteriza por su conciencia de la conciencia histórica. Por el otro, que esta conciencia involucra un reconocimiento del otro como histórico, reconociendo su alteridad y nuestra finitud propia.

Lo que nos señala Heller podría ser foco de un debate mucho más extenso, sin embargo, mi propósito sólo es hacer patente el problema de la base legitimante (o si se quiere científica) que nos proporciona la historia, y su real alcance universal. Porque, como nos señala la autora, si el otro se hace histórico sólo cuando es absorbido por un presente que se caracteriza por su conciencia de la conciencia histórica, lo histórico como tal sería inevitablemente una *creación* que remite a un centro, es decir, el presente histórico-cultural occidental moderno. En otras palabras, habría historia pues el occidente se caracterizaría por un pensamiento histórico, el cual, absorbiendo al otro (tanto experiencias humanas pasadas como contemporáneas) lo hace presente como *siendo* historia. Sin embargo, esto sería así, siguiendo la perspectiva nietzscheana desarrolla a lo largo del trabajo, si se tomase la Historia (con mayúscula) como estructura fundativa universal, como curso regular al cual todo modo de vida *debe* corresponder. Pero, si tomamos a la(s) historia(s), al igual que la memoria, como nos señala De Certeau, *como la escenificación de lo otro en el presente*,<sup>348</sup> la tomamos ya no en su carácter científica, proveedora de leyes y estructuras firmes a las cuales se *deben* todos atener, sino, a la vez que relativizando nuestro propio horizonte cultural reconociendo la *diferencia*, la podríamos experimentar como una búsqueda y *creación* inacabable de *sentidos*, llevada a cabo por el dialogo incesante entre una multiplicidad de fuerzas, o en otras palabras, entre una pluralidad de perspectivas *humanas, demasiado humanas*.

## 18. La fiesta de la memoria

---

Rafael Echeverría, en su libro *Ontología del lenguaje* señala que “en su afán por la búsqueda de sentido, los seres humanos inventan y narran historias...si nos preguntan quienes somos, contamos una historia. Nuestra identidad se constituye como una historia que contamos de nosotros mismos. Es una historia que nos posiciona en un mundo...nuestro mundo es siempre una historia acerca de cómo son las cosas que nos rodean.”<sup>349</sup> A partir del modo como lo he caracterizado más arriba, el término mundo no responde a la tierra como totalidad física o “cultural”. Tampoco a una visión global de todos los episodios “mundiales”, reunidos en una especie de espacio abstracto, ni a lo que Nietzsche llamó “proceso del mundo”. Es decir, con el término “mundo” no se está haciendo referencia a una instancia metafísico-teleológica donde todos los seres humanos estarían abarcados, como piedras al interior de un río. Con la palabra “mundo” se estaría hablando de un contexto singular de significación y de sentido, *en* el cual, más que *dentro* del cual, un grupo de seres humanos o un cierto modo de vida, habita y se desarrolla. Es, como lo he caracterizado, el horizonte histórico-cultural, la historicidad. En este sentido Echeverría aclara; “no nos relacionamos con nuestro entorno como si éste fuese una colección de entidades y acontecimientos separados. Cualesquiera sean las

<sup>348</sup> Ver De Certeau, op.cit, p. 100

<sup>349</sup> Rafael Echeverría, “Ontología del lenguaje”, J. C Editor, Chile, 2003, p. 245.

entidades y acontecimientos que distingamos, los organizamos, les damos un orden que podrá ser más o menos acabado, a través de historias que los relacionan unos con otros.”<sup>350</sup> En este contexto, donde una cosa aparece como *siendo* algo, es decir, cargada de sentido, el ser humano habita. Al interior de estas historias, que “ordenan, recortan y olvidan”, los seres humanos se otorgan sentido a sí mismos y al mundo que los rodea. Dentro de estos juegos contextuales, se abren determinadas posibilidades de elección, aparecen los objetos a los cuales los enunciados hacen referencia, se constituyen los prejuicios o “errores necesarios”, sobre los cuales, *en* los cuales, el hombre se constituye. Es decir, el hombre *crea* un mundo, el mundo *crea* al hombre. El mundo y el hombre se ordenan por una serie de combinaciones que una determinada historia presupone. La historicidad entonces aparece, como lo he señalado a lo largo del trabajo, como constitutiva, en palabras de Foucault, como un *a priori* histórico ni fijo, ni unívoco, ni eterno.

Ahora bien, según la perspectiva que he ido desarrollando a través de estas páginas, el historicismo, como expresión del proyecto moderno de emancipación, se ha sustentado en una estructura fija, legitimada en un metarrelato histórico que ha buscado ligar a toda experiencia humana en un mismo sentido, hacia un mismo fin. Interpretada la existencia humana desde los valores de Verdad, Unidad, y Fin, la historia se pensó como la Historia del Hombre, en la cual, llegado al final, se revelaría como continuidad progresiva, como marcha conjunta, como proceso delineado en un Fin común. Cuando Nietzsche lleva a cabo su “filosofía del martillo” y “desenmascara” estos valores que se tenían por eternos y universales, apuntándolos como propios de un cierto modo de vida, como propios de una cierta voluntad que se *quiere* perspectiva única, lo que hace es enfrentarnos con la defundamentación de la existencia humana y con la cada vez desestructurante voluntad de poder. Cuando señala, refiriéndose al historicismo de su época, que “estos ingenuos historiadores llaman <objetividad> al hecho de medir las opiniones y actos del pasado por las opiniones corrientes del momento, siendo su tarea adaptar el pasado a la trivialidad actual, y llaman en cambio <subjetiva> a toda historiografía que no tiene como canon estas opiniones populares”<sup>351</sup>, habla de la absolutización de “un” presente en desmedro de todo acontecimiento pasado y de toda otra perspectiva. Apoyándose en la seguridad de una estructura fundamental, el pasado es *traducido* bajo los cánones que dictan los prejuicios del *presente de un determinado modo de vida*, estructura central que engloba también a toda “periferia”.

Sin embargo, como traté en el capítulo 14 de esta segunda parte, no es tan evidente para todos los críticos, que la modernidad en sí y sus postulados, representen inevitablemente una estructura central que de pie para la legitimidad de las arremetidas imperialistas, o, como señala Nietzsche, represente una voluntad que se *quiere* única asentada en una estructura de legitimidad metafísico-teológica. Grínor Rojo, Alicia Salomone y Claudia Zapata, en su libro citado anteriormente *Poscolonialidad y Nación*, señalan que la modernidad sólo se ha pensado desde una *perspectiva* centralista. Es decir, tomándola como un todo coherente en sí mismo, se la ha interpretado como

<sup>350</sup> Ibidem, p. 246

<sup>351</sup> Nietzsche, “Sobre la utilidad...”, op.cit, p. 96

garante del prejuicio universalista, y agente, por ende, de todas las acciones imperialistas y colonizadoras. Por ejemplo, la Idea de lo Humano (que aquí he identificado con el concepto impositivo de Hombre) ha validado las acciones de dominio occidental, apelando a la supuesta igualdad entre todos los hombres. Cómo lo ha señalado Dussel; “porque los seres humanos somos, según nos lo enseña ese discurso (modernidad), todos iguales, algunos de esos seres humanos, que son los que tiene en su poder la fórmula de la igualdad, se echan encima la aparentemente meritoria tarea de imponérsela a todos los demás.”<sup>352</sup> Sin embargo, para estos tres (co)autores, el uso que se le ha dado a estos conceptos y principios de la modernidad no son *propriamente* de ella, sino que son justamente el capitalismo y el imperialismo los que los han utilizados para auto-justificarse. Esto quiere decir que no ha sido la modernidad como Idea en sí, la que ha tomado forma en los actos impositivos, en los metarrelatos históricos homogenizadores, en las misiones civilizadoras fundadas en los Ideales de progreso y evolución. Debido a esto, para estos autores, es de suma importancia, para no caer en lo inocuo de los “irracionalismos”, (re)pensar nuevamente la modernidad. Pues de este modo se la puede reivindicar, postulando nuevamente a la emancipación como modo de resistir las embestidas de los dominadores y poderosos, se la puede revisar, rastreando los postulados nocivos, y, finalmente ampliar, como medio de responder a las tentativas imperialistas de agresión.

