



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Preludio a la transvaloración.
**El «sentido histórico» en el pensamiento de
Nietzsche**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

AUTOR: MATÍAS SÁNCHEZ PONCE.

PROFESORA GUÍA: MARCELA RIVERA HUTINEL.

SANTIAGO DE CHILE, 2023



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Preludio a la transvaloración.
**El «sentido histórico» en el pensamiento de
Nietzsche**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

AUTOR: MATÍAS SÁNCHEZ PONCE.

PROFESORA GUÍA: MARCELA RIVERA HUTINEL.

SANTIAGO DE CHILE, 2023

Autorizado para

Sibumce Digital



UMCE
el poder transformador de la educación

UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE
LA EDUCACIÓN, SISTEMA DE BIBLIOTECAS –
DIRECCION DE INVESTIGACION



dip
umce

IDENTIFICACION DE TESIS/INVESTIGACION

Título de obra: Preludio a la Transvaloración. El «Sentido histórico» en el pensamiento de Nietzsche

Fecha de publicación: Diciembre 2024

Facultad: Filosofía y Educación

Departamento: Filosofía

Carrera/Programa: Magíster en Filosofía

Título y/o grado: Magíster

Profesor guía/patrocinante: Marcela Rivera Hutinel

EMBARGO:

Se refiere a la restricción temporal impuesta por un autor o autores a su investigación, impidiendo su acceso público hasta que se cumpla cierto plazo acordado.

X Sin embargo __1 Año __2 años __3 años __4 años

AUTORIZACIÓN

A través de este documento autorizo la reproducción total de este trabajo de investigación para fines académicos, su alojamiento y publicación en las plataformas electrónicas que estime conveniente el Sistema de Bibliotecas UMCE para su difusión.

Matías Ricardo Sánchez Ponce

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Santiago de Chile, 20 de Marzo 2024

Se sugiere realizar el licenciamiento de su trabajo bajo licencia creative commons, más información en: <https://www.umce.cl/index.php/dir-biblioteca-recursos-tecnologicos/dir-formulario-de-autorizacion-2>

Imprima más de una autorización en caso de que los autores excedan la cantidad de firmas para este documento

** Este documento quedará en los archivos internos de Biblioteca.*

2023, Matías Sánchez Ponce

Se autoriza la reproducción total o parcial de este material, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, siempre que se haga la referencia bibliográfica que acredite el presente trabajo y su autor.

Agradecimientos

Al claustro del Magister en Filosofía del Departamento de Filosofía de la UMCE por haberme otorgado la beca que posibilitó el que pudiese cursar el programa. A todos y todas quienes participaron de las instancias del ‘taller de tesis’ en las que semestralmente este trabajo se pudo ir formando. A mi profesora guía de tesis, Marcela Rivera, por haber acogido y confiado en este trabajo. Agradezco, *post mortem*, a José Jara, profesor del Departamento de Filosofía de la UMCE que en el año 2013 apoyó la iniciativa del ‘Taller de lectura de la obra de Nietzsche’ en el que tuve mi primer acercamiento ‘sistemático’ al trabajo de este filósofo y de cuya experiencia nacieron varias de las inquietudes que dan cuerpo a este escrito. A Marcia por acompañarme en este camino. A Emilio por darme alegría. A los estudiantes que participaron en los cursos que impartí en el *Taller de estudios nietzscheanos* del Centro Marabunta. A mis amigos y amigas, que son pocos.

Dedico este trabajo a Waltraud y Sergio.

TABLA DE CONTENIDOS	
Resumen	p. 8
Introducción	p. 9
Parte I. Ontología de la llegada	p. 15
Cap. 1. Indicios para un uso ampliado del concepto de ontología	p. 17
Cap. 2. Sobre una ‘ontología de la llegada’ en Nietzsche	p. 31
Parte II. El «sentido histórico» en el pensamiento de Nietzsche	p. 42
Cap. 3. Prefiguraciones I. Escritos de infancia y adolescencia	p. 44
Cap. 4. Prefiguraciones II. Los escritos sobre el teatro	p. 63
Cap. 5. El «sentido histórico» en las <i>Consideraciones intempestivas</i>	p. 79
Cap. 6. El «sentido histórico» en los ‘años de errancia’	p. 90
Conclusión	p. 96
Referencias Bibliográficas	p. 99

Resumen

El objetivo de este trabajo es examinar el proyecto filosófico de Friedrich Nietzsche, teniendo como hilo conductor el examen del problema del «sentido histórico». El trabajo se divide en dos partes: la primera explora la ontología de Nietzsche comprendida como una ‘ontología de la llegada’, mientras que la segunda se centra en el problema del «sentido histórico» propiamente tal, examinando la manera en que dicho motivo temático irrumpe en diferentes etapas de su producción bibliográfica, desde su infancia y juventud hasta sus últimos años. A través de un enfoque selectivo, se examina cómo Nietzsche aborda y desarrolla el problema del sentido histórico, destacando su importancia en tanto que *preludio* de la transvaloración.

Palabras Clave: sentido histórico, Nietzsche, ontología, transvaloración, devenir.

Abstract

The aim of this work is to examine Friedrich Nietzsche's philosophical project with a focus on the problem of the «historical sense». The work is divided into two parts: the first explores Nietzsche's ontology as a 'ontology of arrival', while the second focuses on the problem of the «historical sense» itself, examining how this thematic motif emerges at different stages of his literary production, from his childhood and youth to his later years. Through a selective approach, the paper examines how Nietzsche addresses and develops the problem of historical sense, emphasizing its importance as a prelude to transvaluation.

Palabras Clave: historical sense, Nietzsche, ontology, transvaluation, becoming.

INTRODUCCIÓN

A comienzos de 1888, un año antes del colapso nervioso que sellaría el ocaso de su vida como pensador, Friedrich Nietzsche retomó un antiguo proyecto que hasta entonces había mantenido interrumpido: la ‘Voluntad de Poder’. De esto podemos enterarnos por medio de la correspondencia e igualmente a partir de la lectura de sus cuadernos de notas. El proyecto fue pensado por Nietzsche como una suerte de trabajo insigne. Lo imaginaba como un escrito de madurez en el que se darían cita sus pensamientos ya pulidos por el tiempo. En ese sentido, en ningún caso la obra buscaba ser un amasijo de ideas completamente inéditas, sino más bien la reescritura de problemas que, desde muy temprana edad, habían inquietado su pensamiento. Ahora bien, el examen de la correspondencia y de las notas de aquella época también nos da a ver que, entre agosto y septiembre del mismo año, Nietzsche decidió cambiar el rumbo -al menos formalmente- de aquel proyecto. Tachó y abandonó el título ‘Voluntad de Poder’ y continuó organizando lo que de ahora en adelante sería, bajo diversos esquemas tentativos, la ‘Transvaloración de todos los valores’.

No es antojadizo sostener que el vocablo escogido por Nietzsche, «transvaloración», tomado como ‘acción y efecto de transvalorar’, logra dar cuenta genéricamente de la operación del pensamiento nietzscheano a lo largo de su trayectoria¹. En última instancia fue él mismo, como dijimos ya, quien lo escogió para nombrar un proyecto que buscaba ofrecer una imagen sintética de su filosofía. La palabra alemana que de común traducimos al castellano por transvaloración es *Umwertung*², la que a su vez podemos traducir también por ‘revaloración’. Se trata de una conjunción entre *Wertung*, ‘valoración’³, y *um*, fórmula que dentro de los muchos sentidos que puede llegar a cobrar en la lengua alemana, como prefijo significa ‘re’ remite a una suerte de ‘volver a hacer’, ‘retornar’. De ello podemos colegir que la transvaloración nietzscheana en ningún caso implica la mera destrucción o borradura de valores, sino ante todo su problematización con miras a su reescritura. El foco no está puesto tanto en la *pars destruens* como en la *pars construens*. Así al menos lo

¹ En *Crepúsculo de los ídolos*, libro cuyo corte y confección Nietzsche finalizó también en 1888, este llega a afirmar que su primera obra, *El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música*, había sido ya en ese entonces su “primera transvaloración de todos los valores” (Nietzsche, 2014).

² O *Umwertung* en el alemán epocal de Nietzsche.

³ El verbo *werten* es literalmente ‘valorar’ o ‘evaluar’, es decir, asignarle un *Wert* -valor, valía- a algo.

expresa Zarathustra momentos antes del comienzo de su ocaso: “Compañeros de creación busca el creador, unos que escriban nuevos valores sobre nuevas tablas” (Nietzsche, 2016a). Y así también lo constataba el adolescente Nietzsche cuando muchos años antes, en 1862, apuntaba en uno de sus ensayos más tempranos, titulado *Fatum e historia*: “Yo he intentado negarlo todo, ¡pero destruir es muy fácil, mas cuán difícil es construir!” (Nietzsche, 2016b).

Ahora bien, lo que sostendremos en este trabajo es que el experimento nietzscheano de ‘transvaloración’ a lo largo de su obra tiene siempre como *preludio* -es decir, como juego, ejercicio o ensayo previo (*prae-ludēre*)-, una reflexión y una toma de posición con respecto al carácter histórico de lo real. Procuraremos demostrar, además, que esta preocupación acompaña a la escritura de Nietzsche, con distintos matices, en sus distintas épocas. De manera más enfática: es a partir de aquello que Nietzsche llama «sentido histórico», o más bien, a partir del trabajo desedimentador que este *historischem Sinn* pone a trabajar (esto es, su capacidad -parafraseando a Marx- de hacer ‘entrar en danza’ lo petrificado⁴), que posteriormente el juego -*ludus*- de la reescritura de valores puede ser llevado a cabo. Es a partir de los efectos que el «sentido histórico» produce, o mejor dicho, a través de una específica modalidad⁵ o de un determinado uso de aquel -en tanto filosofar histórico-, que la transvaloración puede ser llevada a cabo. De ahí que pueda afirmarse que el sentido histórico es, en gran medida, ‘condición de posibilidad’, antesala de experimentación *sine qua non* de la afirmatividad transvalorativa. En esto radica la razón del título que hemos escogido para nuestro escrito: *preludio* a la transvaloración. No se trata, por lo tanto, de una mera fórmula decorativa: dicho *preludio* hay que tomarlo en su sentido literal. Centrándonos en dicha conjetura, no nos enfocaremos en el problema de la transvaloración propiamente tal, sino que nuestro marco investigativo prestará atención específicamente a aquello que constituye su preludio. Con vistas a demostrarlo, exhibiremos los momentos en los que, a lo largo de su obra, cada vez que emprende su crítica de carácter más desobstante -la transvaloración-, Nietzsche *pre-trabaja* dicho momento en una escena anterior. Entendido así, el «sentido histórico» en la filosofía

⁴ La frase pertenece al así llamado ‘joven Marx’, y dice lo siguiente: “¡Hay que obligar a esas relaciones petrificadas a entrar en danza cantándoles su propia melodía!” (Marx, 2015, 95).

⁵ Sobre los distintos *modos* o *valencias* que el «sentido histórico» puede llegar a cobrar en los textos de Nietzsche, ver en este mismo trabajo el capítulo V.

nietzscheana constituye, como esperamos comprobarlo en esta pesquisa, el *preludio a la transvaloración*.

*

El problema del «sentido histórico» atraviesa la obra de Nietzsche de principio a fin. Es posible afirmar incluso que, de hecho, como motivo de pensamiento, antecede a aquello que comúnmente acostumbramos a llamar la ‘obra’ de un ‘autor’. Un indicio de ello lo encontramos en los tempranos cuadernos de adolescencia en los que Nietzsche se da a la tarea de escribir y reescribir sobre la historia y el carácter histórico de su vida, los cuales datan de 1858⁶. Tenía allí tan solo 14 años y el problema ya le obsesionaba⁷. Entre dichos cuadernos autobiográficos de pubertad, y su libro dedicado, treinta años después, a pensar *cómo se llega a ser lo que se es (Ecce Homo [1888])*, el «sentido histórico», asumido como problema, no abandonará la escritura y reflexión nietzscheana. Más aún, su insistencia se hará determinante, al punto de poder considerarse como uno de los motivos centrales de su preocupación filosófica.

Más allá de los tempranos ensayos autobiográficos ya referidos, comenzados en el año 1858, el primer *trabajo* propiamente filosófico dedicado a abordar el problema de la historia es un escrito que igualmente resulta ser muy precoz. Se trata del ya citado *Fatum e Historia*, que Nietzsche redactó en la Pascua de 1862. Fue una colaboración que escribió para la revista *Germania* que él mismo había fundado con algunos colegas de la época, mientras cursaba estudios en Pforta, institución educativa de élite en la que realizó su formación secundaria. A sus 17 años de edad, Nietzsche ya se dedicaba a poner por escrito sus *pensamientos* en torno a la historia y lo histórico (*pensamientos* es el subtítulo que le dio a su escrito: «*Fatum und Geschichte. Gedanken*»).

Años después, y ya como catedrático de filología en la Universidad de Basilea, Nietzsche publica un famoso ensayo -a cuya redacción se dedicó en sus ratos libres- que entre sus problemas nucleares tiene justamente al «sentido histórico»: la *Segunda*

⁶ “Es algo magnífico guiar más tarde a nuestro espíritu por los primeros años de nuestra vida y penetrar así en *el desarrollo de su formación*” (Nietzsche, 2016b, 79. La cursiva es mía).

⁷ No está de más recordar que el primer libro, la ‘primera obra’ de Nietzsche no verá la luz sino 14 años después, en 1872. Sobre la presencia del tópico del «sentido histórico» en los escritos previos a 1872, ver capítulo 1 de la segunda parte de este trabajo.

consideración intempestiva, titulada *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida* (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1873). Este constituye, sin duda, uno de sus escritos más significativos en lo referente al problema de la historia. En él, como veremos, aparece por vez primera el tema del «sentido histórico» trabajado como tal, conceptualmente⁸.

Posteriormente, con la publicación del primer tomo de *Humano, demasiado humano* (1878), se retomará el problema del «sentido histórico». Dicho problema aparece, como mostraremos en su momento, casi en la apertura misma del libro, señalando uno de los nudos problemáticos fundamentales de aquella obra. Luego de la aparición de este libro, durante los siguientes diez años Nietzsche trabajó en la elaboración y publicación de numerosas otras obras. Y si bien no encontramos una tematización del problema del «sentido histórico» con la amplitud con la que había sido tratado en la *Segunda consideración* -en ninguna de ellas el «sentido histórico» llega a ser el objeto como tal de sus escritos- no obstante irrumpirá en ellas, incorporándose en la trama misma de las incursiones críticas nietzscheanas. Hasta 1888 (año que corona la década en la que Nietzsche publicó frenéticamente casi la totalidad de sus obras), el problema del «sentido histórico» seguirá apareciendo. Por ejemplo, en el póstumo *Crepúsculo de los ídolos*, donde el «sentido histórico» tendrá un lugar central en la obertura de uno de los más potentes ensayos de esa obra: ‘La «razón» en filosofía’.

*

Atendiendo a la demostración de lo señalado en estas consideraciones preliminares, nuestro trabajo se divide en dos partes. La primera de ellas se titula *Ontología de la llegada*. En esta sección, y como una especie de ‘preludio al preludio’ (pues será más bien en la segunda parte donde trataremos la cuestión del «sentido histórico» propiamente tal), expondremos a grandes rasgos lo que a nuestro parecer podríamos llamar ‘la ontología de Nietzsche’. La hipótesis de trabajo que proponemos desarrollar en esta sección sostiene que en Nietzsche hay una comprensión del ser que debe ser considerada desde el punto de vista de su «llegar a ser» o «devenir». Ambos modos de enunciarlo, ‘llegar a ser’ y ‘devenir’,

⁸ Sin embargo, tal y como mostraremos en el desarrollo posterior de nuestro trabajo, esto no significa que con anterioridad a la conceptualización del problema las inquietudes y reflexiones de Nietzsche no lo estuviesen ya pensando ‘preconceptualmente’.

son dos posibles traducciones del verbo *werden* y el sustantivo *Werden*. De allí nuestro modo de caracterizar dicha ontología como una ontología ‘de la *llegada*’, enfatizando un rasgo del pensamiento nietzscheano que ha sido consignado también como una ‘ontología del devenir’. Desde esta perspectiva, se sostiene que no hay ser que pueda tener lugar sin *llegar a ser*, o bien, podríamos decir, sin *venir a ser*. Todo ser es lo que ha *venido* y lo que ha *llegado*. Lo que expondremos en esta primera parte resulta fundamental para la comprensión de aquello que el «sentido histórico» habilita que consideremos: justamente lo real como aquello que *llega* -y no deja de llegar- *a ser*. De allí la necesidad de elaborar y anteponer esta primera parte o sección. Dividiremos esta sección en dos capítulos. En el primero, elaboramos un comentario que busca servir de justificación para un ‘uso ampliado’ del concepto de ontología. En el segundo capítulo nos damos a la tarea de realizar una exposición de la así denominada ‘ontología de la llegada’ en Nietzsche.