Así, la modernidad como proyecto humano, no tomaría un sentido central, universal e imperioso, es decir, no actuaría como instancia fundativa y legitimante. Pues la igualdad, promulgada por la modernidad, ya no sería un obligar a un Otro a ser como Yo. Más bien, la igualdad abriría a nuestro prójimo como un *semejante*, no buscando una Identidad genérica, sino, por el contrario, como señalan estos autores, “puesto que somos iguales, puesto que en el mundo moderno una cierta idea de nuestra naturaleza nos ha hecho a todos iguales, es que podemos también ser *diferentes*.”<sup>353</sup> Es decir, la modernidad ha puesto en juego el valor universal de la igualdad, pero se la ha puesto en *práctica* de forma impositiva, sustentada en “un” concepto abstracto del Hombre, Y en este sentido, el desafío que hoy en día se nos abre no es menor: apoyado en esta Idea de igualdad, sustento de la emancipación, se debe responder a la totalización, tanto de la univocidad imperialista, como de la diferencia exacerbada (segregación). Y esto puede ser llevado a cabo, nos dicen los autores, desde un constructo *simbólico e intelectual* en el que se reconcilien y equilibren, como se apuntó anteriormente, lo nacional como lo internacional.<sup>354</sup> Por eso nos señalan que “en su mejor lectura, hemos visto que ese pensamiento (el moderno) une la emancipación y su producto, que es la autonomía, a la universalidad de lo humano. La autonomía es así la diferencia, y el sujeto moderno, que es autónomo, que se ha liberado de las obligaciones que tenía hasta el día de ayer con unos poderes exteriores a su persona y que actuaban sobre él de forma despótica, es por eso un sujeto diferente. A renglón seguido, esa autonomía, esa diferencia, se halla condicionada por su

---

<sup>352</sup> Grínor Rojo, po.cit, p. 126

<sup>353</sup> Ibidem, p. 130

<sup>354</sup> Ver ibidem, p 120 y p. 132

ser con las autonomías respectivas de los otros sujetos que son como él, de esos otros sujetos que como él se han liberado también hace poco de las condiciones de opresión que pesaban sobre sus espaldas y conciencias, que ahora poseen los mismos atributos y los mismos derechos que cualquiera y a los que por consiguiente es de toda justicia garantizarle su ejercicio.”<sup>355</sup> Por eso se busca una atmósfera tanto simbólica como intelectual donde se lleven a cabo acuerdos, donde se *pongan* en juego valores universales, que incluyan la necesidad de una *identidad* nacional abierta a lo internacional.

Para Miguel Valderrama, en cambio, la desaparición en escena del proyecto moderno, en tanto espacio donde las voluntades humanas se ligaban en un sentido común, trae consigo la imposibilidad de narrar la pertenencia de una comunidad a una historia en común. En otras palabras, para Valderrama, ese espacio que abría una serie de posibilidades históricas, es decir, lo que aquí caractericé con el término foucoulitiano de *archivo*, ha desaparecido, y con él, se lleva a cabo la división de toda escena simbolizante, la misma que los autores anteriormente citados buscan recomponer dándole nuevo significado. De esta manera, la historiografía, cuyo acto, para Valderrama, buscaba la reconciliación de la comunidad en un sentido asimilable a y para todos, dentro de la voluntad soberana en vistas de la emancipación, se revela como imposibilidad extrema. A este acontecimiento él le llama *la catástrofe*. Esta sería “aquella paradójica interrupción del sentido que hace posible narrar un estado de conciencia que ya no desea ni se identifica con una causa nacional, con una historia fundada en la idea de pertenencia y destinación común.”<sup>356</sup> Esto marcaría el fin de la ilusión archivística, pues ya nos permitiría hablar en un *mismo* lenguaje, referirnos, aunque de forma contradictoria, a una *misma* cosa. Involucraría la eclosión súbita de una extrañeza con respecto a discursos “que han dejado de ser los nuestros.”<sup>357</sup>

Lo paradójico es que este Fin u ocaso de la Historia como instancia legitimante de un proceso común y como posibilidad de hablar con propiedad de un “nosotros”, también es tramada mediante un metarrelato. Como lo señala Vattimo, el relato del Final del fin de la historia, puede en un sentido, valer como una narración legitimante, que señala objetivos, acciones y valoraciones a las cuales uno se *debe* adecuar<sup>358</sup>. Y de esta manera, las objeciones a la modernidad desembocarían en lo que justamente Nietzsche quería evitar, a una “crítica de la crítica” que fundara otra metanarración metafísico-histórica legitimante mediante otra estructura que dictara un “nuevo” orden existente. Quizás si se ve desde esta perspectiva la crítica posmoderna a los principios de la modernidad, se puedan comprender las posiciones tomadas por algunos críticos de lo posmoderno. Legitimado en un nuevo metarrelato, que exige una nueva ordenación planetaria, una ideología más silenciosa se sustentaría en la misma estructura metafísica que se trataba de

<sup>355</sup> Ibídem, p.p 135-136

<sup>356</sup> Valderrama, op.cit, p. 96

<sup>357</sup> Ibídem.

<sup>358</sup> Vattimo, “Posmodernidad...”, op.cit, p. 18

desestructurar. Tal vez es por esto que Valderrama hace notar la imposibilidad de describir el estado de catástrofe, lo que involucra a la vez aún la imposibilidad de negarla. Por eso mismo, nos dice, no existe propiamente un registro de la catástrofe, pues esta misma escapa de toda identificación común. Si representa, como lo señala Valderrama, un estado cero de la representación historiográfica, “que marca sin significar el fin de un mundo”<sup>359</sup>, todavía aguarda por una nueva forma de dar respuestas, por un nuevo modo de escribir.

Con la disolución del pensamiento fundacional (crítica de la crítica), es decir, teológico-metafísico, en donde se sustentaba el gran relato histórico, el cual aquí he llamado historicista, se abre el problema no menos grave del como encarar entonces lo histórico, sin acudir a las tramas legitimantes, es decir, a “una” Verdad. Para Agnes Heller, por ejemplo, ubicándose (hegelianamente) en el espíritu de congregación de nuestra época, el reconocimiento de una verdad, aunque sea para uno absoluta y última, aún puede reconocer que no es verdad para los otros. “La idea de la verdad nos ordena que reconozcamos la verdad del otro. Es la forma suprema del reconocimiento del Otro.”<sup>360</sup> Para ella, las afirmaciones “la verdad es el todo” y la verdad es subjetiva” se copertenecen<sup>361</sup>. Pues, y en esto la autora sigue a Heidegger, no se puede absolutizar el absoluto. “No se presupone el carácter absoluto de este absoluto. No se lo entiende como la verdad una y única; se lo entiende como la verdad para nosotros”.<sup>362</sup> Y en este mismo sentido, que la verdad sea subjetiva quiere decir, según la autora; *para una persona la casualidad es su propio destino, y su propio destino es lo que ella misma es.*<sup>363</sup> Es decir, lo que uno es es su verdad, lo que no lleva al imperialismo de un absoluto. Esto, para la autora, es el espíritu de nuestra congregación “posmoderna”. Por eso señala que la afirmación <la verdad es subjetiva> no es la definición de la verdad. La fórmula <sólo aquello que te edifica es verdad para ti> deja abierta la puerta para la pluralidad de verdades, tanto como para la pluralidad de los conceptos de verdad.”<sup>364</sup> Esta idea de verdad, a la vez que niega la validez de la afirmación universal de la verdad, niega que la verdad este referida sólo al conocimiento verdadero. La verdad, para Heller, es lo que *te edifica*. Y eso significa que la verdad es lo *salvador*.

En este sentido, el *poder salvador* radica en que te encamina hacia lo que uno mismo es. Por eso, para Heller, el pasado es un potencial salvador; te abre posibilidades edificantes, el pasado te puede salvar. “En el cielo de la herencia cultural todos pueden encontrar aquellos que los edifica, en el supermercado de la tradición es posible

---

<sup>359</sup> Valderrma, op.cit, p. 98

<sup>360</sup> Heller, op.cit, p. 180

<sup>361</sup> Ibidem, p. 278

<sup>362</sup> Ibidem, p. 279

<sup>363</sup> Ibidem, p. 16

<sup>364</sup> Ibidem, p. 180

satisfacer cualquier gusto. El Cielo y el supermercado son lo mismo. Depende del enfoque de nuestros contemporáneos si será para ellos un cielo o un supermercado. Aquel que se aproxima con humildad a la herencia, aquel que busca allí la verdad, el significado o incluso la salvación personal, vislumbra el Cielo. Aquel que busca diversión o un tema raro para promover su carrera académica, camina por el supermercado. Ningún uso o abuso del supermercado les impedirá a hombres y mujeres buscar la verdad en el cielo de la tradición, ningún buscador de la verdad, dirigido hacia el cielo, impedirá que algún otro use o abuse del Supermercado y aumente las provisiones.”<sup>365</sup> En este hermoso párrafo la autora hace referencia implícitamente al problema planteado por el joven Nietzsche en *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. Para Nietzsche, el conocimiento objetivo pretendido por los historiadores historicistas representaba un temple coleccionista, un horizonte que pretendía saber de todo, tratar los “hechos” y nombres pasados como meros objetos, lo que para él caracterizaba a los “sabios” de su época. Para él la historia *debe* estar al servicio de la vida, debe ser experimentada a través de nuestro *propio horizonte*. Es decir, más que ser un conocimiento científico que busca la verdad a toda costa, la historia para él es posibilidad de sinceridad, posibilidad de edificación, posibilidad de vida.

La historia que contamos, como señale al principio de este capítulo, para narrar quienes somos, no tiene que ser necesariamente individual. Nuestra verdad, como lo señala Heller, puede llegar a ser *nuestra* verdad. Por lo que un horizonte compartido de comunicabilidad puede darse, es decir, una comunidad de sentido se abre sin ser por eso una imposición metafísica de pertenencia a un significado en sí. Como lo señala Jaspers en su interpretación de Nietzsche: “la verdad a que la vida obliga tiene que ser *comunicable*. La proposición <existen ojos de muchas clases... y por consecuencia, existen verdades de todo género> encuentra sus límites en aquello que posibilita la *comunidad*. Para ésta, y para el hombre que vive en ella, sólo es verdadero lo que es comunicable a todos.”<sup>366</sup> Es decir, la deslegitimación de los metarrelatos no necesariamente implica una desarticulación de toda comunidad, como parece argumentar Valderrama. Un espacio comunitario abierto dentro de un horizonte histórico-cultural no fundado en instancias metafísicas impositivas, según la perspectiva que he desarrollado a lo largo de estas líneas, es aún posible, es más, se llega a dar de facto, sin quizás el apremio de apelar, como postulan los coautores de *Poscolonialidad y Nación*, a una relectura del proyecto moderno de emancipación (aunque claramente puede llegar a ser una *posibilidad* entre otras). Así, para Hopenhayn, la crítica efectuada por Nietzsche a la ideología moderna del progreso, tal como lo señalé más arriba, apunta a lo siguiente; desembarazarse de la linealidad histórica apremiante que marca pautas fijas a seguir, para reconocer tanto la relatividad del presente como la perspectiva dinámica que abre el espacio para una pluralidad de relecturas y recreaciones de la(s) historia(s), en miras de un porvenir<sup>367</sup>. Esto conlleva al reconocimiento del Otro-diverso que hace evidente la

<sup>365</sup> Ibidem, p.p 272-273.

<sup>366</sup> Jaspers, “Nietzsche”, op.cit, p. 205.

<sup>367</sup> Hopenhayn, op.cit, p. 127

imposibilidad de hallar la totalidad en mí. De este modo, señala el autor, ya no percibo una certeza consagrada la cual he alcanzado (un presente que absorbe todas las experiencias pasadas como Fin), sino, más bien, una perspectiva-en-devenir, correlacionada con otras perspectivas y voluntades que recrean, en una multiplicidad relacional, el sentido y las significaciones. Es decir, siguiendo nuevamente a Echeverría, si la historia (con minúscula) es un modo de ser propio de hombres y mujeres, dentro de la cual se ordenan las diferentes cosas incluido él (y ella) mismo apareciendo como lo que es, con un sentido *propio*, esta, la historia, es una narración que está en permanente interpretación, determinada por una *comunidad* de perspectivas-en-devenir y afectaciones. Como lo señala el mismo Hopenhayn, “si la manipulación y el dominio del otro presuponen una distancia objetivante en que se configura tales relaciones de dominio, la voluntad de poderío, en cambio, requiere de otro genuino, que se afecta y que produce sentidos, para ponerse en movimiento. Que la voluntad se defina como un querer-productor-de-sentido presupone otro intérprete de esos sentidos; y que se defina como un afectarse presupone inversamente otro que le configura sentidos.”<sup>368</sup> De este modo, siguiendo esta interpretación de Nietzsche, la *comunidad* de pertenencia histórica de la que aquí se habla, parece diferenciarse de aquella que apelaba a un orden metafísico-histórico, legitimado en una metanarración omniabarcante. Esto se debe, por un lado, a que el sentido y ordenamiento (verdad) otorgado por la(s) historia(s) apelan a un horizonte histórico propio no universal lo que conlleva al reconocimiento tanto de la perspectiva-en-devenir, como de la verdad (historia) del Otro-diverso. Y por otro lado, la historia, que abre un espacio de verdades comunicables (Jaspers), no está referida a un significado atemporal en sí, si no más bien, a una múltiple afectación de perspectivas y sentidos, lo que relativiza los valores (e.j el de emancipación) como propios de un cierto modo de vida (Vattimo). En este sentido, Hopenhayn señala que “la comunidad de voluntades no es sólo ausencia de coacción, sino presencia de la diferencia.”<sup>369</sup>

Ahora bien, y para terminar, todo esto desemboca inevitablemente en el problema de la aprehensión del Otro, asunto que tanto por su complejidad como por problemas de límite y tiempo, será tímidamente anunciado. Si seguimos la interpretación que aquí he esbozado gruesamente del pensamiento de Nietzsche y de algunos de sus comentaristas, la traducibilidad de un Otro ya no apela por un lado a un cielo o voz común (De Certeau) ni, por el otro, a un cuerpo hermético que guardase un significado en sí y eterno propio de una determinada cultura histórica, sobre la cual el investigador objetivo buscase desentrañar el sentido perdido. Pues, como he recalcado a lo largo de estas páginas, si la historicidad *finita* es constitutiva del ser humano, la búsqueda en el pasado y su ordenamiento significativo responderían a las propias necesidades de un cierto modo de vida para su asentamiento y desarrollo. La *repetición* presente de algunos “nombres” o “hechos” del pasado apelarían, no a una desinteresada voluntad de conocer por conocer, a un ánimo de coleccionista de objetos, sino, como lo apunta hermosamente Heller en *Filosofía de la historia en fragmentos*, a un ámbito de *salvación*, de edificación, de elegir (no hacer) *ser* lo que nosotros somos. Esto no involucra una desintegración