La segunda parte de la investigación, titulada simplemente ‘El «sentido histórico» en el pensamiento de Nietzsche’, se focaliza en llevar a cabo un comentario selectivo de la tematización que Nietzsche realiza en torno a la cuestión del «sentido histórico», destacando sus prefiguraciones en distintos momentos de su obra. Con vistas a este fin, hemos dividido esta parte en cuatro capítulos, dispuestos con la finalidad de abarcar distintos escritos que recorreremos de manera cronológica: la época de ‘infancia y adolescencia’, en la que examinaremos una serie de escritos tempranos póstumos (capítulo 3); la época de ‘juventud’ y los escritos sobre el teatro trágico (capítulo 4); la época de las *Consideraciones intempestivas*, que hemos decidido trabajar de manera autónoma debido a que es en estos escritos donde Nietzsche examina, por primera vez, el problema del «sentido histórico» (Capítulo 5); y la época de los diez años que transcurren entre 1878, año de la publicación de *Humano, demasiado humano*, y 1888, último año de vida ‘lúcida’ de Nietzsche (Capítulo 6).

No es esta última, de seguro, una periodización de uso típico para dividir la obra nietzscheana. El criterio que hemos decidido utilizar depende estrictamente del objeto que estamos analizando: el «sentido histórico». Decidimos distribuir y organizar el trabajo de Nietzsche de un modo en el que pudieran volverse visible, en primer lugar, las *intuiciones tempranas* con respecto a un problema que no había sido conceptualizado aún, tanto en la

infancia, adolescencia y juventud (caps. 1 y 2); luego, el momento en el que el problema es conceptualizado y trabajado por vez primera (cap 3.); y finalmente, cómo esa tematización del «sentido histórico» realizada en la época de las *Consideraciones* decanta en un uso crítico que -muchas veces de manera espectral, pero no menos decisivo- otorga el sello a sus tentativas filosóficas durante los diez años mencionados ya anteriormente, 1878-1888 (cap. 4). Se trató, simplemente, de un modo de organizar su obra que tuviese los mayores efectos para lo que, en este trabajo, buscamos exhibir. Asumimos completamente la arbitrariedad de los cortes históricos que hemos escogido y declaramos abiertamente que responden exclusivamente a la utilidad de ofrecer un orden provisorio que permita una apreciación clara del problema que estamos examinando.

PRIMERA PARTE:

ONTOLOGÍA DE LA LLEGADA

“[...] no podemos renunciar a esta complicidad metafísica sin renunciar al mismo tiempo al trabajo crítico que dirigimos contra ella.”

Jacques Derrida. *La escritura y la diferencia*

El fondo de este capítulo pretende hacerse cargo de analizar la ontología de Nietzsche. Esto implica que sostenemos la tesis de que en este autor hay una ontología. Nuestra tarea consistirá en aclarar en qué sentido realizamos dicha afirmación. Pues, tenemos la intuición de que el hecho de atribuirle una ontología a un pensamiento como el de Nietzsche podría levantar más de alguna sospecha.

Si bien puede ser común asumir casi sin reparos y de manera inmediata que el pensamiento de este filósofo prescinde de toda ontología, consideramos que dicho automatismo interpretativo solo se sostiene a condición de aceptar sin cuestionamientos la premisa (o el prejuicio) de que toda ontología, de modo necesario, debiese ser metafísica. Si nos situamos sin reparos al alero de dicha presunción, que de manera un tanto precipitada establece una interdependencia entre los dos términos -y condiciona así la existencia de uno a la del otro-, entonces efectivamente la tarea que nos proponemos se tornaría cuestionable: Nietzsche, en tanto que ‘enemigo autodeclarado de la metafísica’, se situaría *ipso facto* en las antípodas de la ontología. No tendría sentido atribuirle una ontología a un pensamiento de este tipo. Mas, siguiendo este hilo, estimamos que si suspendemos la inmediatez con la que ambos términos -ontología y metafísica- suelen ser emparejados, se abre la posibilidad de no descartar *a priori* la tesis que sostiene que en la filosofía nietzscheana puede ser leída una ontología. Podría haber en Nietzsche, digámoslo así por ahora, una ontología ‘de otro orden’, no necesariamente metafísica: esto es, en sentido estricto, lo que intentaremos plantear y defender a lo largo de esta sección de nuestro trabajo.

Lo recién mencionado corre el riesgo, sin embargo, de poner a operar un segundo automatismo conceptual en el mismo momento en que pretendemos comenzar a desactivar el primero. Pues si bien es cierto que no tiene por qué ser una obviedad lo que la palabra ontología nombra, esto mismo podemos también afirmar con respecto al otro término: metafísica. Hipostasiar como una obviedad el significado de la palabra metafísica para -a partir de dicha hipóstasis- amplificar negativamente el sentido de la palabra ontología ('no toda ontología necesariamente es metafísica'), es un gesto problemático. Consideramos necesario, por tanto, aclarar de entrada cuál es el sentido que en nuestro escrito cobrará la palabra "metafísica", pues, como decimos, no es evidente de suyo. Con dicho vocablo estaremos nombrando un tipo de pensamiento "cuya forma matriz sería [...] la determinación del ser como presencia" (Derrida, 1989, 385). Esto no quiere decir que el concepto de metafísica tenga que implicar de manera *necesaria* dicha comprensión del ser como presencia. Lo que decimos es que aquí lo tomaremos en ese sentido.

Cuando sostenemos, entonces, que en Nietzsche hay una ontología 'no metafísica', lo que afirmamos es que en Nietzsche puede pensarse una ontología cuya "forma matriz" -parafraseando a Derrida- no sería "la determinación del ser como presencia". Hemos decidido nombrar intuitivamente a dicha ontología nietzscheana como una «ontología de la llegada». La tarea de este primer capítulo será defender dicha intuición. Para llevar a cabo este objetivo dividiremos el capítulo en dos secciones. En un primer momento, aclararemos y defenderemos lo que hemos denominado un 'uso ampliado' del concepto de ontología. En un segundo momento, justificaremos la elección de la manera en que decidimos nombrar la ontología nietzscheana como una «ontología de la llegada». Esto conllevará, claro, que debamos hacernos también cargo de su exposición.

Capítulo 1.- Indicios para un uso ampliado del concepto ontología

“[...] la ontología que de este modo ha nacido sucumbe a la tradición, una tradición que la degrada a la condición de cosa obvia.”

Martin Heidegger, *Meditación*

“Se trata de plantear expresamente y sistemáticamente el problema del estatuto de un discurso que toma de una herencia los recursos necesarios para la destrucción de esa herencia misma.”

Jacques Derrida. *La escritura y la diferencia*

En un pasaje de *Genealogía de la moral* en el que la mixtura entre filología y filosofía resulta ser clave, Nietzsche sostiene que “algo que de algún modo ha llegado a realizarse” -por ejemplo, digamos aquí, un término lingüístico o un concepto filosófico- “es interpretado una y otra vez [...] en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad” (Nietzsche, 2013, 111). Las palabras -siguiendo esto- han sido usadas diversamente. Y pueden seguir usándose, por tanto, de modos que no necesariamente busquen nombrar su sentido previo: “la forma es fluida” -sostiene Nietzsche en el mismo párrafo-, “pero el sentido lo es aún más”. Sobre esta misma cuestión insiste Michel Foucault en su lección inaugural de 1970, *El orden del discurso*, cuyo motor temático no es otro que la puesta en escena de la “inquietud” -dice Foucault- provocada por el hecho de “sospechar la existencia de luchas, victorias, heridas, dominaciones, servidumbres, a través de tantas palabras en las que el uso, desde hace tanto tiempo, ha reducido las asperezas” (Foucault, 2002, 13). Toda palabra es, en este sentido, un flujo, un paso que ha sido fijado, cristalizado, detenido. Un tránsito o devenir en el que la forma es retenida y utilizada para -a su vez- retener el *sentido* [*Form/«Sinn»*]. Pero el hecho de que toda palabra, en determinado momento, *se presente como una presencia*, no quita que bajo esa fijeza aguarden potencialmente otras posibilidades. La ya citada expresión de Marx en la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, “hay que obligar

a esas relaciones petrificadas a entrar en danza cantándoles su propia melodía” (Marx, 2015, 97). puede ser situada y pensada a la luz del problema que aquí nos convoca. Es posible despetrificar -como dice Marx- o “desedimentar” -dicho con Derrida⁹- el uso protocolar de un concepto mediante la exposición de “su propia melodía”. Se notará también, pensamos, pese a las distancias en otros ámbitos, la cercanía que la frase marxiana tiene con la genealogía y la filología nietzscheana.

El vocablo *ontología*, de origen griego [οντολογία], no llegó a tener un rol protagónico al interior de la terminología filosófica sino hasta el siglo XVII. Desde el año 1613 en adelante, durante algo más de un siglo, serán pensadores como Rudolf Goclenius, Abraham Calovius, Juan Caramuel, Johannes Clauberg, Johann Micraelius, Étienne Chauvin, Gottfried Leibniz, Jean Baptiste Du Hamel, Antonio Genovesi, Francis Hutcheson y Jean Leclercq¹⁰, quienes intensifiquen el uso de la palabra, haciendo que poco a poco vaya ganando su sitio. Ahora bien, el modo en que fue utilizada por estos autores entre el mencionado año 1613 y el primer tercio del siglo siguiente, no fue en ningún caso unívoco. No siempre se utilizaba la palabra para nombrar lo mismo. Lo que ocurrió en este siglo, como decimos, fue la recuperación del término y la intensificación de su uso. Será recién en el año 1730 que, en su *Philosophia prima sive Ontologia* (literalmente: ‘Filosofía primera, es decir, Ontología’), Christian Wolff “sintetiza y populariza” el término (Ferrater, 2014, 631). Lo ‘cristaliza’, lo ‘fija’ o lo ‘petrifica’. Lima o reduce ‘sus asperezas’. De ahí en adelante, la palabra ya tiene garantizado su estatuto de concepto filosófico fundamental, funcionando como un equivalente de aquello que Aristóteles en la antigüedad había nombrado como *ciencia de los primeros principios* o *ciencia de lo que es en tanto que es*¹¹, o de lo que, para distinguirlo de la metafísica “especial”, la naciente filosofía moderna había bautizado como *metafísica general*. Lo que se nos revela en este brevísimo índice es la existencia, por una parte, de una suerte de ‘escena pre fundacional’ del vocablo ontología, y por otra, su momento ya institucional. El *sive* presente en el título del tratado

⁹ “[...] la destrucción, no la demolición, sino la desedimentación, la deconstrucción de todas las significaciones que tienen su fuente en este logos.” (Derrida, 2002, 37).

¹⁰ Para una síntesis histórica de los vaivenes del concepto *ontología*, véase por ejemplo la sección dedicada a dicha palabra en el *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora (Ferrater, 2014, 627-637); y también el *Diccionario de filosofía* de Brugger (1969, 348-350).

¹¹ Aristóteles, 1994. Libro I: 982a 1, 982a 27; Libro IV: 1003a 19. En una nota (p. 161), el traductor de esta misma obra sostiene que aquella “ciencia” aristotélica es una a la cual “cabe denominar con toda propiedad *Ontología*, aun cuando el término sea muy posterior a Aristóteles”.

de Wolff estabiliza simbólicamente el sentido y uso de una palabra que, según lo señalado, desde su rescate del mundo griego, no había sido el mismo. Su estandarización reprime su condición vibrátil y le asigna su vínculo: ontología es *philosophia prima*.

En *Arqueología de la ontología*, y desde una consideración histórica mucho más extensa, Giorgio Agamben se propone llevar a cabo -tal como el título del ensayo ya lo explicita- una “arqueología de la ontología, o, más precisamente, una genealogía del dispositivo ontológico que ha funcionado por dos milenios como *a priori histórico* de Occidente” (Agamben 2017, 216). Como señalaremos más extensamente en páginas posteriores, hablar de ‘genealogía’ implica sostener que algo *ha llegado a ser* lo que es. Así, al menos, lo piensa Nietzsche. Por consecuencia, implica sostener también que algo no siempre se ha dado del mismo modo, sino que, por el contrario, la manera en que ese ‘algo’ se da actualmente no es otra cosa que el efecto de una historia genética [*Entstehungsgeschichte*]. Sostener, entonces, que es posible elaborar una *genealogía de la ontología* es afirmar que la ontología no se ha dado como una presencia invariable y coherente. “La ontología tiene que ver constitutivamente con la antropogénesis”, sostiene Agamben (Ibid. 240) junto con afirmar también, de esta última, lo siguiente: “La antropogénesis, el devenir humano del hombre no es, de hecho, un acontecimiento que se completó de una vez y para siempre en el pasado: es, más bien, un acontecimiento que no cesa de ocurrir, un proceso en curso en el cual el hombre está siempre en acto de devenir [...]” (Ibid, 211). Es debido a esto que se torna plenamente factible preguntarse por la “transformación histórica de la ontología” (Ibid, 240) -de allí, entonces, la posibilidad de su genealogía-, y no presuponer que el sentido de esta resulta ser evidente. Solo como ejemplo: en *Teoría de la hipóstasis*, segundo apartado de su *Arqueología de la ontología*, Agamben comenzará su argumento haciendo notar que: “un cambio de época en la ontología de Occidente se sitúa entre el siglo II y el siglo III y coincide con el ingreso en el vocabulario de la filosofía primera de un término casi por completo desconocido para el pensamiento clásico” (Ibid, 251). Nuevamente lo que aparece es la constatación de la *historicidad* inherente a lo que la ontología supuestamente “es”: cómo la introducción de un vocablo extraño al léxico de la filosofía clásica más pura, *hypóstasis* (“del todo ausente en Platón y Aristóteles”, “que se presenta por primera vez en la ontología estoica”, y que “se difunde de manera progresiva a partir del neoplatonismo como un auténtico *Modewort*”

[Ibid.]), modifica de manera radical el transcurso del -así llamado por Agamben- dispositivo ontológico occidental: “y a este cambio del *a priori* histórico le corresponden en todo ámbito de la cultura, una transformación epocal cuyo alcance aún no podemos medir (...)” (Ibid. 252).

Una idea similar elabora Heidegger en el famoso párrafo sobre *La tarea de una destrucción de la historia de la ontología*, en el que de entrada afirma que “la destrucción [de la historia de la ontología] no se comporta negativamente con respecto al pasado”, como tal vez decretaría una lectura mezquina, “sino que su crítica afecta al hoy y al *modo corriente de tratar la historia de la ontología*” (Heidegger, 2022, 36. La cursiva es mía). Heidegger es, de hecho, uno de esos pensadores fundamentales que, durante el siglo XX, ejercitaron lo que se podría llamar un trabajo de *posproducción* de la ontología, es decir, una ampliación de su uso¹².

En *El acabamiento de la metafísica occidental*, apuntes que según se indica en las notas tratan sobre *Hegel y Nietzsche*, Heidegger sostiene que “el camino más recorrido [...] hacia la determinación del ser es la oposición al «devenir». A través de ello sale de inmediato a la luz la interpretación del ente como el no-devenir en el sentido del subsistir. Ser quiere decir estabilidad y presencia” (Heidegger, 2006, 241). Aunque elaborándolo en otro código, Nietzsche sostenía también esto cuando en un ensayo incorporado a *El crepúsculo de los ídolos* afirmaba lo que aquí citaremos *in extenso*:

“¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos? Por ejemplo su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipcismo. Los filósofos creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni*, -cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, -se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones,- incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*, lo que deviene no *es...*” (Nietzsche, 2014, 63).

¹² Las referencias sobre “posproducción” serían especialmente dos: Bourriaud, 2009 y Steyerl, 2018. La *posproducción* implica una operación de reutilización práctica (aunque, también teórica) para *otros fines*.

Volveremos a detenernos sobre este pasaje en más de una ocasión, pues es uno de esos segmentos de la obra nietzscheana en los que se condensa gran parte de las inquietudes y principios movilizados de nuestro escrito. Lo que ahora nos interesa destacar de este recorte es la manera en que Nietzsche tocaba ya de algún modo lo que expresa Heidegger en sus apuntes: “El «devenir» rige como la afección y el desfiguramiento y la defección del ser, así en todo platonismo habitual” (Heidegger, 2006, 241). Lo que es en Heidegger “el camino más recorrido” es en Nietzsche la “idiosincrasia en los filósofos”. Se trata de lo característico de una ontología metafísica “cuya forma matriz sería” -recuperamos estas señas- “la determinación del ser como presencia” (Derrida), “la oposición al devenir” (Heidegger), “su odio a la noción misma de devenir” (Nietzsche).