<sup>368</sup> Ibidem, p. 214

<sup>369</sup> Ibidem, p. 215



catastrofista de la comunidad. Mi verdad, mi historia, puede llegar o llega a ser *nuestra* verdad, *nuestra* historia, en un sentido que busca desembarazarse del metafísico-teológico “nosotros” (Cioran) del proyecto comunitario impositivo. Como el joven Nietzsche señaló en *Utilidad y prejuicio de la historia para la vida*, la historia está al servicio de la vida en la medida en que abre posibilidades para el porvenir. Es decir, en función de un horizonte, de un porvenir se rescata, se ordena, se olvida y otorga sentido a ciertos nombres del pasado. En función de nuestra historia (minúscula), dada por una multiplicidad de perspectivas y afectos, se aprehende al otro, reconociéndolo y a la vez afectándonos en tanto productor de sentidos y significados. En este sentido, siguiendo esta interpretación, no nos dirigimos, como “historiadores”, al pasado, como un recipiente que albergara simples objetos esperando ser desenterrados por la desinteresada voluntad de conocer por conocer. Es más, la división abstracta entre los “tres” tiempos (pasado-presente-futuro) pareciera no tener lugar dentro de esta perspectiva. En función de una posibilidad futura rescato y ordeno el pasado, tal como un muchacho “elige” su “héroe” para llegar a *ser* como él, es decir, lo rescata en función de la posibilidad de llegar a ser lo que el muchacho es (mensajes). En nuestra historicidad propia y relativa, en nuestro “mundo”, el otro es aprehendido con la sinceridad y respeto que merece su propio mundo tanto pretérito como contemporáneo, reconociendo su afectación en nuestra propia constitución, como un juego entre perspectivas y voluntades productoras de metáforas (fábulas) de sentido, es decir, en el sentido que le he dado, de historias. Esto conlleva a mirar *nuestro* presente no como absoluto sino como relativo, aceptando la verdad del otro tanto como la nuestra, acaecida casi de improviso sin un *sentido atemporal* dado de antemano. Y, asumiendo que la interpretación del otro no esta condicionada por un espacio común al cual sólo nosotros hemos alcanzado a visualizar en el fin de los tiempos, como tampoco buscando un significado unívoco y milenarismo como identidad objetiva siempre fiel a sí misma, se nos comienza a abrir el desafío mayor de una nueva comunicabilidad en donde diferentes historias en constante devenir (cambio de una cosa a otro) no sean fundadas sobre un gran metarrelato-histórico que legitime una perspectiva central, sea la que sea.

Lo importante de la perspectiva de Nietzsche, tal como lo ha precisado Vattimo, es que no busca transformarse en una crítica de la crítica, es decir, no quiere constituir *otro* gran relato que obnuble al anterior, en este caso, el moderno.<sup>370</sup> Por el contrario, Nietzsche pone de relieve el carácter constitutivo de la historicidad en el ser humano, apuntando como propios de una determinada forma de vida, valores como los de Fin o Continuidad, determinantes para el pensamiento historicista de la historia. El conocimiento, nos dice, no es un puente que une a un sujeto indiferente con un objeto pasivo. Más bien, es *en* el conocimiento, como horizonte cultural, donde tanto los objetos como el propio sujeto toman sentido. Foucault llamó a esto, siguiendo a Nietzsche, el *a priori* histórico. Pero este *a priori* no es eterno ni fijo, como tampoco asimilable a toda experiencia humana sobre la tierra. Más que apelar a un significado literal, en el

<sup>370</sup> Vattimo, “La posmodernidad...”, op.cit, p. 18 Y en este sentido, el terror que algunos autores que aquí he revisado sienten por la arremetida violenta de irracionalismo (como Fidencio Aguilar y también en un sentido menor los coautores de *Postcolonialidad y Nación*) no parece adecuarse al pensamiento de Nietzsche, pues precisamente este busca alejarse de todo “ismo” como instancia meta-narrativa fundadora, central e imperativa

conocimiento, para Nietzsche, se ponen en juego los compromisos que una sociedad o comunidad establece para existir. Dentro de este edificio conceptual tiene lugar, como lo destaca Jaspers, un acuerdo vinculante para todos los miembros. El conocimiento es propio del hombre y Nietzsche nos invita a apreciarlo como lo único y más querido que poseemos para habitar aquí en la tierra. Pero reconoce que no es absoluto, sino que esta construido “sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento”<sup>371</sup>. Esta perspectiva-en-devenir, tal como lo ha destacado Hopenhayn, a la vez que enfatiza el dialogo con el otro (productor a la vez de historias que ordenan y dan sentido) le impone al mismo diálogo la confrontación de valoraciones y la apertura de la diferencia.<sup>372</sup> Referido a lo mismo Nietzsche señala que “retener dentro de sí los elementos divergentes y nuevos de una impresión... exige más fuerza, más *moralidad*.”<sup>373</sup> En este sentido, que la Historia (con mayúscula) haya o esté perdiendo legitimidad como estructura vinculante que entregara pautas apremiantes a seguir o a adaptar, no involucra un estancamiento o un final anticipado en el comienzo. Dentro de la perspectiva nietzscheana, son valores que pierden vigencia, por tales o cuales motivos, pero no responden al Apocalipsis o fin del proceso del mundo. Al poner a dichos valores como propios de un modo de vida y su historicidad u horizonte-cultural, lo que hace es relativizarlos como puntos de vistas que se *quieren* unívocos, imperiosos y centrales. Por lo que hablar del Fin del final de la historia no es más que responder al mismo impulso metafísico de querer legitimar un orden a través de un único gran relato histórico. Y quizás es en este sentido por lo que Valderrama llama “punto cero de significación” a este estado de la historia que se resiste al registro moderno y usual.

Sin embargo, a lo que Nietzsche nos desafía es a plantearnos la pregunta de una historia que no apele a una estructura metafísico-historicista. Esta pregunta está lejos de ser respondida, por lo que, como nos señala Vattimo, suponer que hemos dado la espalda a una época, no es más que presuponer que hemos llegado a un estado de certezas<sup>374</sup>, lo que involucraría un nuevo relato universal. Para Vattimo, por ahora podemos sacar a la luz el problema de la Historia como fuente metafísica de legitimación central, sin oponerle otro absoluto, como una <fiesta de la memoria>, término sacado del propio Nietzsche. Reconociendo el error (necesario) como propio del ser humano, retornar al pasado-y al *otro*- sin imponer un presente absoluto, se presenta para Vattimo como un “amor que se profesa a lo viviente y a sus huellas, aquellas que va dejando y aquellas otras que lleva consigo en cuanto recibidas del pasado.”<sup>375</sup> La <fiesta de la memoria> puede responder a lo que Heller denomina *poder salvador del pasado*, en cuanto, en función de las posibilidades que nos constituyen y nos hacen *ser* el que

---

<sup>371</sup> Nietzsche, “Sobre verdad...”, op.cit, p. 23

<sup>372</sup> Hopenhayn, op.cit, p. 97

<sup>373</sup> Nietzsche, “Más allá...”, op.cit, p. 121, aforismo 192.

<sup>374</sup> Vattimo, “Posmodernidad...”, op.cit, p. 26

<sup>375</sup> Ibidem.

somos, volvemos a nombres pretéritos desde nuestro horizonte de vida. Como también señala De Certeau cuando nos habla de que mientras sigamos labrando en el lugar donde el pasado ha muerto de forma irreversible, no haremos otra cosa que abrir el paso a un porvenir<sup>376</sup>. Sacando estos problemas a la luz (quizás como señala Nietzsche, la propia historia los pone en el tapete), nos enfrentamos a la falta de fundamento lo que nos remite a una actitud de sinceridad y dialogo con el otro, relativizando el presente y los “mundos” y a la vez nos traza el desafío de plantearnos la historia no como “proceso” ni “marcha universal”, es decir, sin apelar a narraciones metafísica-historicistas. Es decir, con Nietzsche nos enfrentamos a la angustiante y a la vez liberadora falta de certezas, a la ausencia de un suelo firme y estable que nos reúna a todos dentro de un gran proceso dirigido hacia un Final. Que los valores constitutivos de esta interpretación pierdan validez, no implica la fatal mirada apocalíptica de que todo ha llegado a su *fin*, como si algo desde un comienzo haya tenido algún Fin. Sacado a luz *el problema del sentido y la verdad en la Historia* perdemos la seguridad que nos proporcionaba una única interpretación, enfrentándonos con nuestra propia y finita historicidad, y, por qué no, con nosotros mismos. Como lo señala Hopenhayn, esto nos lleva inevitablemente a pensar que “no hay garantía. Pero tampoco- necesariamente- catástrofe.”<sup>377</sup>

## Conclusión.

***“Si estamos en un nuevo mundo ¿Por qué no una nueva historia?” (Fernand Braudel)***

Agnes Heller en su libro *Filosofía de la historia en fragmentos* escribe, respecto de los sucesos *históricos* que coronaron el siglo recién pasado; “En nuestro siglo, la marcha de la Historia llegó a ser la marcha fúnebre, como resultado del Apocalipsis inflingido por el hombre. El Apocalipsis inflingido por el hombre es la parodia del Apocalipsis; como una parodia, es también la consumación definitiva del proyecto más ambicioso del hombre moderno: la deificación.”<sup>378</sup> En este sentido, para Heller, el resultado de la concepción antropomórfica de la historia (y del pensamiento), dio como resultado los episodios sangrientos de los que todos conocemos. La legitimación de la acción histórico humana-occidental, basada en el supuesto de que es en el hombre donde se encuentra las bases válidas para toda irrupción, fundación y actuación históricas, paseando como estandarte el prejuicio de que sólo se remitía a su puesto central aquí en la tierra, lo llevó a acelerar el supuesto *fin* que lo esperaba allí delante, como una verdad-objeto que el pensamiento y la acción (separados arbitrariamente en la metafísica occidental) debían “corresponder” de forma apremiante. Así, para algunos alemanes de las décadas del 30 y del 40, era “misión” del hombre el elegir quienes *debían* y quienes no, participar del

<sup>376</sup> De Certeau, op.cit, p. 100

<sup>377</sup> Hopenhayn, op.cit, p 165

<sup>378</sup> Heller, op.cit, p. p 101-102

“nuevo comienzo”. Los que no, sencillamente, debían ser silenciados. Cómo nos lo señaló Nietzsche, el hombre moderno tramó una noción de la historia que lo colocaba a él mismo como último escaño “de la marcha de Dios sobre la tierra”.<sup>379</sup> Este orgullo, que inflaba sus pulmones ante cada vista arrogante, llevó a la concepción de que todo estaba en sus manos, de que él era el fundamento de todo lo que es.

El hombre moderno, tal como lo señala Heller, paródicamente, tomó en sus manos la llegada del Fin del proceso. Casi 100 años antes, Nietzsche escribió; “La concepción de la historia nunca ha volado tan alto, ni aún en sueños, pues ahora la historia de la humanidad es tan sólo la continuación de la historia de los animales y plantas; en lo más profundo de los mares encuentra el universalista histórico sus propios rasgos bajo la forma de légamo viviente; mirando como un milagro el formidable camino que el hombre ya ha recorrido hasta el presente, siente vértigo frente al milagro todavía más sorprendente del hombre moderno que puede abarcar con la mirada este camino. Se alza, alto y soberbio, sobre la pirámide del proceso del mundo y, al poner en lo más alto la clave de la bóveda de su conocimiento, parece gritar a la naturaleza que está a la escucha en su entorno: <Hemos llegado a la cima, somos la cima, somos la naturaleza llegada a su perfección.>.”<sup>380</sup> La noción que se ha tenido de la “Verdad” según la he caracterizado aquí, desde la *perspectiva* de Nietzsche, ha sido la correlación natural entre enunciado y la “realidad” fija, el conocimiento, el puente que une las orillas sustanciales de sujeto y objeto. Si, legitimándose en una supuesta estructura fija y eterna (metafísico-historicista) frente a la cual el sujeto de conocimiento (y el intelectual) se hallaba en posición central, el hombre occidental *quiso* “tomar” las riendas de la historia, hacer de ella una marcha conjunta de toda la humanidad, para Heller, los totalitarismos son lo más característico de aquella *interpretación*. Para ella, “la realización del totalitarismo europeo –y por qué no, también el latinoamericano- es la parodia del Apocalipsis: en vez de sentido, insensatez, en vez de significación, falta de significado.”<sup>381</sup> La noción que se tenía en el occidente de “Verdad” trajo, paradójicamente, el sin sentido y el quiebre de la significación. Claro, apuntaría Nietzsche, esto traería inevitablemente una época donde la falta de los “por qué” sería manifiesta. Pero, sin embargo, pensar que es la *catástrofe* definitiva, respondería sin más al mismo prejuicio que antes se tenía. Si el Fin y la Verdad son *valores* que un determinado modo de vida tiene para desarrollarse, la pérdida de validez de ellos sólo conlleva la aparición de nuevos valores, de nuevos constructos simbólicos y de significado (es decir, el aconteciendo de un nuevo modo de la verdad). Y en este sentido, escribe, “¿No es esta concepción, con maquillaje diferente, la exacerbada necesidad histórica de juzgar como si nuestra época, la última de las posibles, estuviera autorizada a convocar un juicio de todo el pasado que la creencia cristiana, *no esperaba en modo en modo alguno del hombre, sino del <hijo del hombre>?*”<sup>382</sup> Pero esta concepción de la historia no responde a una correlación fija que haya logrado el hombre moderno con la verdad despejada en el

---

<sup>379</sup> Nietzsche, “Sobre la utilidad...”, op.cit, p. 123

<sup>380</sup> Ibidem, p. p 130-131

<sup>381</sup> Heller, op.cit, p. 102

último tramo del camino. Para Nietzsche, el mismo origen de esta historia (o de los valores que la legitimaron como tal) “*debe*, a su vez, ser reconocido como histórico. La historia, *debe*, ella misma, resolver el problema de la historia, el saber *debe* volver el propio agujón contra sí mismo.”<sup>383</sup>

\*

En la primera parte de este trabajo fui desarrollando mi **primer objetivo**, a saber, la crítica de Nietzsche a la noción común de conocimiento y verdad, la cual caractericé como correlación entre enunciado y realidad “natural”. A medida que fui desarrollando este primer problema, como medio para llegar en buen pie al problema más general que me ocupó en la tesis (verdad y sentido en la historia a partir de la crítica de Nietzsche a la noción moderna de la verdad) pude vislumbrar el giro radical llevado a cabo por Nietzsche en lo relativo al fundamento desde el cual se sostenía el pensamiento occidental. Analizando algunos aforismos y algunos comentarios e interpretaciones que otros autores han llevado a cabo sobre su pensamiento, como es el caso de Heidegger, Jaspers, Deleuze, Foucault, Restrepo, Vattimo, entre otros, fui mostrando que nociones o valores como *unidad*, *sentido y/o fin* han sido puestos en duda, cosa inimaginable e inaceptable hace unos cuantos años atrás.

Lo primero que fue puesto en cuestión, en relación a la tradición del pensamiento occidental, es la presunta adecuación entre sujeto y objeto que el ejercicio del conocimiento, o si se quiere, de la conciencia “consciente”, pone en juego, fundado en el *supuesto* de que el sujeto en sí se reconcilia con el objeto o cosa en sí, extrayendo de él su verdad *verdadera*. En otras palabras, es puesto en duda la supuesta correlación que se da entre el sujeto, por un lado, y el objeto, por el otro, orillas distantes pero unidas por el poder transparente del conocimiento. Por el contrario, Nietzsche argumenta que el conocimiento, o la voluntad de conocer, no son una propiedad inmanente del ser humano que le garantizara la recta comprensión de los “hechos en sí”, haciéndole a la vez expreso su papel *principal* en el uni-verso, como excusa de él. Más bien es la misma constitución fisiológica del hombre, la lucha que se da en él entre instintos y pasiones adversas, *desde* donde emerge el conocimiento. La conciencia, nos dice el pensador alemán, es sólo la superficie de un proceso mas profundo que se lleva a cabo en nuestro propio cuerpo. En esta lucha entre instintos, afectos y pasiones, en otras palabras, entre fuerzas de distinta índole, cada una de ellas quiere ser señor, es decir, ordenar según *su* determinada (o necesaria) *perspectiva*. Quiere *nombrar*, dando el valor y el sentido a lo que es. Por lo tanto, el conocimiento para Nietzsche no es el lugar *neutro* donde se conciliarían sujeto y objeto, sino que, constituidos por una serie de *relaciones*, el conocimiento y/o la conciencia sólo serían síntomas de un *juego* entre dominadores y

<sup>382</sup> Nietzsche, op.cit, p. 117. El destacado es personal. Se puede entender esta cita en el contexto que también se puede encontrar en Heller. El hombre moderno asume el fin en sus manos, por el contrario del mundo medieval o cristiano, que veía el final inminente como destino sólo de Dios. Se puede ver que en la modernidad el lugar central que ocupaba Dios es ocupado por el hombre. Esto, como lo señala Heller, sería lo más característico del proyecto moderno: su deificación. Nietzsche, de esta maneta, apunta su crítica a aquel lugar central que ocupa, en la modernidad, la noción de Hombre, con mayúscula.