Como se infiere a partir de las mínimas señas dadas hasta acá, ni el concepto mismo de ontología ni su referente se han configurado en la historia de la filosofía *de una vez y para (y desde) siempre*: la fijación o protocolización del término como categoría filosófica fundamental es bastante tardía (siglo XVIII) y el objeto mismo al que la palabra refiere ha variado recurrentemente en su devenir histórico. Tal como afirmaba Nietzsche en el pasaje poco antes referido: tanto la *forma* como su *sentido* son fluidos. Por lo mismo, nos parece pertinente volver a insistir en que consideramos precipitada y no justificada la decisión de descartar de antemano la posibilidad del uso de la palabra ontología por considerarla *necesariamente* metafísica. Como bien sostiene Derrida, “no hay conceptos que sean en sí mismos metafísicos o no metafísicos” (Derrida, 1994, 9). De partida, porque dicha ocurrencia presupone de una manera un tanto ingenua un ‘afuera’ (imperturbable e inmediato) de la metafísica cuyos contornos serían supuestamente del todo claros, consistentes e infranqueables¹³. Y en segundo lugar, porque la opinión que suscribe la existencia de “conceptos *en sí* metafísicos” o “conceptos *en sí* no metafísicos” complicita, conscientemente o no, con uno de los *locus communis* más férreos de la misma tradición metafísica: aquel que afirma la posibilidad de lo *en sí*. Por lo tanto, el criterio mismo que dirime la separación aséptica entre conceptos puros metafísicos y no metafísicos es ya un criterio autorizado por la propia metafísica. En ningún caso es neutro u espontáneo, sino

¹³ “La salida «fuera de la filosofía» es mucho más difícil de pensar de lo que generalmente imaginan aquellos que creen haberla llevado a cabo desde hace tiempo con una elegante desenvoltura, y que en general están hundidos en la metafísica por todo el cuerpo del discurso que pretenden haber desprendido de ella” (Derrida, 1989, 390).

que la lógica misma de la separación porta previamente el sello de aquello que decide de antemano el modo en que el reparto es llevado a cabo. Por lo mismo, cancelar el uso de un término por su supuesta condición inalterablemente metafísica es replicar de manera inversa -pero replicar de todos modos- el gesto de Platón que, cuando el extranjero arriba a la ciudad afirmando que puede asumir «distintas funciones», le impide el acceso a la *polis* y lo expulsa de ella para preservar de ese modo la pureza de lo *en sí* de la ciudad, que de esa manera se conserva armónica y justa. (Platón, 2015, 210 [424b]).

Junto con los recién mencionados (Agamben, Heidegger), hay no pocos pensadores y pensadoras que, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, también han recuperado el concepto “ontología”, redefiniendo su sentido. No pretendemos ahondar en cada uno de estos ejercicios de ampliación, pero sí nos parece pertinente y sobre todo útil (en función de la justificación que estamos elaborando aquí) al menos señalar y comentar mínimamente algunos. Pues pensamos que, en su mayoría, este grupo de pensadores y pensadoras forman parte de una “escena” de pensamiento a la que generalmente se le suele atribuir una condición decididamente no ontológica, tal y como ocurre también con Nietzsche, según indicamos al inicio de este escrito.

El tercero de estos usos ampliados -entiéndase: usos no metafísicos- del concepto de ontología que nos gustaría traer a discusión lo encontramos en un autor que ya fue citado. En los últimos pasajes de un texto dedicado a reflexionar sobre el escrito kantiano *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?*, Michel Foucault utiliza las expresiones «ontología histórica» y «ontología crítica» para referirse a la *ontología* que estaría a la base de lo que él denomina el ‘ethos filosófico’ de la ilustración (Foucault, 1994). Lo primero que es importante destacar acá con respecto a tal escrito, es que Foucault no rechaza aquel *ethos*, pues no rechaza lo que sería el proyecto ilustrado. Tampoco lo rescata del todo. Su apuesta tiene que ver, más bien, con dejar a un lado lo que define como el “chantaje” a la *Aufklärung*: “o usted acepta la *Aufklärung* y se mantiene en la tradición de su racionalismo [...], o bien usted critica la *Aufklärung* e intenta entonces escapar a esos principios de racionalidad” (Ibid, 12). Rechaza lo que podríamos definir como el *todo o nada*. La insistencia de Foucault pasa por afirmar que el aceptar ciertas hebras de la actitud ilustrada no implica el *mantenerse en la tradición* de su racionalismo. El ethos ilustrado puede ser

afirmado sin pretender repetir de manera plena el modo en que dicho ethos cobró forma en la época histórica de la Ilustración. Esta defensa del uso y la apelación a la *Ilustración* nos parece, además, igualmente aplicable a lo que anteriormente hemos dicho respecto al concepto de ontología. Podríamos hablar también de un “chantaje a la *ontología*”, donde también una lógica del *todo o nada* restringe binariamente las potencialidades de la palabra y lo que ella pudiese habilitar.

Volvamos, pues, al problema. El texto kantiano, afirma Foucault, puede entregar elementos de sobra que contribuyan al “trabajo en los límites de nosotros mismos” (Ibid, 14) sin necesariamente realizar ese trabajo del modo explícito en que Kant pretendió llevarlo a cabo. Podríamos insistir: la *vuelta* a Kant, no implica el repetirlo o citarlo conforme a las intenciones *plenas y originales* de este. Ya en el año 1966, con la publicación de *Las palabras y las cosas*, el trabajo foucaultiano había dado señas de esto último, a propósito del uso -por ejemplo- de una fórmula a primera vista contradictoria como la del *a-priori histórico* (Foucault, 2009, 17)¹⁴. Lo que a Foucault le interesa rescatar de la *Aufklärung* es el enraizamiento que encontramos en esta de “de un tipo de interrogación filosófica que problematiza, de modo simultáneo, la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo” (Foucault, 1994, 11). Sobre esto insistirá también en la clase dictada en el *Collège de France* el 5 de enero de 1983: “La cuestión que a mi entender aparece por primera vez en los textos de Kant [...] es la del presente, la actualidad, la cuestión de: ¿qué pasa hoy? ¿Qué pasa ahora? ¿Qué es ese «ahora» dentro del cual estamos unos y otros, y que es el lugar, el punto desde el cual escribo?” (Foucault, 2014, 29). El enraizamiento en este tipo de preguntas es el que caracteriza el *ethos* ilustrado, al que Foucault también define como “una crítica permanente de nuestro ser histórico” (Ibid). Crítica o *actitud crítica* que, en una conferencia dictada también por Foucault en el año 1978, y que versa sobre problemáticas muy cercanas a estas, será caracterizada como un “arte de no ser gobernado” (Foucault, 1995, 4), y también como “el arte de la inservidumbre voluntaria, el arte de la indocilidad reflexiva” (Ibid, 5). Y nuevamente: del mismo modo en que Foucault insiste en el abandono del chantaje a la *Aufklärung*, podríamos pensar también el abandono de cierto chantaje *ontológico*. Foucault

¹⁴ Y, volvamos a establecer el paralelo: tampoco la *vuelta* al concepto de *ontología* implicaría repetirlo o citarlo conforme a las intenciones plenas y originales de este. (Por lo demás, ya hemos expuesto que esa originalidad y plenitud del *sive ontologia* son ya momentos derivados y no primeros u originarios.

recupera la palabra *ontología* en un uso que no la mantiene en su uso tradicional. La «ontología histórica» más bien implicaría una “crítica permanente de nuestro *ser histórico*” (Foucault, 1994, 11). Y con esto se indica algo crucial, pues comprender nuestro *ser* desde el punto de vista *histórico* es ya, de algún modo, desajustar cierto marco “tradicional” que define el *óv* de la *ontología* como aquello que *permanece* “ingénito e imperecedero, entero, homogéneo, imperturbable y sin fin” (Parménides, 2007, 25 [Fr. 8]), y por eso mismo, le da al vocablo *ontología* un sentido que no necesariamente repite su uso común.

El cuarto uso ampliado del concepto de ontología que proponemos recuperar es el de Donna Haraway. En el *Prefacio* de su ya canónico libro/manifiesto publicado en 1984, *Manifiesto Cyborg*, la bióloga y filósofa sostiene que a finales del siglo XX “todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo; en unas palabras, somos cyborgs.” Y a continuación sentencia: “Esta es nuestra *ontología*, nos otorga nuestra política.” (Haraway, 2020, 6). Resulta ser del todo sugerente la propuesta: una *ontología cyborg*. Sugerente y *paradójica*, en el sentido etimológico de esta palabra: contrario (*para*) a la opinión (*doxa*)¹⁵. La *ontología cyborg* que elabora Haraway es paradójica por su carácter *híbrido*, debido a lo que este mismo carácter implica. Para la ‘opinión’ sostenida por el ‘buen sentido y sentido común’ filosófico-metafísico, la condición híbrida -y monstruosa, por lo tanto- del *cyborg* traiciona el principio mismo de la ontología como *philosophia prima*. Pues traiciona, en última -o primera- instancia, los principios básicos y elementales de la lógica a partir de la cual dicha *philosophia prima* (metafísica) se articula: *identidad*, *no contradicción*, *tercero excluido*. La *identidad* del *cyborg* es errática: “desde el punto de vista de una ontología basada en la mutación, en la metamorfosis y en la diáspora, la restauración de una imagen sagrada primera puede ser una broma pesada” (Haraway, 1995, 390). Y no excluye la llegada de lo *tercero*, admite la otredad o ‘lo *alter*’ en su propia constitución reelaborativa, pues su modalidad no está nunca *completamente* definida. Como sostendrían tal vez Blanchot y Bataille, el *Cyborg* reclama para sí un “principio de incompletud”, un “principio de insuficiencia”¹⁶. Y esto sobre todo por su carácter

¹⁵ Tal como recuerda Gilles Deleuze: “la paradoja se opone a la *doxa*, a los dos aspectos de la *doxa*, buen sentido y sentido común” (Deleuze, 2013, 93).

¹⁶ “«En la base de cada ser, existe un principio de insuficiencia» (principio de incompletud). Es un *principio*, observemos bien, lo que manda y ordena la posibilidad de un ser. De ahí resulta que la carencia por principio no va a la par de una necesidad de completud. El ser, insuficiente [...]” (Blanchot, 1999, 21). ¿No serían

abiertamente contingente. Afirma Haraway: “«organismo» e «individuo» no han desaparecido, sino que han sido desnaturalizados, es decir, son constructos ontológicamente contingentes [...]” Diríamos nuevamente, con Bataille y Blanchot, que el *cyborg* testimonia que “la sustancia de cada ser está impugnada por cada otro sin descanso” (Blanchot, 1999, 21). El *cyborg*, por esto mismo, también se *contradice*. Lo que dijo de sí no es lo que dirá. Su sustancia variable no se deja encajar y adecuar en el sustantivo/sujeto -S- al que referencialmente (y la referencia exigiría necesariamente la permanencia) le son atribuidas cualidades -P-. Haraway insistirá en el hecho de que la esquemática de “autorización trascendente de interpretación se ha perdido y, con ella, la base «ontológica» de la epistemología occidental” (Haraway, 2020, 15), mas esto en ningún caso implica afirmar que la ontología en general se ha extraviado. Lo que sostiene es que se ha perdido -volvamos a decirlo- “la base ontológica *de la epistemología occidental*”. Es decir, una modalidad particular de comprensión ontológica -que ha sido, claro, la que se ha universalizado y protocolizado: *philosophia prima sive ontología*-. Mas, como la misma autora sostendrá a continuación, esto no quita el hecho de que la pregunta por “*lo que vayan a ser los cyborgs es*” -y seguirá siendo- “una pregunta radical” (Haraway, 1995, 260).

El quinto uso ampliado del concepto de ontología que mencionaremos es la «ontología corporal» de Jean-Luc Nancy. Y el sexto, la también llamada «ontología corporal» de Judith Butler. Esta última autora, en *Marcos de guerra*, junto con sostener que “tenemos que apoyarnos en una nueva ontología corporal [...]”, aclara también lo siguiente: “Hablar de «ontología» no es reivindicar una descripción de estructuras fundamentales del ser [...]; ninguno de estos términos existe fuera de su organización e interpretación políticas” (Butler, 2016, 15). Por su parte, y luego de afirmar que “el cuerpo ontológico no está pensado aún”, Nancy conjetura que “quizás el «cuerpo ontológico» sólo sea pensar allí donde el pensamiento toca la dura extrañeza, la exterioridad” (Nancy, 2016). Lo exterior en Nancy es justamente lo que impide erigir las “estructuras fundamentales del ser” que, según Butler, no son ya el eje de la requerida “nueva ontología corporal” (Butler, 2016, 15). Hay, al menos a un nivel inicial, una tesis compartida.

también estas, tal vez, las líneas generales de lo que podríamos llegar a nombrar como una ‘ontología de la insuficiencia’?

Nancy retomará el problema de lo exterior, por ejemplo, del siguiente modo: “La excripción de nuestro cuerpo, he ahí por donde primeramente hay que pasar. Su inscripción-afuera, su puesta fuera de texto como el movimiento más propio de su texto” (Ibid). Una idea muy similar a esta última (“su puesta fuera de texto como el movimiento más propio de su texto”) es elaborada también por Judith Butler, esta vez en *Cuerpos que importan*. “Comencé a escribir este libro tratando de considerar la materialidad del cuerpo” (Butler, 2018, 11). Esto es lo que se dice en la primera línea del *Prefacio* del libro. “Considerar la materialidad del cuerpo”: de eso se trata. Préstese atención a lo que añade a continuación: “pero me di cuenta de que no podía fijar los cuerpos como simples objetos del pensamiento” (Ibid). De algún modo, en el cruce de estas dos mínimas indicaciones, se juega ya gran parte del problema filosófico que sirve de nudo temático al libro mismo: considerado el cuerpo desde su materialidad, no es posible fijarlo como objeto del pensamiento. Dicho a la inversa: tal vez solo allí donde el cuerpo es considerado desde una cierta idealidad, sería posible la *objetivación* de este, su *adecuación* como “objeto del pensamiento”. Considerado desde su materialidad, este escapa. Por lo tanto, la conclusión es que “los cuerpos no solo tienden a indicar un mundo más allá de ellos mismos; ese movimiento fronterizo en sí mismo, parece imprescindible para establecer lo que los cuerpos «son»” (Ibid). Ese ‘más allá de ellos mismos’ implica el movimiento de frontera, movimiento liminar que el cuerpo *es*, que *los cuerpos son*. Se está indicando que a los cuerpos les va un *modo de ser* que porta *en sí* el ir *más allá de sí*. Y nuevamente, en *Marcos de Guerra*: “El «ser» del cuerpo al que se refiere esta ontología es un ser que siempre está entregado a otros [...]” (Butler, 2016, 15). Repitiendo: el *ser* (de *esta* ontología) está entregado a *otros*. Y Nancy, por última vez: “Por eso es por lo que la ontología del cuerpo es la ontología misma: ahí el ser no es nada previo o subyacente al fenómeno” (Ibid). Con las breves señas ofrecidas, lo que nos interesa destacar (permítasenos la insistencia) es que, tanto en Nancy como en Butler, lo “ontológico” está siendo propuesto de una manera que no replica los principios de la *historia de la ontología*.

Un séptimo uso ampliado del concepto de ontología lo encontramos en el *Breve tratado de ontología transitoria* de Alain Badiou, obra que desde su mismo título adelanta ya el tipo de ontología que Badiou pretende pensar: “la ontología, si existe, debe ser la teoría de las multiplicidades inconsistentes como tales. Cosa que también significa lo

siguiente: lo que aparece al pensamiento de la ontología es lo múltiple, sin más predicado que su multiplicidad” (Badiou, 2002, 28). Esta ontología *sive* “teoría de las multiplicidades inconsistentes”, se perfila en el escrito de Badiou a partir del contraste con “la coerción histórica de la onto-teología” (Ibid, 27). Y en este punto es a Heidegger a quien le debemos, según afirma Badiou, “la reorganización de la filosofía en torno a la cuestión del ser” (Ibid, 25). Entiéndase: la *reorganización*. Para Heidegger es necesario reorganizar la orgánica filosófica pues “la historia de la propia filosofía” es la del “olvido de la cuestión del ser” (Ibid). Como es sabido, la tesis del olvido¹⁷ de la pregunta por el ser es lo primero en aparecer en la obertura del tratado *Ser y tiempo* de Heidegger. En el primer párrafo de la obra (*La necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el ser*), primera línea, se lee que “hoy, esta pregunta, ha caído en el olvido” (Heidegger, 2002, 11). De hecho, en el *exergo* mismo que antecede el inicio propiamente tal de los párrafos del libro esta tesis o problema aparecía ya como motivo fundamental de la investigación en términos -esta vez- de una pérdida (u olvido) de la “perplejidad” [*Verlegenheit*] frente a la aporía del sentido del ser que se ha arraigado en la tradición filosófica.

Gran parte del proyecto de Heidegger podría ser pensado como un ajuste de cuentas, un *volver a pensar* -o ‘posproducir’, como sugerimos algunas páginas atrás- la tradición, la metafísica, la historia de la filosofía. Un *volver a pensar* aquello que, como también recordábamos, Heidegger denomina “historia de la ontología”. La cual se teje a partir del mencionado *olvido*, toda vez que para ella se habría tratado -según nos dice también Heidegger- de imponer su *señorío* inhabilitando la pregunta por el ser¹⁸. Lo olvidado, por tanto, en esa historia (del olvido de la *perplejidad* misma), sería el ser mismo, y dicho olvido sería el correlato de la inscripción histórica de un privilegio: *el privilegio de lo ente*

¹⁷ El motivo heideggeriano del *olvido* Badiou aparece como problema también en *Condiciones*: “Heidegger piensa que somos históricamente regidos por el olvido del ser, e incluso por el olvido de este olvido. Yo propondría por mi parte un violento *olvido de la historia de la filosofía*, y por lo tanto un violento olvido de todo el montaje historial del olvido del ser. Un «olvidar el olvido del olvido»” (Badiou, 2003, 52-53). A diferencia de lo que sostiene en un pasaje como este, en el *Breve tratado de ontología transitoria* Badiou -como ya indicábamos- justamente recurre a la exposición de ciertas hebras del llamado “montaje historial del olvido del ser” para luego presentar más nítidamente su “teoría de las multiplicidades”: “Debemos sin duda a Heidegger la reorganización de la filosofía en torno a la cuestión del ser. Le debemos también el que haya puesto nombre a la época del olvido de esa cuestión, un olvido cuya historia, iniciada ya con Platón, es la historia de la propia filosofía” (Badiou, 2002, 25).

¹⁸ “Que a nosotros el olvido del ser, en el caso de que demos con él, no nos ‘toque’ más y a lo sumo nos ocupe fugazmente como una curiosidad fácilmente explicable, es una *consecuencia* del señorío de la metafísica [...]: ella toma su subsistencia de una omisión de la pregunta por el ser” (Heidegger, 2006, 190).

en desmedro del ser. Desde allí, desde esa primacía, desde esa regalía, “la pregunta por el ser” –dirá Heidegger- “devino exclusivamente pregunta por la entidad del ente”, modo de proceder que “luego fue designado escolarmente [como] «ontología»-«metafísica»” (Heidegger, 2006, 324). Y justamente, eso que ‘escolarmente’ fue nombrado como metafísica y ontología, resulta ser la historia de privilegios que Heidegger se propone desmontar, siendo el objetivo de dicha tarea de desmontaje poder “alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella” (Heidegger, 2002, 35). A ese ejercicio de devolverle fluidez a lo anquilosado, a la endurecida tradición del pensamiento occidental, es a lo que Heidegger llama *Destruktion*¹⁹.

Para Heidegger, esta “tradición endurecida” es la de un desarraigo que, a partir de una primera formulación en la época griega, se habría consolidado luego en la Edad Media²⁰, para encontrar finalmente su expresión y desarrollo más prístino en la Época Moderna. Época esta última en la que “ciertos dominios particulares del ser [...] caen bajo la mirada filosófica”, a partir de la cual, “sin embargo, de acuerdo con la general omisión de la pregunta por el ser, ninguno de esos dominios será interrogado en lo que respecta a su ser y a la estructura de su ser” (Ibid). Y es que, justamente, “lo filosófico” de esa mirada -tal como indica Heidegger- es allí lo que acuerda, lo que determina una omisión general, y «la filosofía», en tanto que pensamiento signado por aquella tradición, será la historia de ese acuerdo, de ese desarraigo que implica incluso el olvido del olvido mismo²¹. Muy sucintamente, podemos decir que, en dicha tradición, la filosofía (en clave metafísica) sería una modulación del pensar que ha *privilegiado* siempre la comprensión o determinación del ser a partir de lo ente. Ahora bien, a eso debe añadirse que dicho ‘ente’ es a la vez depositario de otro privilegio: el de *lo presente*. Es decir, en el privilegio que la filosofía otorga a lo ente, opera un privilegio del presente, puesto que el ente privilegiado sería cada vez, para cada caso, el *ente presente*. Tanto es así, que incluso en aquellos casos en los que el ente es pensado cronológicamente dispuesto en un pasado o en un futuro, permanece siempre determinado a partir de *lo presente*, ya sea como *presencia* pasada, o *presencia* por

¹⁹ “[...] será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la destrucción [...]” (Heidegger, 2002, 35).

²⁰ “Esta ontología griega desarraigada llega a ser en la Edad Media un cuerpo doctrinal consolidado” (Ibid).

²¹ “La metafísica ha proporcionado esta interpretación del ser. La metafísica tiene la seguridad de su subsistencia en esta interpretación; a través de la metafísica el olvidar del ser es empujado al olvido, y a saber *porque* como metafísica ha ‘elevado’ el ser a la indiferencia de lo más general”. (Heidegger, 2006, 190).

llegar. En todo momento se trataría de lo presente, de la presencia, y leyendo en la historia de la filosofía esta sistemática primacía, es que Heidegger (y a partir de Heidegger se) ha llegado a pensar a la metafísica como *metafísica de la presencia*. Será justamente a partir de este *modo*, de esa manera en que Heidegger se relaciona con la tradición, que la tensión con esta se intensificará, y proliferarán desde allí una serie de problemas que tramarán el contenido y la suma de litigios que nutren y abastecen el panorama filosófico contemporáneo. Lo *tradicional*, leído por Heidegger como cierto *privilegio de lo presente*, como cierta primacía de la *presencia*, es el sustrato a partir del cual pensadores posteriores leerán otros privilegios. El de la mismidad²² en desmedro de lo otro; el privilegio del centro²³ en detrimento de lo periférico; privilegio del sentido²⁴; privilegio de lo invariante²⁵ sobre lo que varía; privilegio de la verdad, del origen; de la unidad²⁶ por sobre la diferencia²⁷; privilegio de la conciencia²⁸, del sujeto²⁹, del hombre³⁰, de la escritura fonética por sobre escrituras no alfabéticas³¹, de lo Universal por sobre lo singular, etc. Así, de este

²² “[...] «mismo», esa palabra que marca la garantía y la certeza de estar palpando lo propio de una cosa identificable [...]” (Derrida, 1995, 44).

²³ “El centro recibe, sucesivamente y de una manera regulada, formas o nombres diferentes. La historia de la metafísica, como la historia de Occidente, sería la historia de esas metáforas y de esas metonimias. Su forma matriz sería [...] la determinación del ser como *presencia* en todos los sentidos de esa palabra”. (Derrida, 1989, 385).

²⁴ “[...] límite que siempre nos ha constreñido, que todavía nos constriñe a nosotros, los hablantes de una lengua y de un sistema de pensamiento –a formar el sentido del ser en general como presencia o ausencia [...]” (Derrida, 1996, 43).

²⁵ “Se podría mostrar que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado siempre lo invariante de una presencia (*eidos, arché, telos, energeia, ousia* [esencia, existencia, sustancia, sujeto], *aletheia, trascendencia, conciencia, Dios, hombre*, etc.)” (Ibid).

²⁶ “No existe filosofía del conflicto que no lo reduzca a su propio orden categorial y por ende que no lo reduzca en definitiva en el momento exacto en que también lo representa, y mediante dicha representación: como lo testimonia el tradicional primado, en filosofía política, de la *reductio ad unum* de aquello que por definición es particular, queda la parte, pero como órgano [...] de un todo” (Esposito, 2012, 35).

²⁷ “Esta [la manera en que occidente dispone], sin duda, se esfuerza por interiorizar esta diferencia, por dominarla, si se puede decir, resistiéndose a ella. El interés por la universalidad [...] es un signo de ello sin duda” (Derrida, 1996, 149).

²⁸ “El privilegio concedido a la conciencia significa, pues, el privilegio concedido al presente; e incluso si se describe, en la profundidad con que lo hace Husserl, la temporalidad trascendental de la conciencia es el «presente viviente» al que se concede el poder de síntesis y de concentración incesante de las marcas” (Derrida, 1996, 51-52).

²⁹ “[...] la categoría del sujeto no puede y no ha podido nunca pensarse sin la referencia a la presencia como *upokeimenon* o como *ousia*, etc.” (Derrida, 1996, 51).

³⁰ “[...]el nombre del hombre es el nombre de ese ser que, a través de la historia de la metafísica o de la onto-teología, es decir, del conjunto de su historia, ha soñado con la presencia plena, el fundamento tranquilizador, el origen y el final del juego” (Derrida, 1989, 390).

³¹ Ese resultará ser uno –si no el más- de los temas relevantes en el trabajo de Derrida. Dos momentos centrales para rastrear el problema: la primera parte de *De la gramatología* (Derrida, 2002, 25-136), como también la ya citada conferencia *La différance*.

modo, se problematizan una serie de categorías que, solidarias unas con otras, poseen como elemento común el hecho de que en su operación lo que prima es siempre la *determinación* de lo pensable a partir de *lo presente*. Este *privilegio* (de lo presente), según Derrida, resulta ser “el éter de la metafísica, el elemento de nuestro pensamiento en tanto que es tomado en la lengua de la metafísica [...], este valor de presencia del que Heidegger ha mostrado que es la determinación ontoteológica del ser[...].” (Derrida, 1996, 52).

Por cuestiones de extensión, detendremos nuestro comentario genérico sobre usos ampliados del concepto de ontología. Para cerrar, indicaremos aquí, además de los usos ya comentados, una serie de valiosos ejemplos, tales como: la *ontología de la materia vibrante* de Jane Bennet (2002); la *ontología de la contingencia* maquiaveliana pensada por Vittorio Morfino (2015); la *ontología plural* y la *ontología del accidente*, pensadas ambas por Maurizio Lazzarato a partir de la filosofía de William James y de Gabriel Tarde respectivamente (2010); la *ontología modal* de Giorgio Agamben, planteamiento posterior al de su mencionada *arqueología de la ontología* (2017). Como hemos ya señalado insistentemente a lo largo del camino hasta aquí recorrido, sirvan estos ejemplos y los dados anteriormente, al objetivo de explicitar la posibilidad del uso ampliado del vocablo ‘ontología’.

Capítulo 2.- Sobre una ‘ontología de la llegada’ en Nietzsche

“Pues si llegó a ser, no es [...]”.

Parménides, *Poema*.

“Pero todo ha llegado a ser”.

F. Nietzsche, *HdH*.

Nietzsche, que nació en 1844³², no utiliza nunca la palabra *ontología* en sus escritos. O casi nunca. Esta constatación permitiría volver a insistir, desde otro ángulo esta vez, en el error de principio que contiene el intento de vincular el pensamiento nietzscheano con la posibilidad de una ontología. Pues, si es el mismo autor el que no utiliza el rótulo, ¿por qué una atribución tal? Pero, si bien no está elaborado de manera sistemática, y a pesar de la ausencia de líneas programáticas que lo manifiesten de manera inmediata, de todos modos resulta necesario afirmar que hay en Nietzsche un modo de abordar y pensar la manera en que las cosas *son*. Y aunque en la obra el término está prácticamente ausente, eso no quita que podamos afirmar que hay en su pensamiento una *ontología* en tanto que “determinada comprensión de lo dado” (Biset, 2011, 5). Es debido a que consideramos que una *ontología*, en cuanto ‘modo de comprensión de lo que es’ [το ον λέγειν], puede ser elaborada desde premisas alternativas a la metafísica -tal y como se expuso en el capítulo anterior-, que sostendremos y expondremos la ontología que recorre la filosofía nietzscheana. Lo que buscaremos elaborar a continuación será el perfil de la *ontología* nietzscheana a la que, como ya mencionamos, hemos decidido llamar *ontología de la llegada*. En el desarrollo mismo de este ‘perfil’ se explicará también por qué decidimos calificarla de esa manera.

Como decíamos, la utilización por parte de Nietzsche del concepto *ontología* es nula. Criticará un sinnúmero de veces a la metafísica, el platonismo, el cristianismo, pero no encontramos en su obra ningún pasaje en el que, de manera explícita, proponga una ‘destrucción de la historia de la ontología’. Tampoco una reconstrucción de la misma. La

³² Es decir, más de un siglo después de la publicación del tratado de ontología [*Philosophia prima, sive ontología*] de Wolff.

palabra -como hemos insistido- *casi* no aparece. Ahora bien, una de las mínimas excepciones que ese ‘casi’ guarda -que acaso puede considerarse *la* excepción-, es un comentario marginal inscrito en una obra de juventud, en el que, hablando sobre Parménides, indica que con este pensador de la antigua Grecia la ontología tiene su *preludio*: “en la filosofía de Parménides se prelude el tema de la ontología” (Nietzsche, 2011, 600). Nietzsche no insistirá en el tema. Luego de darse a la tarea de comentar las directrices del pensamiento parmenídeo, no vuelve al problema de la ontología. No obstante, para asuntos de este trabajo, el pasaje es relevante. Al menos como indicio.

Uno de los fragmentos más decisivos (y más comentados, claro) del *Poema* de Parménides es el número 8, en el que, entre otras cosas, «lo que es» queda determinado como “ingénito e imperecedero, entero, homogéneo, imperturbable y sin fin” (Parménides, 2007, 35). Esto implica que todo aquello que *es*, lo es de manera plena: “ni nacer ni perecer le permite la Justicia, aflojando sus grilletes, sino que lo retiene”. La decisión de Parménides es clara: o *se es*, o *no se es*. Cualidad de *ser* o *no ser*, que implica el haber sido siempre, o el no haber sido nunca. Por tanto, si recuperamos el comentario de Nietzsche sobre Parménides como precursor de la ontología en filosofía, podríamos decir que aquella ontología que Parménides prelude es una ontología del ser *sin llegada*, pues -él mismo insiste- “¿cómo lo que es iba a ser luego? ¿Y cómo habría *llegado a ser*?” (Ibid. *Cursivas mías*). No será esta la ontología que, según decíamos, está presente en el pensamiento de Nietzsche. De todos modos, resulta ser aclarador caracterizar este prelude que lleva la firma de Parménides, pues en contraste y fricción con este -y con la tradición que se inaugura con él- tendrá más sentido el caracterizar a la ontología nietzscheana como una *ontología de la llegada*.

Según sostiene W. K. Guthrie, “para Parménides, el movimiento era imposible, y el todo de la realidad consistía en una substancia simple, inmóvil e inmutable. [...] Por lo tanto, el mundo real, todo lo que es, tiene que ser una masa inmutable e inmóvil de una sola clase de substancia, y que permanece siempre en quietud, eterna e inalterable” (Guthrie, 1994, 51-54). Y en el segundo volumen de su *Historia de la filosofía griega*, el mismo autor agrega: “La consecuencia es que el *llegar a ser* u originarse y el perecer (que implican la conjunción del ser con el no ser), el movimiento en el espacio y el cambio de cualidad y

cantidad son completamente irreales” (Guthrie, 1956, 55. *Cursiva mía*). Sobre esto igualmente insistirá Wilhelm Capelle:

“El dogma central del pensamiento de Parménides es su ontología, o sea, su doctrina del Ente (del *ὄν*). [...] La doctrina de su maestro Jenófanes sobre el Uno constituye sin duda uno de sus precedentes históricos, pero fue la doctrina de Heráclito sobre el flujo incesante de todo, lo que le dio el empuje decisivo. Precisamente este *proceso del devenir* es lo que Parménides no puede imaginarse; y así, porque es impensable, afirma que es imposible. [...] Puesto que el Ente es increado, es también imperecedero; y al no tener principio tampoco tiene fin. Es por consiguiente eterno (*ἄδιον*) y está también fuera de todo movimiento (*ἀκίνητον*); expresado positivamente: *ἔμπεδον* (posee una firmeza incommovible); en una palabra, es totalmente *inmutable*. Permanece siempre el mismo [...]” (Capelle, 1992, 64-65).

Esta lectura del *Poema* es también compartida por Eduard Zeller:

“La idea de la cual Parménides partió es la del Ser en contraposición del No-Ser. [...] El Ser no puede tener principio o cesar de ser, pues no es posible que sea creado del No-Ser o reducido al No-Ser; él nunca fue ni será jamás, sino que es ahora continuo e indiviso. [...] El único conocimiento verdadero es el que nos muestra en cada cosa el Ser inmutable: el logos; los sentidos, por su parte, que nos presentan lo múltiple, la creación, la destrucción y el cambio, es decir, el Ser del No-Ser, son la fuente de todos los errores” (Zeller, 1968, 57-58).