<sup>383</sup> Ibidem, p. 119

dominados (fuerzas, pasiones, afectos, etc).

En este sentido, el conocimiento ya no es lo que garantizaría al Hombre su *unidad* a través del Tiempo. Esto porque, al ser determinado por un juego de fuerzas que sobrepasan la supuesta pureza de la conciencia, el hombre pierde el sustento que le donaba su orientación hacia la Verdad eterna e inamovible, ahistórica e inmutable. Pues, como lo señala Nietzsche, al ser el juego de fuerzas lo que impregna de sentido a las cosas, y no la conciencia como espejo o guarida del sentido inmanente y total, la *verdad* es introducida al juego del devenir, es decir, al eterno *cambio* de una cosa a otra. El conocimiento ya no es concebido entonces como asimilación sino como *interpretación* que una determinada forma de vida histórica-cultural (historicidad) *necesita* para su aseguramiento y acrecentamiento. Porque la lucha entre fuerzas no sólo se da al interior de un organismo cerrado o hermético, como una mónada, sino que éste es el último escaño de un juego más profundo y silencioso que es el *juego* mismo, o para Nietzsche, el devenir en toda su inocencia. Así, como se pudo ver, incluso el método científico respondería, si seguimos la interpretación de Nietzsche, a un prejuicio que daría validez a un conocer que se *quiere* objetivo, en el sentido de que el método siempre supondría un campo temático al cual llegar, es decir, a una representación *buscada*. En resumen, no es una voluntad de conocer por conocer (un cierto espíritu objetivo de museo) lo que impulsa al hombre a la verdad, sino la necesidad temporal (dentro del devenir) de un determinado modo de vida y que lleva a concebir al mismo impulso, por dar una respuesta fija a la totalidad sin cambio, como un impulso moral que busca nombrar a las cosas, ordenar e imprimir sentido y verdad, como un andamiaje sobre un río torrencioso.

En la segunda sección traté de profundizar esto mismo, ahora en la perspectiva nietzscheana de verdad y voluntad. La primera ya no se la concibe como eterna ni inmutable. Ya no descansa sobre ella la fundamentación total de la historia del hombre presentada como el único gran “relato” que resumiera su unidad, su sentido y su meta. Nietzsche la introduce en el devenir inocente, en el sentido de que este no se rige por valores naturales respecto de los cuales uno siempre *deba* comportar y decidir. Por eso Apolo y Dionisos. El primero representa la apariencia, el segundo, el devenir. En la primera parte del trabajo puse un ejemplo respecto a aquello. Un niño está *embargado* en la corriente de *su* juego. El *está* (o es) en ello. De pronto aparta su vista y la *fija* en su ordenamiento, en el nombre que ha dado a las piezas, en el sentido que ha creado, para después *hundirse* nuevamente en la embriaguez del juego. También el caso del artista, que crea, no porque él quiera hacerlo, en el sentido subjetivista del término (sujeto-objeto), sino que porque le es *necesario*, él está *en* eso, cuando de pronto observa lo creado, para introducirse en él nuevamente. Muy importante en este sentido es la correlación que hay en Nietzsche entre verdad y arte. Ambos son necesarios, ambos forman parte entrañable de la voluntad de poder como vida, como devenir. La verdad es *necesaria*, como señalé, para el aseguramiento de un determinado modo de vida. Pero el arte es necesario para que aquella determinada forma de vida no perezca asfixiada a causa de la verdad. El arte es el que abre nuevas posibilidades a la vida *desde* la vida misma. Es el que impregna de nombres *nuevamente* a las cosas, es el lugar donde la embriaguez dionisiaca se hace más manifiesta.

La verdad, dentro de la óptica de Nietzsche, está al servicio de la vida. Esto quiere

---

decir que es *perspectiva*, que es una óptica angular que garantiza cada *edificación*. Como se puede ver a través de la primera parte de este trabajo, la verdad ya no se la concibe como la correlación entre conocimiento y objeto, ni como revelación divina, ni como certeza lógico-matemática. La verdad, según la concibe Nietzsche, está al servicio de la fuerza vital, está determinada (no encuentro un término más apropiado) por las *relaciones* que entran en conflicto y a las cuales el hombre les da o impregna una forma para su propia supervivencia. Por eso Nietzsche señala que el hombre sólo ansía las consecuencias beneficiosas de la verdad, verdad articulada sobre un mundo de *signos* que nos muestran de una determinada manera el sentido y experiencia de *un* mundo, de *su* mundo. El lenguaje, y por ende, el pensamiento (acontecimiento tan azaroso como un juego de dados), son la manera como nuestra especie asimila la vida, construye su morada y habita en ella. Como se puede ver, lejos se está de pensar la verdad como separación entre “mundo verdadero” y “mundo falso”, “mundo moral” y “mundo corrompido por los sentidos”, “mundo virtuoso de los sabios” y “mundo pecaminoso”. Y en este sentido, la *moral*, como ideal de totalidad y responsabilidad universal y eterna, pierde sus atributos esenciales. Caracterizarla como un modo de la voluntad de poder, es decir, como modo de ordenar, nombrar y crear sentido hace que ya no sea el sustento de un *apremio* eterno que iguale todo lo diferente respecto a una perspectiva que se tiene o cree homogénea.

\*\*

El **segundo objetivo** que tracé al principio de esta tesis, fue rastrear, en algunos historiadores y/o pensadores que se avocan a la historia, nociones propias del pensamiento nietzscheano, que sean determinantes tanto para su trabajo (ya sea aceptándolo, ampliándolo, criticándolo) como para su reflexión sobre el momento histórico presente. Me apoyé sobre todo en los estudios de Vattimo, Foucault, De Certeau, White, Heller, como también en alguno de los libros de Valderrama, Restrepo, entre otros. Algunos tópicos fueron apareciendo, algunos de ellos ya en mente, otros, lo confieso, de manera casi inesperada. El tema de las deslegitimación de los grandes relatos históricos, como el del proyecto moderno de emancipación, y, por su parte, el del espacio comunitario que sin él pareciese ser imposible, atrajo mi atención a medida que pasaban los días y me internaba cada vez más en el camino de mi trabajo de tesis. A partir de las conclusiones alcanzadas en la primera parte, traté de ir mostrando las nuevas posibilidades que algunos autores ven, partiendo del pensar de Nietzsche (no todos de forma explícita), en lo que respecta a nuestra contemporaneidad, cuando la estructura metafísico-historicista a perdido o está perdiendo validez y algunos términos se hacen cada vez más usuales, como el de Fin del la historia o la época de la posmodernidad.

Vattimo, por ejemplo, ve en Nietzsche el final del proceso de “desmitificación”, que anunciaba la pérdida de validez de los grandes relatos metafísico-historicistas que esgrimían, como instancia valedera, la continuidad de un proceso histórico significado por un Final inminente. Las grandes leyes de la historia se desplegaban dentro de un espacio en común para *toda* “cultura”, lo cual las agrupaba dentro de una gran marcha, esto es lo que Nietzsche caracterizó con el nombre “proceso del mundo”, proceso que podía ser descifrado desde el último escaño, es decir, lo que la modernidad caracterizaba. Esta

continuidad inmanente, que para Foucault -siguiendo a Nietzsche- se funda en el prejuicio de la existencia de un Sujeto abierto nítidamente a la Verdad, se extendería desde un origen (milagroso) hacia un Final, lo cual daría las pautas para toda acción del hombre sobre la tierra. Para Vattimo justamente es esta noción moderna de la Historia, como instancia de legitimación, la que pierde validez. Lo que no significa que sus postulados dejen de afectarnos. Por el contrario, para el filósofo italiano son sus mismos fundamentos los que saltan a la luz, los que permiten replantearnos algunos de los mismos.