Así, igualmente, F. M. Cornford: “Parménides incluía a todo tipo de cambio en su negación de la generación, ya que en el cambio, algo que no era *viene* al ser y algo que era una cosa *viene* a ser algo diferente que antes no era. Todo esto le parecía a él irracional. [...] Por tanto, un mundo cambiante, compuesto de muchas cosas reales, nunca puede surgir” (Cornford, 1989, 84-85). También Werner Jaeger, en su famosa *Paideia*: “resulta evidente para Parménides que el devenir y el perecer son imposibles” (Jaeger, 2016, 172-173). Y, por último, el mismo Nietzsche, en sus lecciones de la Universidad de Basilea dedicadas a *Los filósofos preplatónicos*, sostiene: “su idea cardinal [la de Parménides] fue: «solo el ser es; el no-ser no puede ser». [...] Ahora, las consecuencias del ser: aquello que es verdadero se encuentra en un eterno presente, nada puede decirse de él, fue, será. El concepto de tiempo no tiene nada que ver con él. El ser no puede haber devenido. [...] En cuanto que es, el mundo entero es uno, idéntico, indivisible, no devenido, imperecedero” (Nietzsche, 2018, 382). La comprensión que Parménides tiene del ser, por tanto, postula que aquello *que es*, no deviene, pues *nada tiene que ver* con el tiempo: ‘se encuentra en un eterno *presente*’. Y

este esquema será, según Jaeger, el “prototipo de una actitud filosófica perenne” (Jaeger, 2016, 172), a partir del cual -dirá por su parte Guthrie- “la filosofía griega no podía ser ya lo que había sido” (Guthrie, 1994, 51). Prototipo de una actitud filosófica perenne, *prototipo de la ontología que prelude*, según la seña nietzscheana. Ciencia del ser que no deviene, que *no llega a ser*. Ontología del ser *sin llegada*, ya que “si *llegó* a ser, *no es*, ni tampoco si va a ser alguna vez. Así queda extinguido «nacimiento» e inaudita «destrucción»” (Parménides, 2007, 35).

Según se señaló en el primer capítulo de nuestro escrito, en los últimos pasajes de un trabajo dedicado a reflexionar sobre el escrito kantiano *¿Qué es la Ilustración?*, Michel Foucault utiliza las expresiones «ontología histórica» y «ontología crítica» para referirse a la ontología que estaría a la base de lo que él denomina el “ethos filosófico” de la ilustración (Foucault, 1994). Allí Foucault recupera la palabra ‘ontología’ mediante un uso que la sustrae de aquella tradición que -según Nietzsche- Parménides habría *preludiado*. La «ontología histórica» implica en Foucault, según también señalamos anteriormente, una “crítica permanente de nuestro *ser histórico*” (Foucault, 1994, 11). Sosteníamos igualmente que la comprensión histórica del *ser* opera un descalce de ciertos parámetros ‘tradicionales’ que han determinado el *óv* de la ‘ontología’ como lo que *permanece* “ingénito e imperecedero, entero, homogéneo, imperturbable y sin fin”, y que por lo mismo llegan a sentenciar que si el ser “llegó a ser, no es” (Parménides, 1007, 35). Es como si, desde esta perspectiva otra, aquella que Foucault mienta como una ontología histórica, lo *permanente* no fuese ya el *ser*, sino la necesidad de una crítica *-permanente-* que esté a la altura del *ser* histórico.

En *Genealogía de la moral* (1887), Nietzsche llega a caracterizar la «vida», el «mundo» y la «naturaleza» como “la esfera entera del devenir y la caducidad” (Nietzsche, 2013, 171). Como ‘la completa esfera del llegar a ser y el dejar de ser’, podríamos también traducir³³. Devenir o *llegar a ser* [*Werden*], y caducidad o *dejar de ser* [*Vergänglichkeit*], son palabras a las que Nietzsche recurre constantemente cuando de lo que se trata es de caracterizar el *modo de ser* del mundo. Pensamos que, sobre todo, la palabra clave es aquella que nombra eso que comúnmente se traduce como *devenir*: el verbo «werden»,

³³ En la versión alemana: “*die gesammte Sphäre des Werdens und der Vergänglichkeit*”.

junto con su sustantivación «das Werdens». En ambas modalidades, y en diversas conjugaciones, dicha palabra recorre la obra nietzscheana, como advertimos, de manera constante. El verbo *werden*, en los momentos en que funciona como verbo pleno -y no como auxiliar-, tiene el sentido de *llegar a ser*. Y cuando Nietzsche recurre a él para figurar lo que la vida, el mundo y la naturaleza son, está diciendo que no hay *ser* sin *llegar a ser*. ‘Lo que es’, por tanto, ‘es’ porque ha *llegado a ser*. Taxativamente dicho: «todo ha llegado a ser», *aller aber ist geworden*, sentencia Nietzsche casi al inicio de *Humano, demasiado humano*³⁴. Es decir, *lo que es*, para Nietzsche, no debería ser pensado sin su condición de *llegar a ser*, concepción que implica sostener que aquello *que es* no puede ser abstraído de su inscripción radicalmente temporal. Si la ontología que Parménides *preludia*, lo hace en tanto el *typos* [τύπος] filosófico con respecto al cual él es su *protos* [πρῶτος] piensa el ser depurado de tiempo (‘*el concepto de tiempo no tiene nada que ver con él*’). La ontología nietzscheana, como ya puede advertirse, se piensa justamente desde la trinchera contraria. Hay *ser*, dice Nietzsche, porque hay *llegada*. Y no es posible pensar el *ser* separado de su *llegada a ser*. Retomando una de las fórmulas foucaultianas, podemos decir que aquello que acabamos de llamar *ontología de la llegada* no es otra cosa que una *ontología histórica*. Le damos otro nombre más que nada para resaltar que la dimensión *histórico-temporal* de la ontología nietzscheana es posible de ser captada en el uso reiterativo del verbo *werden*. Pero, insistimos, se trata de una *ontología histórica*. Y es que, a partir de la *historización* -no en un sentido ideal, trascendental, o teleológico, sino, material³⁵- de la ontología, puede ser pensada realmente la *llegada*.

Ofreceremos a continuación una lectura posible de la ‘ontología de la llegada’ nietzscheana sirviéndonos de dos términos que ayudarán en la tarea: «contorno» y «retorno». Por *retorno* entenderemos la reescritura o redefinición de un contorno. *Contorno*, por su parte, lo entenderemos como aquello a partir de lo cual una identidad puede ser reconocida. A partir de esto, asumir que hay o puede haber *retorno* es admitir, por tanto, que los *contornos* son

³⁴ “Todo ha devenido” es la traducción que ofrece Marco Parmeggiani en la versión de las Obras Completas (Nietzsche, 2014b, 76). También así traduce Alfredo Brotons en su versión de la misma obra (Nietzsche, 2013b, 44). Quien escoge traducir ese mismo pasaje por “todo ha llegado a ser” es José Jara (2018, 24). Cabe destacar que ambas maneras de traducir el sentido de lo dicho por Nietzsche en ese enunciado son correctas. Nos inclinamos por la versión de José Jara debido a que vuelve más explícita, a nuestro modo de ver, la problematización de la ontología clásica que está ejercitando Nietzsche.

³⁵ Recogemos acá una indicación de José Jara, en la que afirma que Nietzsche “revaloriza y reinterpreta la *materialidad* de la historia”, historia que “no es sólo producto de los sueños teleológicos” (1995, 122; 118).

modificables. *Retorno* implicará siempre, en este sentido, la transgresión de una identidad, de una manera, de un modo en que algo está dispuesto, fijado, contorneado. Pero esa transgresión del marco de contorno, a su vez, conlleva la redefinición de ese mismo contorno a través de la cual *se llega a ser* de otra forma.

Nuestra palabra ‘retorno’ es un derivado del latín *retornus*. Este, a su vez, es sustantivo del verbo *retornare*, conjunción del prefijo *re* y la forma verbal *tornare*. Entre sus distintos sentidos, y como mínimamente ya se indicó en otro lugar, ‘re’ nombra una ‘vuelta hacia atrás’ o una ‘reiteración’. En su diccionario etimológico de la lengua latina, Santiago Segura señala lo siguiente sobre este prefijo: “indica movimiento hacia atrás o vuelta hacia un estado anterior; de ahí, repetición o *movimiento en sentido contrario*, que *destruye lo que ya se ha hecho*” (Segura, 1985, 66. Cursivas mías). Por otra parte, ‘tornare’ es un verbo que implica “dar vueltas” o “girar”³⁶. De allí, por ejemplo, el fenómeno climático de los ‘tornados’, o las ‘tornamesas’ que se utilizan para mezclar música. Y también el ‘torno’, ese dispositivo tecnológico que entre sus muchas funciones puede servir para *modelar* o *formar* un objeto. De hecho, en el mismo diccionario etimológico ya mencionado, la primera definición que encontramos para *tornare* es: “tornear, hacer labrar o pulir a torno”³⁷. Y se nos entrega un ejemplo poético: *male tornati versus*, “versos mal pulidos” (Segura, 1985, 744). Con lo dicho hasta acá, podemos decir que *retornare* indica entonces la acción de ‘volver a pulir’, ‘volver a formar’, ‘modelar nuevamente’. *Destruir lo ya hecho* para tornarlo, tornearlo en algo otro. Lo que estaba en estado de quietud se reincorpora dinámicamente al mundo abandonando su posición de fijeza, en una suerte de ‘danza de despetrificación’, como indica Marx en aquel pasaje citado anteriormente en más de una ocasión.

Por su parte, ‘contorno’ es también una mixtura heredada del latín. Esta vez entre el prefijo latino *con* (‘todo’, ‘junto’) y -nuevamente- el verbo *tornare*. *Contornare* es girar o dar vueltas alrededor de un todo, definiendo así, justamente, cuál es ese todo: dónde inicia, dónde termina. Marca el límite o la frontera que separa a ese *todo* de *todo lo exterior*, *todo lo demás*. Marca el hito que lo diferencia del *resto*. De allí nuestra propuesta de pensar el

³⁶ ‘Tornare’ tiene a su vez raíz en el griego *tornoomai* [τορνοομαι]: “redondear”, “dar forma circular” (Pabón, 1995, 587).

³⁷ Más concretamente nuestra palabra “torno” se deriva del latín *tornus*: “torno, instrumento para torneear” (Segura, 1985, 744).

contorno como ‘aquello a partir de lo cual una identidad puede ser reconocida’. En *Cuerpos que importan*, por ejemplo, refiriéndose al modo en que ciertos cuerpos son admitidos como posibles o vivibles y otros más bien como invivibles, imposibles o abyectos, Judith Butler habla de “limitaciones productivas”³⁸. El límite *produce* un interior. Pero también su exterior. Podríamos tal vez pensar el *contorno* desde esta valencia: como *contorno productivo*. U ‘operativo’, en el sentido de que aquello que produce es una *opera*, una obra. De hecho, *cuerpos que importan* son también *cuerpos que se llegan a materializar*³⁹, que llegan a adquirir consistencia.

Si cada *retorno* implica la modificación de un *contorno*, todo anhelo de conservación de una identidad conlleva por eso mismo el rechazo -muchas veces violento- de cualquier *retorno*. La empresa de la metafísica occidental puede ser pensada como un gran sistema de conjuración o cancelación de *retornos*. Recordemos el pasaje ya citado de *Crepúsculo de los ídolos*, en el que Nietzsche sostiene que lo idiosincrático de la filosofía occidental pasa por “su falta de sentido histórico”, lo que para el autor se traduce en “su odio a la noción misma de devenir [*Werden*], su egipticismo” (Nietzsche, 2014, 63). Como Sánchez Pascual señala en las notas a su traducción, con la expresión «egipticismo» Nietzsche designa la “tendencia a la permanencia estática, a la intemporalidad, a la petrificación” (Ibid, 184). El “odio al devenir” es, por tanto, el odio a todo lo que ‘*llega a ser*’. La idiosincrasia filosófica, el “defecto hereditario” o “pecado original”⁴⁰ implica por tanto el rechazo del *werden*. Ya en el *Poema*, como se ha señalado, Parménides sentenciaba: “¿Y cómo habría *llegado a ser*? Pues si *llegó a ser*, no es, ni tampoco va a ser alguna vez. Así queda extinguido «nacimiento» e inaudita «destrucción»”. (Parménides, 2007, 45). Y en la obertura de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche -casi como si fuese una especie de réplica- afirma: “Pero todo ha devenido [*alles aber ist geworden*]” (Nietzsche, 2014b,

³⁸ “[...] podemos sugerir que los cuerpos sólo surgen, sólo perduran, sólo viven dentro de las limitaciones productivas de ciertos esquemas reguladores [...]” (Butler, 2018, 14).

³⁹ La fórmula de Butler es en inglés *Bodies that matter*. La traducción al español señala bien uno de los dos sentidos del vocablo “to matter” (importar), pero borra el segundo: *cuerpos que se materializan*. La autora ensaya su texto a partir del doble sentido de esta expresión: cuerpos que importan son los cuerpos que *de facto* son reconocidos como cuerpos, es decir, que se llegan a *materializar* como cuerpos.

⁴⁰ Así, según también hemos mencionado, lo enuncia en *Humano, demasiado humano*, doce años antes del pasaje citado de *Crepúsculo de los ídolos*. En el segundo párrafo del libro (titulado *Defecto hereditario de los filósofos* o *Pecado original de los filósofos*, dependiendo de la traducción [*Erbfehler* es lo que Nietzsche escribe) indica: “La falta de sentido histórico es el defecto hereditario de todos los filósofos [...]” (Nietzsche, 2014b, 76).

76)⁴¹. Todo ha llegado a ser, todo ha retornado. “Los filósofos creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni*,- cuando hacen de ella una momia” (Nietzsche, 2014, 63). ¿No son acaso, los ejercicios ligados a la tanatopraxis (por ejemplo, la así llamada ‘momificación’) ejercicios de conservación de contorno? Las tanatoplastias que se aplican al cadáver para ofrecerlo en su figura a los responsos, ¿no buscan acaso producir la imagen de que la muerte -la caducidad- no ha tenido lugar allí? “La muerte, el cambio, la vejez” -continúa Nietzsche al hilo del último pasaje citado-, “así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no *es*” (Ibid).

“Pongo a un lado” -entiéndase, de las ‘filosofías taxidérmicas’- “con gran reverencia, el nombre de Heráclito” (Ibid). Esto lo apunta Nietzsche poco después de aquella descarga contra la filosofía citada justo al término del párrafo anterior. Bastantes años antes se había ocupado ya Nietzsche *in extenso* de la figura de Heráclito en un libro póstumo que redactó poco después de la publicación de *El nacimiento de la tragedia*. Nos referimos a *La filosofía en la época trágica de los griegos*. El extenso comentario, que va desde el apartado número cinco, se inicia así: “En medio de esta noche mística, que había envuelto el problema del devenir de Anaximandro, apareció Heráclito de Efeso, y la iluminó con un relámpago divino” (Nietzsche, 2011, 586). Es aquí identificable la misma actitud reverencial que encontramos con respecto a Heráclito en el ensayo del *Crepúsculo*. Pero dejando de lado esta suerte de canonización, recojamos lo que a efectos de lo tratado en este escrito nos puede interesar de aquel texto temprano. Se señala allí en relación a Heráclito:

“Un devenir y un perecer, un construir y un destruir sin ninguna atribución moral y en una inocencia eternamente igual, se dan sólo en este mundo en el juego del artista y del niño. Y así como juegan el niño y el artista, juega el fuego eternamente vivo, construye y destruye inocentemente [...]. Transformándose en agua y en tierra *construye como un niño castillos de arena a la orilla del mar*, construye y destruye; de vez en cuando vuelve a comenzar el juego. Hay un momento de saciedad: luego le mueve de nuevo la necesidad [...]. No es el ánimo criminal, sino más bien el impulso del juego que surge siempre de nuevo el que da vida a otros mundos” (Ibid, 592. *Cursivas mías*).

⁴¹ *Geworden* es el pasado perfecto del verbo *werden*.

Lo que Nietzsche elabora en este pasaje es, claramente, una ampliación del que sea probablemente uno de los *Fragmentos* más comentados y citados de Heráclito. Recordemos que en aquel fragmento, ‘número 52’, se señala que “El conjunto del tiempo es un niño que juega a los dados. ¡Cosa de un niño es el poder regio!”⁴². Nos parece destacable la manera en que Nietzsche amplifica la dimensión ontológica del fragmento con la imagen del ‘niño que construye castillos de arena a la orilla del mar’. Gilles Deleuze recupera esta sección del texto nietzscheano en su *Nietzsche y la filosofía* publicado en 1962. Apunta allí lo siguiente: “Heráclito es el pensador trágico. [...] *ha hecho del devenir una afirmación.*” Una afirmación sin culpa [*Schuld*], inocente [*Unschuld*], como señala Nietzsche para distanciar a Heráclito de la concepción de Anaximandro. “Pero se afirma también el ser del devenir, se dice que el devenir afirma el ser o que el ser se afirma en el devenir”. Como se podrá inferir, esto nos parece relevante sobre todo por la última sentencia: el *ser* se afirma -pero- en el devenir. Hay, por tanto, una conjunción entre ‘ser’ y ‘llegar a ser’. Esa es, pensamos, la justificación de la ‘puesta al margen con gran reverencia’ que aparece señalada por Nietzsche en el *Crepúsculo*. Deleuze insiste: “Porque *el ser no existe más allá del devenir*, más allá de lo múltiple; ni lo múltiple ni el devenir son apariencias o ilusiones. Pero tampoco hay realidades múltiples y eternas que serían, a su vez, como esencias más allá de la apariencia. [...] No ha visto nada negativo en el devenir, sino todo lo contrario: la doble afirmación del devenir y del ser del devenir, en resumen, la *justificación del ser.*” Justificación sin deuda, inocente. “¿Cuál es el ser del devenir? ¿Cuál es el ser inseparable de lo que consiste en devenir? *Retornar es el ser de lo que deviene.* Retornar es el ser mismo del devenir, el ser que se afirma en el devenir” (Deleuze, 2016, 38-39). Este último pasaje nos devuelve de lleno al sentido de la *ontología de la llegada* como un permanente *volver a pulir y formar los contornos*. La propia imagen nietzscheana del niño que construye castillos de arena ya nos instala de suyo en esta misma dimensión. *Devenir* o *llegar a ser*, se nos ha dicho, consiste en *retornar*. Consiste, por tanto, en ‘volver a venir’.

Podemos decir que gran parte de la tradición filosófica occidental ha puesto a trabajar una conjura: *prohibir el retorno*. Esta conjura no se juega, sin embargo, exclusivamente en ese plano que coloquialmente podríamos nombrar como ‘teórico’.

⁴² Eso, al menos, en la traducción de Alberto Bernabé (2016, 167). Sabido es que ese “conjunto del tiempo” es en el texto griego el *Aión*.

También se ejercita en el ‘político/práctico’. En una célebre y muy citada imagen que Platón ofrece en su *Politeia*, el «filósofo» es presentado por Sócrates como un “perro de raza” (Platón, 2015, 133 [375e]). Lo que comparte el filósofo con el perro de raza es una predisposición conductual con respecto a lo extraño, lo extranjero, lo otro, el elemento diferenciante. Una predispuesta actitud de rechazo *ante lo que puede llegar*. Sócrates afirma que ambos, el filósofo y el perro de raza, han de ser “mansísimos con los que conocen y con los que están habituados, pero todo lo contrario frente a los desconocidos” (Ibid). Páginas más adelante dicha fórmula se pondrá a prueba de manera concreta: luego de haber acordado que a cada habitante de la comunidad le corresponde por naturaleza -y justicia- desempeñar *una* función y no más, se plantea el caso hipotético de que *arribara un extranjero* con otras características. “Si *arribara* a nuestra Ciudad un hombre cuya destreza lo capacitara para asumir *las más variadas formas* [...], nos prosternaríamos ante él como ante alguien digno de culto, maravilloso y encantador, pero le diríamos que en nuestra Ciudad no hay hombre alguno como él *ni está permitido que llegue* a haberlo, y lo mandaríamos a otra Ciudad [...]” (Ibid, 170 [398a]). Sugerimos leer aquí aquello que Maurice Blanchot ha nombrado como «el gran rechazo» (Blanchot, 2008, 41). El *gran rechazo* sería, pensamos, otra manera de nombrar aquella compulsión que organiza el tramado fundamental de la metafísica occidental. El *gran rechazo* es la compulsión a expulsar espasmódicamente todo *devenir*: “el rechazo de la muerte, la tentación de lo eterno” (Ibid). No es casual, pensamos, que la *Politeia* platónica tenga como apertura, en los comienzos del libro I, una conversación en torno a la *vejez*, a lo *caduco*. Se trata del *rechazo al retorno*, de la defensa del *contorno*.

“¿Cómo? ¿Estaría abolido el tiempo, y todo lo percedero sería únicamente mentira?” -exclama Zaratustra en el canto *De las islas afortunadas*. “¡Malvadas llamo, y enemigas del hombre [*Mensch*], a todas esas doctrinas de lo Uno y lo Lleno y lo Inmovil y lo Saciado y lo Imperecedero!” (Nietzsche, 2009, 136). Frente a lo Uno, lo múltiple; frente a lo lleno, lo insuficiente; frente a lo inmovil, lo procesual; frente a lo saciado, la *pleonexia*; y frente a lo imperecedero la caducidad. Son estas algunas señas que, según nuestra intuición, podrían ayudar en la caracterización de lo que aquí hemos decidido llamar ‘ontología de la llegada’ u ‘ontología del llegar a ser’, que toma distancia de aquella concepción ontológica que sostenía que “todo lo valioso, todo lo perfecto, todo lo absoluto

pertenece al Ser; todo lo malo, imperfecto y relativo pertenece a la Generación” (Jaeger, 2018, 63).

SEGUNDA PARTE:

EL «SENTIDO HISTÓRICO» EN EL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE

Según Nietzsche, si existe algo con respecto a lo cual los filósofos siempre se han visto en estado de carencia, es el «sentido histórico». Este, como una especie de “sexto sentido”⁴³, permitiría captar la condición *histórico-temporal* de lo real. En otros términos, y recuperando lo dicho en el capítulo anterior, el «sentido histórico» permite comprender que lo que *es* no puede ser pensado desde una perspectiva que proscriba su carácter de *llegada*, de *devenir*. Por lo mismo, si aquel sentido se torna *insensible*, si cae bajo situación de *anestesia*, la filosofía deviene *anhistórica*. Y para Nietzsche, este sería el sello característico de gran parte de la tradición filosófica -con leves excepciones-. Es porque su «sentido histórico» está en falta, que los filósofos dejan caer “sobre el río del devenir” (Nietzsche, 2009, 174) representaciones, valores que *fijan* y, en suma, toda su “ideomanía” o “locura casi religiosa por las formas” (Nietzsche, 2018b, 294) -entiéndase: *forma* o *morfé* [μορφή] que inhabilita toda posibilidad de *metamorfé*, de metamorfosis [μεταμορφωσις]-.

Una de las tareas que definen el norte del proyecto nietzscheano será la de ‘resensibilizar’ [umfühlen⁴⁴] el así llamado *historischem Sinn*, pues mediante dicho gesto se hace posible de manera efectiva cualquier transvaloración o revaloración [Umwertung]. Si el mundo se nos aparece *fijado* por valores que trascienden la dimensión histórico/temporal de este, bajo esa situación o estado [Zustand] no sería posible en ningún caso el ejercicio transvalorativo, ya que, depurados de su dimensión temporal, los valores están también depurados de cualquier posibilidad de tránsito. Es a través de la recuperación estética -es decir sensible- del tiempo y la historia que aquél ‘río del devenir’ puede recobrar su flujo, y

⁴³ En más de una ocasión Nietzsche se refiere al «sentido histórico» como uno más de los 5 sentidos -valga la redundancia: *sensibles*-. Por ejemplo, en *La ciencia jovial*: “[...] con la ayuda de nuestro sexto sentido, el «sentido histórico»” (2018b, 296); también en *Más allá del bien y del mal*: “El *sentido histórico* [...] el siglo XIX ha sido el primero en conocer ese sentido como su sexto sentido” (2017, 168).

⁴⁴ Literalmente ‘resentir’, pero en el sentido de ‘volver a’ sentir. Recuérdese lo indicado en la primera parte sobre el prefijo alemán *um*.

así, se comprenderá que las formas del mundo “son fluidas, pero el «sentido» lo es todavía más” (Nietzsche, 2013, 113).

Como ya hemos indicado en la *Introducción*, esta sección de nuestro trabajo tiene como objetivo la elaboración de un comentario selectivo de la tematización que Nietzsche realiza en torno a la cuestión del «sentido histórico» en distintos momentos de su obra. Teniendo en cuenta este propósito, hemos separado esta parte en cuatro capítulos, organizados con la finalidad de abarcar distintas épocas que, por cuestiones de exposición, recorreremos de manera cronológica: la época de ‘infancia y adolescencia’ [capítulo 3]; la época de ‘juventud’ [capítulo 4]; la época de las *Consideraciones intempestivas* [Capítulo 5]; y la época de los 10 años que transcurren entre 1878 y 1888 [Capítulo 6].

Como también hemos ya indicado, el criterio que hemos decidido utilizar ha dependido estrictamente del objeto que estamos analizando: el «sentido histórico». Asumimos completamente la arbitrariedad de los cortes históricos que hemos escogido y declaramos abiertamente que responden exclusivamente a la utilidad de ofrecer un orden provisorio que permita apreciar de manera clara el problema que estamos examinando.

Capítulo 3.- Prefiguraciones I. Escritos de infancia y adolescencia

“A pesar de que yo era todavía muy joven e inexperto, tenía ya una idea de la muerte”.

F. Nietzsche, *De mi vida* [1858].

Este capítulo está dedicado a trabajar con un grupo de escritos de infancia y juventud que forman parte de unas notas y trabajos póstumos redactados por Nietzsche entre los años 1858 y 1869. Nuestro objetivo será aclarar hasta qué punto en estos textos es posible encontrar una elaboración temprana del tópico del «sentido histórico». Con vistas a esto, y para rechazar de entrada dicha posibilidad, haremos aparecer aquí tres indicaciones que ayudarán -en ese mismo rechazo- a delimitar el ámbito de lo que desarrollaremos en las siguientes páginas. Primero, señalemos que el «sentido histórico» no aparece formulado como tal en los materiales elaborados por el autor durante esta época. El problema no existe como concepto. Indiquemos también, en segundo lugar, que tampoco es posible encontrar en ellos una tematización preconceptual del asunto. Es decir, no se trata de que no habiendo sido conceptualizada aún, la tesis como tal estuviese de todas formas ya planteada a la espera de ser posteriormente nombrada. Sumemos a esto, por último, que el fondo filosófico y teológico sobre el que Nietzsche ensaya esta serie de pensamientos tempranos se diferencia marcadamente de la ontología que el concepto de «sentido histórico» reclamará algunos años más tarde. Apelaciones a “la omnipotencia de la Providencia Divina”, por ejemplo, o la afirmación de que “todo cuanto sucede no es más que otro de los eslabones de una oculta cadena”, y también las tesis de que “no es por azar lo que sucede” y de que “un ser superior gobierna según razón y criterio todo lo creado” (Nietzsche, 2016b, 35, 168) dan cuenta de la clara distancia entre estas posiciones de adolescencia y los lineamientos filosóficos que años después definirán el perfil del pensamiento nietzscheano. Teniendo estas señas a la vista, podemos entonces responder a lo que nos preguntamos aquí de entrada, indicando que en este grupo de escritos no encontramos una ‘elaboración temprana’ del «sentido histórico». ¿Cómo justificar, entonces, la pertinencia de una

revisión de estos materiales, al interior de una indagatoria en torno a un planteamiento -el del «sentido histórico- que, como se ha dicho, no tiene lugar en ellos?

Quisiéramos, a la luz de lo anterior, replantear entonces el propósito de este capítulo. Asumiendo plenamente que en esta serie de escritos no es posible hallar una formulación temática como tal (ni conceptual ni preconceptual) del «sentido histórico», nos interesa no obstante prestar oídos de manera selectiva a una serie de insistencias que, según nuestra conjetura, podemos considerar tentativamente como una primera gama de ‘prefiguraciones’ de aquel motivo. Si bien todavía forjadas en parte por el sello de principios neoclásicos, románticos e incluso idealistas que Nietzsche posteriormente abandonará en su mayor parte, estas insistencias o preocupaciones dan cuenta de una atención predilecta por ciertos ámbitos teóricos y experienciales que, como decimos, si bien no llegan configurar formalmente el motivo del «sentido histórico», en parte lo prefiguran. Tómese nota de que los dos tópicos que a nuestro modo de ver prefiguran el motivo del «sentido histórico» o, al menos, los dos tópicos que aquí hemos decidido explorar y proponer como imágenes de tal prefiguración, son, por una parte, el de *la experiencia de la muerte como experiencia de la caducidad*, y por otra, el de *la escritura biográfica como ‘novela de formación’*. Según nuestro modo de ver, y como esperamos poder demostrar por medio de la exposición que elaboraremos en este capítulo y el comentario y cruce de los textos que hemos seleccionado, estos dos ejes temáticos en gran medida logran tocar el núcleo de lo que posteriormente Nietzsche elaborará en torno al concepto de «sentido histórico»: la caducidad o lo percedero de lo presente, y la configuración o proceso de formación que en última instancia determina a todo ‘ser’ (que no es más que *lo que ha llegado a ser*).

Sucintamente, y antes de iniciar el comentario de los textos que hemos escogido para dar cuenta de estas ‘prefiguraciones’, delimitemos biográficamente al escritor de estas notas y trabajos juveniles. En el momento en que es redactado el más temprano de los escritos, septiembre de 1858, Nietzsche está próximo a cumplir 14 años, y vive sus últimas semanas como estudiante del *Domgymnasium* de Naumburg, institución en la que recibió formación escolar entre los años 1854 y el mencionado 1858. El 5 de octubre de este último año, y luego de obtener una beca para cursar estudios secundarios, se trasladó a la

renombrada Escuela de Pforta: “Se nos ofreció una plaza escolar en Pforta; de mí dependía aceptarla o rechazarla. Ya antes había sentido inclinación por Pforta, en parte porque me atraía la buena fama de la institución y los nombres que allí habían estado [...]” (Nietzsche, 2016b, 176). Entre los egresados figuraban ya, al momento en que Nietzsche ingresa en la escuela, los nombres de Friedrich Gottlieb Klopstock, Leopold von Ranke, los hermanos Schlegel, Georg Philipp Friedrich von Hardeberg (Novalis), Johann Gottlieb Fichte, entre otros. El prestigio de la *Schulpforta* en aquella época era tan solo comparable al de la escuela de Maulborn, en Suabia, por cuyas aulas hace medio siglo atrás habían pasado Hegel, Hölderlin y Schelling (Morey, 2018, 19). La mayor parte de los escritos tempranos que aquí consideraremos fueron elaborados durante su estadía en Pforta, donde Nietzsche estuvo hasta el otoño de 1864. Tras finalizar su formación preuniversitaria, inmediatamente se matricula en la Universidad de Bonn para cursar simultáneamente las carreras de Teología y Filología. Al año siguiente, sin embargo, desiste del plan. Abandona Bonn “como un fugitivo” (Nietzsche, 2016b, 242) y gestiona su traslado a la Universidad de Leipzig, donde proseguirá exclusivamente estudios de Filología. Se matriculó en su definitiva casa de estudios el 19 de octubre de 1865, “precisamente el día en el que se cumplían los cien años de la inscripción de Goethe en el registro universitario” (Ibid, 247) y permaneció siendo estudiante en Leipzig hasta 1869, año en el que recibe una carta donde se le informa que ha sido aceptada su solicitud para ocupar una cátedra de Filología en la Universidad de Basilea. El marco temporal de los escritos de infancia y juventud que aquí consideraremos [1858-1869] es, por tanto, el de un Nietzsche escolar y universitario.

El registro teórico sobre el que transitan los pensamientos de esta época puede ser caracterizado sobre todo a partir del cruce de dos grandes herencias intelectuales que en la época estudiantil de Nietzsche aún se hacían sentir fuertemente en las instituciones educativas por las que pasó: el neoclasicismo y el temprano romanticismo alemán. Sin embargo, es necesario también apuntar que, pese al protagónico papel que tanto el ideario winckelmaniano como el universo de la *Frühromantik* juegan en la configuración del espíritu infantojuvenil nietzscheano, no hay que desestimar el rol formativo que también cumplió el imaginario de cuño idealista (Safranski, 2019, 37) que permea la atmósfera de la primera mitad del siglo XIX. En el *Gymnasium* de Naumburg -y aún antes, en la escuela privada a la que asistió para preparar su ingreso en este- Nietzsche tuvo sus primeros

contactos con el estudio del griego y el latín. Durante el mismo periodo, asiste regularmente a la casa de su compañero de clase y amigo, Wilhelm Pinder, cuyo padre organizaba lecturas de los grandes clásicos de la literatura alemana (Morey, 2018, 25). En estas reuniones, por ejemplo, a sus 12 años Nietzsche tuvo por primera vez contacto con la obra de Goethe (Janz, 1981, 48). Además de este último, y entre muchas más, las referencias de estos años van desde Schiller, Winckelmann y Schelling, a Lord Byron, Jean-Paul, Novalis, Heine, Kleist y Hölderlin. En Pforta se afianzó su relación con las literaturas y lenguas clásicas: “los bachilleres de esta famosa escuela destacaban por su excelente preparación filológica” (Penella, 2011, 39). Lee y traduce allí poetas y filósofos griegos y latinos⁴⁵. Funda también, la asociación literaria-musical *Germania*, para la cual redactará un grupo considerable de escritos y que, según Janz, “fue para Nietzsche la primera tribuna desde la que pudo hablar con voz propia; todos sus impulsos productivos pudieron encontrar en ella un ámbito de irradiación” (Janz, 1981, 79). Hay que destacar, además, la presencia bibliográfica de Ralph Waldo Emerson, de quien Nietzsche lee sus *Ensayos* y *La conducta de la vida*. Tal como lo demuestran los trabajos de *Germania*, la influencia del filósofo norteamericano en el ‘adolescente’ Nietzsche estudiante de Pforta es decisiva. Incluso comparable a la que, algunos años más tarde, ejercerá Arthur Schopenhauer sobre el ‘joven’ Nietzsche filólogo⁴⁶.