Si los límites de “lo” histórico, como mostré en la primera sección de la segunda parte, no están referidos a la captación del campo que las mismas leyes históricas donarían a la disciplina, el carácter científico de ella es cuestionado. Pues, si ya no se le considera como un saber profético (Fin), que meta-narrara todo el acontecer de los pueblos hacia un fin común e innegable, sus mismos presupuestos son remecidos. Desde la perspectiva de Nietzsche, la historia no es una ciencia que pueda descubrir las leyes que rigen todo acontecimiento, en base a “una” Verdad central, fija y atemporal, es más, según se vio en la primera parte, la relación entre conocimiento y verdad no responde a dicha suposición. El término que aquí saltó a la luz, como otra alternativa propuesta por algunos de los autores analizados, es el de *historicidad*, como contrapartida a la noción de historia como continuidad. Foucault, como señalé, habla de un *a priori* histórico como un espacio abierto de comunicabilidad, un horizonte de posibilidad donde el sujeto está sumergido y desde el cual los actos enunciativos y no-enunciativos están determinados. Este *a priori* no responde a una estructura eterna. La “verdad” que tiene lugar en él es aquel espacio que posibilita el diálogo y la acción. La verdad y el sentido, se dan de forma histórica (para Foucault, como relación de poder entre distintas fuerzas en pugna), se dan como *archivo*, como *episteme*. Es decir, más en la superficie que en las profundidades metafísicas de la linealidad y continuidad, una pluralidad de “mundos” históricos tiene lugar. Para Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, estos “mundos” estarían dados por las *mentiras necesarias* que un cierto modo de vida establece para poder existir<sup>384</sup>. Para Vattimo, esto correspondería al horizonte histórico-cultural, *desde* el cual y *en* el cual, un grupo de seres humanos producirían sentido y significado (incluyéndose a ellos mismos), como una construcción “artística” sobre un torrente (la vida) en movimiento.

Por otro lado, White nos señala que la “decisión” (consciente o inconsciente, explícita o implícita) de qué escribir y cómo escribir la historia, tiene un carácter ético más que epistemológico. La *valoración* que el historiador tiene por su presente, nos dice White, lo lleva a iluminar ciertas áreas del pasado, a ordenarlas de tal o cual manera, imprimiéndoles un significado que, de esta manera, se hallaría en el presente mismo y en las posibilidades que se abren en el futuro, a las cuales dicho historiador aspira. Es, en otras palabras, señalar que la reapropiación del pasado se da en función del propio horizonte histórico-cultural (cabría debatir con White si dicha eyección es individual o viene dada por nuestra historicidad, posiciones que no son irreconciliables), es decir,

---

<sup>384</sup> “Cada pueblo tiene sobre él un cielo conceptual semejante matemáticamente repartido y en esas circunstancias entiende por mor de la verdad, que todo dios conceptual ha de buscarse solamente en su propia esfera.” Nietzsche, “Sobre verdad...”, op.cit, p. 23. Este cielo conceptual podríamos entenderlo como juego de lenguaje. (El juego remite a ciertas reglas y posibilidades)



como señaló Nietzsche, una interpretación sobre otra interpretación. Desde esta *perspectiva* no hay algo así como una realidad en sí, frente a la cual el conocimiento se abriría paso hasta encontrarla. La verdad y el sentido, he aquí lo importante de esta interpretación, se darían de forma histórica, casi de forma súbita, lo que no conllevaría a que sea leída como un progreso o como una evolución. De hecho, si nos atenemos fielmente a esta perspectiva, los mismos términos progreso o evolución, responderían a un determinado “mundo” histórico, por lo demás finito. *En* el mundo, es decir, en la propia historicidad de un determinado modo de vida, las “cosas” aparecerían siendo lo que ellas *son*, incluido el propio ser humano (es decir, no habría algo así como “un” concepto de Hombre).

Sin embargo, esta perspectiva podría conducir a la conclusión de que la relatividad de mundos implica una imposibilidad de comunicación. Esto podría llegar a ser tal, si es que se considerara cada “mundo” como una identidad bien replegada en sí misma, hermética, es decir, como un objeto cerrado. Sin embargo, tal como expuse siguiendo a Foucault, la propia identidad está sujeta al cambio de una cosa a otra. En otras palabras, se constituye a partir de las relaciones múltiples que se dan entre las voluntades. La propia historicidad, entonces, estaría abierta a las afecciones que el Otro-diverso, como lo señala Hopenhayn, lleva a cabo en nosotros (y viceversa). Si, desde esta interpretación, la Historia no responde a una linealidad fija (central) que estableciera las pautas a seguir, ésta se constituye a partir del diálogo y la receptividad del Otro, en tanto que este es *también* una voluntad productora de sentido y significados, y a la vez, una perspectiva-en-devenir. Esto, además de relativizar nuestro propio “mundo”, nos conduce a pensar en los propios presupuestos y prejuicios que lo hacen ser tal (como señala Foucault, cuando dice que al hacer la genealogía de algo, lo que se hace es nuestra propia genealogía), relativiza a la vez nuestro presente, en función de las épocas pretéritas y los *otros* horizontes históricos.

Hablar del relativismo de los “mundos” es la puesta en cuestión (que no implica una total pérdida de validez) del meta relato histórico, como estructura central que otorgara significado a la totalidad como “parte” de un proceso. Es pensar en la carencia de fundamento (como estructura metafísica, fija y atemporal), es decir lo que antes donaba a occidente de todo el peso de su seguridad histórica. De Certeau, como modo de mostrar esto último, dio el ejemplo de la *interpretación* que llevaba acabo un sacerdote de los dichos de un poseso. La aprehensión de los significados literales de las palabras casi ininteligibles se fundaba en la voz de Dios, común a todos los mortales. Pero, si es aquella voz de Dios lo que es puesto en cuestión, la aprehensión del otro, lejos de ser literal, como lo señala De Certeau, es su escenificación en el presente de quien lo interroga (presente provisto de signos y significados propios, desde los cuales el Otro habla *alterado*). Sin embargo, el problema del Otro es de una densidad que no pretendí alcanzar en esta tesis, pues un tema tan complejo sería una irresponsabilidad abarcarlo en tan sólo un año (sumado a mi poca experiencia en el tema). Si con el reconocimiento de que el Otro no es aprehensible desde una estructura literal de significado, sino que él es como tal dentro de su propio contexto de significación (como una palabra no puede ser entendida fuera de su propio contexto), el problema está puesto sobre el tapete y se perfila, creo yo, como uno de los grandes desafíos de nuestro presente cultural.

Ahora bien, la dificultad que nos abre Nietzsche al apuntar sus críticas hacia la estructura central de significado, legitimada en un gran metarrelato historicista, es el cómo pensar entonces la historia (ahora con minúscula) sin acudir nuevamente a otro gran relato que quiera invalidar el primero. Este es el grave problema que ve Vattimo, y creo, los críticos de los críticos de la modernidad, al inferir que hablar del fin del fin de los metarrelatos, o, lo que es lo mismo, del fin del final de la Historia, es tratar de fundar otro tiempo fundándose en otra estructura narrativa legitimante y central. Por ejemplo, apelar la irracionalismo, o al posmodernismo es, para estos autores, más de lo mismo. Es precisamente lo que Nietzsche no *quería*. Hacer la crítica de la crítica, como nueva instancia fundacional. Para los coautores de *Poscolonialidad y Nación* los críticos de la modernidad, sin quererlo, podían transformarse en apologistas de un nuevo orden fundado en una meta-narración histórica (precisamente el de su disolución) y que abarca los intereses del gran capital y de un nuevo imperialismo. Es decir, apoyándose en nociones que deslegitimaban términos como el de sujeto o identidad, abrirían paso a intereses que justamente *necesitan* de eso mismo para afirmarse. Para Vattimo, el discurso de la posmodernidad sería un vano intento de dar la espalda a la época moderna, si es que se yergue desde otro gran discurso, pues finalmente lo que se hace no es otra cosa que reafirmarla. Hablar del Fin del final de la historia, se pregunta el filósofo italiano, podría responder a otro imperioso “nosotros” (el cual Cioran tanto rechazaba), es decir, a otro “corresponder” de un orden mundial a un discurso que se quiere hegemónico, unívoco (pese a la apariencia de equivocidad), es decir, metafísico. Quizás es por esta razón, como señalé en su oportunidad, que el historiador chileno Miguel Valderrama, habla de un “punto cero de significación”, donde la disolución de los grandes relatos, y por ende, de los grandes proyectos humanos (como el de emancipación), no puede ser narrada, aún a la espera de una nueva forma de escritura.

Echeverría señaló, siguiendo las interpretaciones de Heidegger al respecto, que nosotros, al hablar de quiénes somos siempre contamos una historia. La historia, más que ser un instrumento que el hombre poseyera como una propiedad anexa, es lo que nos constituye como tal. En este sentido, *en* la historia las cosas toman un orden, un significado, un sentido. En la historia tiene lugar la verdad en cuanto experiencia del sentido. La historia, como lo señaló Nietzsche, sacó a relucir sus propios problemas. Reflexionar sobre el papel legitimante que ha tenido la Historia (grandes relatos) en la legitimación de una interpretación acerca de lo que *debe* ser lo que *es*, es revisar nuestro propio presente, nuestros propios prejuicios que lo constituyen. Pues, hablar del fin de la historia, si pensamos en los términos en que Echeverría nos habla, parece algo fuera de lugar, pues la historia no sería un accesorio, sino un modo de ser propio del ser humano. Como señala Nietzsche, esa Historia tiene un origen que debe ser también él histórico. Pensar en ello podría ser una manera de revisar sus postulados (como lo hacen los autores de *Poscolonialidad y Nación*), sacando a la luz lo propio de un “mundo” que algunos quieren olvidar. Aunque como lo señala Heller, “antes se debe considerar si se desea que la cosa esté muerta o si su deseo de muerte no es sino la manifestación de su desesperación y pesar debido a que la cosa, en la que depositó sus afectos, resultó ser diferente de aquello con lo que él había contado y que había esperado.”

\*\*\*

Más que conclusiones, lo que he podido obtener son problemas, preguntas, que me dan pie para decir que la historia es un tema que debe ser pensado, en nuestros días quizás más, debido a las propias temáticas que ella misma ha sacado a la luz. El término *historicidad*, como modo de ser propio del ser humano, desprovisto de una estructura segura que nos proporciona la garantía de un Fin, es el que más me ha acomodado a lo largo de esta tesis. Pues ella manifiesta un estado que no responde a la noción de continuidad, unidad y fin, pero tampoco a las del desierto de un relativismo individualista exacerbado. En la historicidad la comunidad encuentra su palabra, su “mundo”, a la vez que, reconociendo su relatividad, abre la posibilidad de un diálogo sincero con el Otro, diálogo fundado en la mutua afectación que en él se da. Claro, no se debe pensar que aquí hago alusión a un paraíso perdido. Sería una irresponsabilidad, más viendo la situación mundial actual. Pero pensando en una historia que responda ahora a una pluralidad de perspectivas y de sentidos, se pueden vislumbrar nuevas posibilidades para el futuro. El pasado, dentro de esta perspectiva, está al “servicio” del propio horizonte-cultural que un modo de vida *necesita* para desarrollarse, dentro de una constante relación con otras miradas. Así, los nombres del pasado, más que convertirse en piezas de museo, son instancias *salvadoras* que nos conducen a ser lo que nosotros somos. Es, lo que Vattimo llama, la <fiesta de la memoria>. La historia, en este sentido, no responde simplemente a un tiempo pasado. De hecho, es esta misma división tripartita del tiempo, lo que en esta *interpretación* de la historia no tiene lugar. El pasado es rescatado u olvidado en función de las posibilidades que se abren hacia un futuro. Más que ser una ciencia que describe los hechos o leyes inmanentes, la historia, vista desde Nietzsche, es una fuerza que la vida necesita para su desarrollo, para su vitalidad. La historia, más allá de ser pensada como un baúl lleno de recuerdos, como una memoria milenaria que preserva nuestra identidad, nos constituye como lo que nosotros mismos somos, es decir, el sentido que en nuestra propia historicidad experimentamos. De este modo el pasado es un muerto vivo. Literalmente irreversible, pero que se abre desde las posibilidades del futuro. Cómo lo señaló Nietzsche; “Lo mejor que hay en nosotros viene de este sentimiento de épocas anteriores que apenas podemos alcanzar directamente: el sol se ha ocultado ya, pero todavía ilumina e inflama el cielo de nuestra vida, aunque no lo divisemos.”<sup>385</sup>

---

<sup>385</sup> Nietzsche, “Humano...”, op.cit, aforismo 223, p. 171



## Bibliografía.

- Aguilar, Fidencio, *Hermenéutica analógica y posmodernidad*, en "Revista Caleidoscopio", Enero-Junio 2003, México
- Agustín, *La ciudad de Dios*, tomo 3, libro XV, Perlado, Paez y C, Madrid, 1922
- Braudel, Fernand, *La Historia y las Ciencias Sociales*, Alianza, España, 1968
- Cioran, Émile, *Adiós a la filosofía*, Altaza, España, 1999
- Cioran Émile, *Desgarradura*, Montecinos, Colombia, 1991
- De Certau, Michel, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, España, 1971
- Echeverría, Rafael, *Ontología del lenguaje*, J. C Editor, Chile, 2003
- Feyerabend, Paul, *Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid, 1981
- Fink, Eugene, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, España 1969
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, FCE, México, 1988
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, La Piqueta, España, 1992
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad tomo 1, La voluntad de saber*, Siglo XXI, 1977
- Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, España, 2003

- Fukuyama, Francis, *El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, España, 1992
- Heidegger, Martin, *Caminos de Bosque*, Alianza, España, 2003
- Heidegger, Martin, *Nietzsche I*, Destino, España, 2000
- Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, Destino, España, 2000
- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Universitaria, Chile, 2002
- Heller, Agnes, *Filosofía de la historia en fragmentos*, Gesida, España, 1999
- Jaspers, Karl, *Nietzsche y el Cristianismo*, Leviatán, Argentina, 1990
- Jaspers, Karl, *Nietzsche*, Sudamericana, Argentina, 1963
- Kant, Emmanuel, *Filosofía de la Historia*, FCE, México, 1999
- Kavafis, Constantino, *Kavafis Íntegro*, Quid ediciones, Chile, 2003
- Levinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 2005.
- Lozano, Jorge, *El discurso histórico*, Alianza, Madrid, 1987
- Ortega y Gasset, José, "La filosofía de la historia de Hegel y la historiología", en *Kant, Hegel, Scheler*, Alianza, Madrid, 1983
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), publicado póstumamente), Tecnos, Madrid, 1994
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida* (1874), Edaf, España, 2000
- Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano* (1878), Editores Unidos, México, 1994
- Nietzsche, Friedrich, *Aurora* (1881), M.E Editores, España, 1994
- Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia* (1882), Akal, España, 1988
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra* (1883-1885), Alianza, Madrid, 1975
- Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal* (1886), Alianza, España, 1990
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral* (1887), Alianza, España, 1972,
- Nietzsche, Friedrich, *El Ocaso de los Ídolos* (1889), Edimat, España, 1998
- Nietzsche, Friedrich, *La Voluntad de Poder* (1888-1889 aprox.), Edaf, 2000, España
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo* (1889), Alianza, España, 2003
- Pérez, Carlos, *Sobre un concepto histórico de ciencia*, LOM, Chile, 1998.
- Restrepo, Luis Antonio, *Pensar la Historia*, Percepción, Colombia, 1987
- Rojo Grínor, Alicia Salomone, Claudia Zapata, *Postcolonialidad y Nación*, Lom, Santiago, 2003
- Sófocles, *Edipo Rey*, Lom, Chile, 1998
- Valderrama, Miguel, *Posthistoria; Historiografía y comunidad*, Palinodia, Chile, 2005
- Vattimo, Gianni, *Las Aventuras de la diferencia; pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Ediciones Península, 1998.
- Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*, Paidós, España, 1991.
- White, Hayden, *Metahistoria*, FCE, Argentina, 1998