Aclaremos ahora qué tipo de escritos son estos trabajos de ‘infancia y juventud’ y cuál sería la relevancia de su examen. Gran parte de estos materiales lo conforman esbozos de diarios, reflexiones autobiográficas y crónicas, formatos estos que Nietzsche no dejará de frecuentar durante el resto de su vida. El otro grupo de escritos lo componen una suma de trabajos entre los que destacan algunas tareas destinadas a cumplir con sus clases en Pforta, ensayos breves redactados para *Germania*, y textos literarios entre los que encontramos principalmente esbozos de dramas y sobre todo poemas. Cabe agregar que

⁴⁵ “Al mismo tiempo creció en mí vigorosamente el interés por los estudios clásicos; con gran placer recuerdo la primera impresión que me produjo la lectura de Sófocles, de Esquilo, de Platón, sobre todo la de mi obra preferida, *El Banquete*, y luego, los líricos griegos” (Nietzsche, 2016b, 218).

⁴⁶ Es, de hecho, durante esta misma época, a fines de 1865, mientras cursaba estudios universitarios en Leipzig, que Nietzsche conoce a este último pensador, cuando descubre “en la librería anticuaría del viejo Rohn”, *El mundo como voluntad y representación* (Nietzsche, 2016b, 253). De todas maneras, hay que decir que el impacto de este contacto filosófico será notorio no tanto en los escritos a los que aquí prestaremos atención, como sí a partir de 1869, en los escritos del Nietzsche catedrático de Basilea, de entre los cuales el más renombrado es el que resultó ser su primer libro: *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música*, publicado en enero de 1872.

varios de los escritos agrupados en este conjunto juvenil tienen un carácter inconcluso: muchos son solo bosquejos o tentativas que quedaron sin acabar. No existe, por tanto, ninguna ‘obra’ propiamente tal (ya hemos señalado que la publicación de su primer libro, *El nacimiento de la tragedia*, ocurrirá en enero de 1872). No hay tampoco, inmediatamente, una suerte de ‘plan general de obra futura’ que nos pudiese permitir al menos canalizar la dispersión de estos materiales hacia un horizonte teórico común que aglutine tal estado de desagregación en un todo coherente. Si quisiéramos hablar de un ‘corpus’ bibliográfico, sería necesario hacerlo refiriéndonos a un cuerpo inorgánico o en estado de inorganicidad.

Debido a este carácter fragmentario y asistemático, podría nuevamente cuestionarse lo oportuno de trabajar con estos materiales. Pues, si bien es cierto que hemos aclarado y corregido nuestro objetivo (dijimos que no pretendemos exponer una ‘elaboración temprana’ que como tal no existe, sino dar cuenta de ciertas prefiguraciones del motivo del «sentido histórico»), lo cierto es que podría objetarse la utilidad e incluso la justicia de recurrir, en función de ese propósito corregido, a un conjunto bibliográfico como el que acabamos de describir. No es obvia la pertinencia del examen de estos escritos ‘pre autorales’. De hecho, tal como señala Miguel Morey, el año 1872 es “según los cronistas el primero de los dieciséis años creativos de Nietzsche” (Morey, 2018, 28). Tomado literalmente, esto implicaría que el conjunto de escritos previos a 1872 no formarían parte de su trabajo ‘creativo’, lo que abastecería la desconfianza con respecto a las ventajas que aportaría la consideración de los escritos elaborados con anterioridad a la publicación de *El nacimiento de la tragedia*. En la Introducción de Vicente Serrano a su edición de *El pensamiento trágico de los griegos*, el autor amplía esta periodización al señalar que el examen de las conferencias y ensayos elaborados durante 1870 y 1871, es decir, los años inmediatamente anteriores a la publicación de *El nacimiento de la tragedia*, “facilita el estudio del primer Nietzsche” (Nietzsche, 2004, 14). Así, no sería 1872 el primero de los “años creativos”, sino 1870. La idea de que el pensamiento nietzscheano comienza en 1872, en 1870 o incluso en 1869 -año en el que inicia su trabajo como catedrático en Basilea-, es ampliamente compartida por quienes investigan no solo la obra de Nietzsche en general, sino también por aquellos trabajos que -según se indica- tienen como objeto específico el

análisis del pensamiento del ‘joven Nietzsche’⁴⁷. Desde cierto punto de vista, podemos considerar acertado este tratamiento, pues independientemente de las críticas que el propio Nietzsche realizará en contra de *El nacimiento de la tragedia*⁴⁸, es indiscutible que aquel trabajo publicado en 1872 es, como tal, su primera obra. Mas, desde otra perspectiva, la seguridad con que tal afirmación es sostenida puede ser cuestionada si preguntásemos justamente qué estamos entendiendo bajo la noción de ‘obra’. Sin ir muy lejos, baste consignar que, de hecho, los materiales de ‘adolescencia y juventud’ a los que aquí nos referimos ocupan efectivamente un lugar en el cuerpo que componen los tomos publicados de las así llamadas ‘obras completas’ de Nietzsche. ¿Qué le sucedería, por tanto, a esa ‘completitud’ de las ‘obras completas’ si sustrayésemos los escritos tempranos por considerarlos fuera de obra o meramente anecdóticos?

En la conferencia pronunciada en 1969 ante la *Société française de Philosophie*, publicada bajo el título *¿Qué es un autor?*, Michel Foucault se refiere a las complejidades que reviste la noción de «obra» utilizando como ejemplo, justamente, la publicación de las obras completas de Nietzsche:

“Vemos como surgen las dificultades. Si un individuo no fuera un autor, ¿acaso podría decirse que lo que ha escrito, o dicho, lo que ha dejado en sus papeles, lo que ha podido restituirse de sus palabras, podía ser llamado una «obra»? Cuando Sade no era un autor, ¿qué eran entonces sus papeles? Rollos de papel sobre los que, hasta el infinito, durante sus jornadas de prisión, desarrollaba sus fantasmas. Pero supongamos que se trata de un autor: ¿acaso todo lo que ha escrito o dicho, todo lo que ha dejado atrás suyo forma parte de su obra? Problema a la vez teórico y técnico. Cuando se emprende la publicación de, por ejemplo, las obras de Nietzsche, ¿dónde hay que detenerse? Hay que publicarlo todo, naturalmente, pero qué quiere decir este «todo»? ¿Todo lo que Nietzsche mismo publicó? Por supuesto. ¿Los borradores de sus obras? Evidentemente. ¿Los proyectos de aforismos? ¿Lo tachado también, las notas al pie de sus cuadernos? [...] ¿es obra o no? ¿Y por qué no? Y así hasta el infinito” (Foucault, 2013, 295-296).

El criterio que dirime entre lo que forma (o no) parte de la obra, y entre lo que perteneciendo a esa obra forma (o no) parte del pensamiento del autor es, parafraseando en

⁴⁷ Basta, para corroborarlo, considerar varios interesantes escritos -ya sean libros o artículos académicos- que tienen como propósito examinar el pensamiento del ‘joven Nietzsche’. Ver, por ejemplo: Esteban 2004; García-Pedraza 2023; Esperón 2011; Romero 2014; Martí 2005. En todos estos trabajos el ‘joven Nietzsche’ del que se habla no es otro que el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*.

⁴⁸ Véase, por ejemplo, el tardío ‘Ensayo de autocrítica’ que el propio Nietzsche incorporó a *El nacimiento de la tragedia* en el año 1886 (Nietzsche, 2012. Pp. 31-46).

esto a Benjamin, una violencia instauradora de derecho (Benjamin, 2017, 25). Derecho cuya autoridad, en última instancia, “sólo reposa sobre el crédito que se le da” (Derrida, 2010, 30). Es lo que Derrida llama el «fundamento místico de la autoridad»⁴⁹ y que, con una mínima variación, podríamos llamar ‘el fundamento místico del autor’, de la noción de autor y de la autorización que busca opacar la ida “hasta el infinito” que amenaza con desperfilar la transparencia de una ‘obra’. Un nombre de autor, señala Foucault, “asegura una función clasificadora; [...] permite reagrupar un cierto número de textos, delimitarlos, excluir algunos, oponerlos a otros. Además, establece una relación de los textos entre ellos”. En última instancia, insistirá, “lo que hace de un individuo un autor no es más que la proyección, en unos términos más o menos psicologizantes, del tratamiento que se impone a los textos, de las comparaciones que se operan, de los rasgos que se establecen como pertinentes, de las continuidades que se admiten, o de las exclusiones que se practican” (Foucault, 2013, 298-301)⁵⁰.

No quisiéramos, en todo caso, dar a entender que las nociones de ‘obra’ o de ‘autor’ debieran ser sencillamente desechadas. Para la construcción de este escrito, de hecho, resultan ser sumamente útiles sobre todo por su capacidad de -como señalaba Foucault- clasificar, agrupar, reagrupar, delimitar, contrastar, etc. El subtítulo mismo de nuestro trabajo constata que de facto estamos aquí pretendiendo hablar de un ‘autor’: el «sentido histórico» en *la filosofía de Nietzsche*. Sin embargo, lo importante -pensamos- es servirse

⁴⁹ “El surgimiento mismo de la justicia y del derecho, el momento instituyente, fundador y justificador del derecho implica una fuerza realizativa, es decir, implica siempre una fuerza interpretativa y una llamada a la creencia [...]. Su momento mismo de fundación o de institución nunca es por otra parte un momento inscrito en el tejido homogéneo de una historia, puesto que lo que hace es rasgarlo con una decisión. Ahora bien, la operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, *hacer la ley*, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia realizativa y por tanto interpretativa, que no es justa o injusta en sí misma [...]. El discurso encontraría ahí su límite: en sí mismo, en su poder realizativo mismo. Es lo que aquí propongo denominar lo *místico*. Hay un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador” (Derrida, 2003, 32-33).

⁵⁰ En la citada conferencia Foucault establece una relación de ‘equivalencia’ entre la función autor y la función obra: allí donde la noción de «autor» supuestamente decae, su función vuelve a emerger bajo la categoría de «obra». Un año después, en *El orden del discurso*, Foucault analiza lo que allí denomina ‘procedimientos de control y delimitación del discurso’. Los divide en tres: procedimientos de exclusión, de conjuración del azar y de selección del hablante. Dentro del segundo grupo (‘procedimientos de conjuración del azar’), Foucault inserta el principio (o función) de «autor», “no considerado, desde luego, como el individuo que habla y que ha pronunciado o escrito un texto, sino al autor como principio de agrupación del discurso, como unidad y origen de sus significaciones, como foco de coherencia. [...] se pide al autor que rinda cuenta de la unidad del texto que se pone a su nombre; se le pide que revele, o al menos que manifieste ante él, el sentido oculto que lo recorre; [...] El autor es quien da al inquietante lenguaje de la ficción sus unidades, sus nudos de coherencia, su inserción en lo real.” (Foucault, 2002, 24-25.)

de estas nociones justamente por su utilidad práctica y no pretender hipostasiar esa utilidad transmutándola en valor universal quiditativo. En *El idioma analítico de John Wilkins*, trabajo de Borges a partir del cual Foucault elaboró el relato de *Las palabras y las cosas*⁵¹, se señala que todos los “esquemas humanos son provisorios”, que “no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural”, y que yendo más lejos, cabría sospechar incluso “que no hay universo en el sentido orgánico” que esta palabra ofrece. Podríamos decir lo mismo con respecto a la ‘obra’ y el ‘autor’. Ahora bien, Borges afirma, sin embargo, que dicha imposibilidad de dar con el “esquema divino” no debiese disuadirnos de seguir planeando esquemas, “aunque nos conste que éstos son provisorios” (Borges, 2013, 276). Se asume, por tanto, el carácter ‘arbitrario’, ‘conjetural’, pero a la vez necesario, de la clasificación u ordenación. Y recurrimos a esta suerte de *parerga* sobre obra y autor para sostener que, en último término, la inclusión o no inclusión de ciertos textos depende siempre de los usos. Y para nosotros, los usos de estos fragmentos y bosquejos del periodo temprano de Nietzsche se justifica, como se verá a continuación, por la abundante oferta de motivos e indicios relativos, como hemos dicho, no a una sistematización ya consumada del tópico del «sentido histórico», pero sí a sus prefiguraciones. No nos interesará acá si estos textos forman o no parte del Nietzsche autor, o de un Nietzsche pre autorial. Un Nietzsche primero o antes del primero. ¿Nietzsche cero? Recordemos, por último y a propósito de esto, el comentario de Curt Paul Janz que ya hemos citado, donde indica que los escritos de *Germania* fueron para Nietzsche «la primera tribuna desde la que pudo hablar con voz propia; todos sus impulsos productivos pudieron encontrar en ella un ámbito de irradiación». Vale la pena por tanto, examinar esta ‘primera tribuna’ y este primer ‘ámbito de irradiación’, y preguntarnos si en aquello que es irradiado podemos tomar algunos elementos que nos aporten en la exposición del problema del «sentido histórico» en la filosofía de Nietzsche.

⁵¹ Así lo enuncia Foucault, como es sabido, al comienzo del libro, en su primera línea: “Este libro nació de un texto de Borges. De la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento [...]” (Foucault, 2020, 9.) Pienso que, en el fondo, el núcleo problemático que esta obra desarrolla, está a la base de lo desarrollado posteriormente en las referidas conferencias del año 1969 y 1970. Recordemos que, tal y como señala Miguel Morey, originalmente el título de este libro de 1966 sería «El orden de las cosas» y que, por cuestiones de propiedad intelectual (ya existía en Francia un libro registrado con ese título), el trabajo se publicó bajo el nombre de «Las palabras y las cosas». De hecho, en su versión en inglés, el libro fue publicado bajo el título original: *The order of things* (Morey, 2014, 141).

Es sabido que la muerte es uno de esos motivos temáticos que ha ocupado y no ha dejado de ocupar un sitio destacado entre las inquietudes que a lo largo de la historia de la filosofía occidental se han mantenido como lugar recurrente de reflexión. Es, dicho muy rápidamente, un problema cuya densidad filosófica no necesita credenciales. Entre los escritos del infante y adolescente Nietzsche no encontramos *stricto sensu* ninguna reflexión que tenga como objeto central de análisis la cuestión de la muerte. Tampoco encontramos en ellos un análisis tangencial con respecto al problema. Pero, a la vez, este ‘tema no tematizado’ aparece y reaparece insistentemente a lo largo de sus ensayos autobiográficos. Esta aparición ‘fantasmática’, que se da a ver sin -a primera vista- ocupar una posición objetiva protagónica (en el sentido de que Nietzsche la menciona y no la deja de mencionar, pero no reflexiona analíticamente sobre ella), está vinculada a una suma de experiencias vitales que marcaron el transcurso de los primeros años de su vida. En la primera y más extendida versión de sus autobiografías, por ejemplo, Nietzsche escribe lo siguiente: “A pesar de que yo era todavía muy joven e inexperto, tenía ya una idea de la muerte” (Nietzsche, 2016b, 41). Este texto fue escrito en 1858, con 13 años de edad, pero la época a la que el escrito se refiere es 1849. Se indica entonces que, a sus 5 años [1849], siendo todavía ‘muy joven e inexperto’, poseía ya *una idea de la muerte*. “En el transcurso de mi corta vida había visto ya mucho dolor y aflicción y por eso no era tan gracioso y desenvuelto como suelen ser los niños” (Ibid, 45). Se refiere Nietzsche en estos pasajes puntualmente a dos situaciones que le tocó experimentar muy tempranamente: por una parte, la muerte de su padre y la de su hermano menor Joseph, ambas en 1849, separadas por un breve periodo de tiempo, y por otra, la consecuente necesidad que tuvo su familia de dejar su hogar familiar en Röcken, el pueblo natal de Nietzsche, para ir a vivir a la ciudad de Naumburg a casa de algunos familiares (lo que implicó literalmente un paso ‘del campo a la ciudad’). Sobre esto último, Nietzsche escribe: “El tiempo en el que debíamos separarnos de nuestro querido Röcken se acercaba cada vez más. Todavía puedo acordarme del último día y la última noche que pasamos allí. Al atardecer, aún jugué con otros niños *sabiendo que ésta era la última vez*” (Ibid, 43. *Cursiva mía*). En la imagen que le ofrece esta suerte de exilio forzado, aquella temprana toma de conciencia con respecto al hecho de que las cosas se den por ‘última vez’, de que las cosas estén sometidas a su inevitable caducidad, es

desde cierto punto de vista, también una experiencia de muerte⁵². Y no tan solo porque debido a la muerte del padre hubiesen tenido que abandonar la casa parroquial en la que habían siempre vivido para que el siguiente párroco de Röcken, reemplazante de su fallecido padre, pudiese instalarse en ella. Nos referimos a que, de facto, y tal como el propio Nietzsche lo hace notar insistentemente en la reescritura de sus biografías, son los propios márgenes del ‘hogar de infancia’ los que tuvieron que enfrentarse a su acelerada descomposición por aquellos días. Poco tiempo después, y ya en Naumburg, le tocó a Nietzsche seguir viviendo duelos producto de la muerte de miembros de su círculo próximo. “Hasta aquí nuestra vida transcurría en Naumburg de la misma manera que fluye un arroyo tranquilo y transparente”, comenta Nietzsche en el mismo escrito de 1858. “Pero, de pronto, aparecieron olas; estalló una tormenta, y la naturaleza hizo que una lluvia torrencial transformase las aguas en negras cascadas que transcurrían impetuosamente” (Ibid, 63). Se refiere a las venideras muertes tanto de su tía Auguste, hermana del padre, en el verano de 1855, y la de su abuela paterna Erdmuthé, en abril de 1856. “Me despedí de todos, también de la querida tía [Auguste]. Aún puedo acordarme bien de cuánto lloró, y yo con ella. Fue *la última vez* que la vi. Un día llegó el cartero a Pobles con una carta. Angustiado, esperé inmóvil las noticias. Pero en cuanto escuché el principio, salí afuera y lloré amargamente. Cuando a los dos días volví a Naumburg ya habían enterrado a la tía” (Ibid, 64. Cursiva mía). Y, agrega luego: “Ocho meses después de la muerte de la tía Auguste, la abuela se sintió indispuesta una mañana. Después, poco a poco, fue sumiéndose en un tranquilo sueño, mientras que ya ninguno de nosotros concebía esperanza alguna por

⁵² El motivo de la caducidad recorrerá la obra de Nietzsche desde esta temprana época hasta sus últimos trabajos. En el párrafo 214 de *Más allá del bien y del mal*, texto tardío que vio la luz en 1886, escribe Nietzsche lo siguiente: “¡Ay! ¡Si supieseis qué pronto, que pronto ya -las cosas serán distintas!” (Nietzsche, 2007, 173). Pienso que es importante destacar que aquello que Andrés Sánchez Pascual muy bien traduce por “las cosas serán distintas”, es en el alemán de Nietzsche ‘*anders kommt*’. Donde *anders* es un adverbio cuyo sentido es lo ‘diverso’, lo ‘diferente’ [diversamente, diferentemente, como adv.]. Emparentado también con el pronombre indefinido *anderer*, cuya traducción inmediata es ‘otro’. La palabra *kommt* es la tercera persona del verbo *kommen*, ‘venir’. De ahí que *anders kommt* implique el hecho de que lo diverso, lo diferente, lo otro viene. ‘Si supieseis que las cosas dejarán de ser como son, pues devendrán diversas, distintas, devendrán otras’ es, finalmente, el sentido de lo que Nietzsche está expresando en aquellas palabras. Es, en parte, un recordatorio de la caducidad. No está de más recordar también que el subtítulo de aquella obra de 1886, *Preludio para una filosofía del futuro*, está en estrecha relación con este motivo, pues es otra manera de decir ‘preludio a una filosofía otra’.

su querida vida. [...] A las dos del mediodía se había quedado plácidamente dormida. El padre celestial sabe cuánto lloré entonces” (Ibid, 65)⁵³.

No habría que constreñir la experiencia de la muerte en el infante y adolescente Nietzsche al -lo diremos genéricamente- ‘morir biológico’. O dicho mejor: la suma de experiencias relativas al morir biológico despiertan en él una sensibilidad contemplativa que amplifica ese sentido del morir y lo lleva a una constatación ontológica de la caducidad. Es como si Nietzsche, a partir de dichas vivencias, pudiese muy profundamente “darse cuenta” -y tomarle el peso al hecho de- “que todo degenera poco a poco y va de cabeza al escollo, agotado por la larga carrera de la vida”⁵⁴. Esa es la ‘idea de la muerte’ que, según él mismo señalaba en el primero de los pasajes citados en este apartado, poseía ya a pesar de su juventud y falta de expertiz. “Todavía hoy”, escribirá un par de años más tarde, “puedo constatar a diario cuánto influyeron en mí los primeros años de mi vida: la apacible casa parroquial, *el paso* de una gran felicidad a una gran desgracia [...]” (Nietzsche, 2016b, 197. Cursivas mías). Si nos fijamos, está hablando del influjo que en él ocasionó la experiencia del *paso*: ‘*el paso* de una gran felicidad a una gran desgracia’. Se trata, en suma, del carácter *pasajero*. La experiencia de la muerte le señala muy tempranamente que, de facto, lo real está marcado por un carácter de transitoriedad. Esta

⁵³ Esta temprana suma de ‘experiencias relativas al morir’ encontrará años más tarde un similar cuando el así llamado ‘joven Nietzsche’ interrumpa su labor de académico en Basilea para participar en la Guerra franco-prusiana en agosto de 1870. Nietzsche, que había tenido que renunciar a su nacionalidad en 1869 para poder ser admitido en Basilea, no fue destinado a ocupar un lugar en las filas de enfrentamiento directo contra los franceses, sino a servir de enfermero. Esto, si bien le ahorró los peligros de muerte asociados a la batalla directa, le ofreció no obstante una vivencia en primera persona de las calamidades de esta: vio y no dejó de ver cuerpos mutilados, desechos, descompuestos, y tuvo que hacerse cargo de los heridos que la guerra iba dejando tras de sí. Participó, por ejemplo, en la batalla de Wörth, que según se estima tuvo un saldo de 15.000 bajas entre muertos y heridos si se suman ambos bandos. “Ayer cumplimos con nuestros cometidos en Gersdorf y Langensulzbach y en el campo de batalla de Wörth en una jornada de once horas. Esta carta lleva un recuerdo del campo de batalla, terriblemente devastado, sembrado de innumerables ruinas tristes y emanando un fuerte hedor a cadáveres” (Nietzsche, F. *A Franziska Nietzsche en Cainsdorf* [28 de agosto de 1870], en 2012b, 154). Según señala Manuel Penella Heller, “de la noche a la mañana Nietzsche se vio inmerso en el horror. Vendó heridas, auxilió a los moribundos, trasladó muertos, juntó sus pertenencias, pequeños recuerdos para las familias, y siguió avanzando con las tropas de Bismarck. Lo más impresionante: el lúgubre, el *espantoso* campo de batalla de Wörth. [...] En un vagón para ganado, mientras atendía miembros gangrenados, fumaba un cigarrillo detrás de otro. [...] Llegó a Karlsruhe enfermo [...]. Acabó en Naumburg en casa de su madre. «Durante algún tiempo seguí oyendo un lamento interminable». Se vio conmovido por la noticia de que *dieciséis* compañeros de Pforta habían muerto. [...] La experiencia fue traumática para el filósofo del porvenir. [...] nunca superó «aquello». [...] La idea de que el hombre es por naturaleza *bueno* se alejó de él para siempre como consecuencia de lo visto en Wörth. [...] La guerra lo *distanció* de las personas que no la habían vivido” (Penella, 2011, 94-95).

⁵⁴ No son palabras de Nietzsche, sino de Lucrecio, al término del segundo libro de su tratado sobre la naturaleza (Lucrecio, 2012, 237).

referencia al ‘paso’ la encontramos recurrentemente. En agosto de 1859, por ejemplo, escribe: “Así de estrecha es la frontera entre el gozo y la tristeza, por eso *el paso* del uno a la otra es fulminante” (Ibid, 107. Cursivas mías). Y tres años más tarde, en octubre de 1862: “Todavía hoy, puedo constatar a diario cuánto influyeron en mí los primeros años de mi vida: la apacible casa parroquial, *el paso* de una gran felicidad a una gran desgracia [...]” (Ibid, 197. Cursivas mías). En 1858, en una breve anotación de no más de dos páginas, vuelve a la misma experiencia: “Mi primera juventud transcurrió tranquila y serena, como el arrullo de un dulce sueño. La paz y la quietud [...] dejaron sus huellas profundas e imborrables en mi alma [...]. Pero, *de repente*, el cielo se oscureció: mi amado padre enfermó gravemente y sin remedio. Así, entraron conjuntamente la angustia y la ansiedad, y ocuparon el lugar de la paz dorada y serena, de la tranquila felicidad familiar” (Ibid, 81). Nuevamente recurre a la imagen climática -clásica metáfora filosófica para escenificar las variaciones repentinas (‘pero *de repente* el cielo se oscureció’) que siempre amenazan con alterar estados de supuesta permanencia- que había también aparecido en uno de los fragmentos anteriores: del ‘arroyo tranquilo y transparente’ a la ‘lluvia torrencial’ (o aquí su símil de ‘cielo oscuro’) que ‘transforma las aguas en negras cascadas que transcurrían impetuosamente’. ‘Transforma’ o hace ‘pasar’, diríamos también. ‘Ocupa el lugar’, como escribe en la última cita. Y toda ocupación involucra un desplazamiento y, en muchos casos, una desaparición (una muerte): “Finalmente, tras largo tiempo, ocurrió lo más terrible: ¡mi padre murió! Todavía hoy me impresiona profunda y dolorosamente ese recuerdo [...]. Había desaparecido toda alegría; *en su lugar* sólo quedaban el dolor y la tristeza. [...] con las alas de la melancolía a menudo me traslado volando hasta allí, a la época en la que mi primera felicidad florecía tranquila.” (Ibid, 81-82). Retengamos esta imagen: nos habla de un florecer (que ha perdido en parte su capacidad). En un Diario de 1859 escrito en Pforta, el día 10 de agosto Nietzsche escribe: “¡el esplendor de la primavera, el sol de verano se habían desvanecido, desaparecido para siempre! ¡Muy pronto la nieve sepultará la naturaleza moribunda!”, y corona su comentario citando unos versos de August Mahlmanns: “¡en polvo se transforma la vida con sus sueños!” (Ibid, 95). *Das Leben mit seinen Träumen vergeht zu Asch’ und Staub*, literalmente: la vida con sus sueños deviene (o se desvanece en) cenizas y polvo. Pocos días después, en el mismo Diario de Pforta, y probablemente insistiendo en esta misma inquietud que le aqueja, se pregunta,

“¿No estás ya, mundo, cansado de no concebir algo duradero?”, para insistir a continuación en que “aquello que se engendra y luego brota y florece, a la fuerza tiene que desaparecer” (Ibid, 107). Como probablemente salte a la vista, la temprana toma de conciencia de que ‘las cosas se dan por última vez’ -que ya comentamos- se expresa aquí de manera ampliada en una toma de conciencia con respecto a la caducidad de lo real en general. Dicho con Blanchot, podemos decir que los prematuros e insistentes recordatorios de la muerte hacen a Nietzsche experimentar un “sentimiento de ligereza extraordinaria” (Blanchot, 1999b, 19) que implica el saberse no “ser inmortal ni eterno”. Experiencia que vincula al que la experimenta con la muerte en “una amistad subrepticia” (Ibid, 20). Para concluir este apartado, resumamos diciendo que la temprana experiencia en torno al morir, marcada por el sello de episodios en los que la transición de la felicidad a la desgracia irrumpió de manera abrupta, llevaron al adolescente Nietzsche a desarrollar una profunda conciencia en torno a la caducidad y el *factum* de que todo lo que surge necesariamente desaparece. Su reflexión sobre la naturaleza efímera de la realidad le revela así, tempranamente, una comprensión trágica de la existencia que, de algún modo, anticipa un motivo que será característico de sus escritos posteriores y en el que se configura ya una sensibilidad afín a la del «sentido histórico».

En el más antiguo de los cuadernos juveniles de Nietzsche encontramos, además de los ya comentados ensayos autobiográficos, un breve apartado titulado *Retrospectiva*, cuya escritura data de los meses previos a octubre de 1858. Destaca allí el adolescente Nietzsche lo “magnífico que será guiar más tarde a nuestro espíritu por los primeros años de nuestra vida y penetrar así en *el desarrollo de su formación*” (Nietzsche, 2016b, 79. *Cursivas mías*). La mirada histórica, el ejercicio retrospectivo, nos permite captar la vida personal como efecto de un desarrollo o despliegue formativo [*Entwicklung*]. Lo afirmado en el manuscrito del año ‘58 es un motivo que es persistente en la serie de escritos autobiográficos a los que Nietzsche de manera repetida titulará *Mi vida* (muchos de los cuales hemos ya comentado en el apartado anterior, aunque destacando en ellos otros matices). Por ejemplo, en el primero de los tres esbozos de mayo de 1861 -cada uno de ellos lleva el mismo título recién indicado-, señalará que “para quien tenga alguna importancia tanto su propia *evolución moral* como el *desarrollo* de su espíritu, no puede ni debe carecer de interés el *recuerdo* de su vida pasada [...]” (Ibid, 166). En la *Primera*

consideración intempestiva, un escrito elaborado varios años después que los recién referidos bosquejos autobiográficos, Nietzsche se servirá de un pasaje de *Los años de peregrinaje de Wilhelm Meister*, obra de Goethe que forma parte de una trilogía -la de *Wilhelm Meister*⁵⁵- considerada en general como paradigma del género que con posterioridad pasaría a ser llamado ‘novela de formación’, la *Bildungsroman*, que había venido siendo desarrollada con énfasis desde fines del siglo XVIII en el contexto del romanticismo alemán (Escudero, 2022, 19). En este tipo de obras comúnmente y, como es sabido, lo característico es la narración del proceso de transformación y configuración de un carácter, escenificado -el proceso- mediante el relato de los episodios vitales que van poco a poco curtiendo la subjetividad del personaje⁵⁶. El pasaje de Goethe al que nos referimos es aquel en el cual este expresa que “lo mejor que tenemos nosotros de la historia es el entusiasmo al que ella invita” (Nietzsche, 2011d, 560)⁵⁷. Sería bueno recordar aquí que el griego ἐνθουσιασμός, del que deriva nuestra palabra ‘entusiasmo’, tiene el sentido de ‘tener dentro de uno mismo a un dios’ [θεός], una divinidad, una presencia otra que me inquieta y me transforma aunque tan solo sea por unos instantes. En el segundo de los bosquejos de ese mismo mes de mayo de 1861 que citamos anteriormente, Nietzsche escribe también: “Me causa una *extraña* impresión recorrer con la mirada los años pasados y traer a la mente *los tiempos* que hace ya mucho *había olvidado*. Sólo ahora reconozco cómo han contribuido a mi desarrollo algunos acontecimientos, cómo por medio de la influencia de los acontecimientos que me rodearon *se han configurado el corazón y el espíritu*” (Nietzsche, 2016b, 169. Cursivas mías). El orden del presente se *extraña*, se *infamiliariza* con el recuerdo de *tiempos olvidados*. Es a esto a lo que Nietzsche se refiere con la paráfrasis de Goethe sobre el entusiasmo de la historia. La historia entusiasma lo presente, es decir, le da cabida en él a una presencia otra, toda vez que lo exhibe no como

⁵⁵ De las tres obras que componen el *Wilhelm Meister*, probablemente la más conocida es aquella que se titula *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, cuya continuación se desarrolla en *Los años de peregrinaje*. Hay una obra inconclusa y póstuma, que fue escrita con anterioridad a estas dos, conocida comúnmente como el *Ur-Meister*, cuyo título es *La misión teatral de Wilhelm Meister*.

⁵⁶ En un cuaderno que contiene notas escritas por Nietzsche entre el otoño de 1867 y la primavera del siguiente año, encontramos una pequeña reflexión -titulada *Buenas disposiciones*- en la que este expresa que es una “buena disposición considerar todo lo que nos afecta como un elemento de nuestra formación [...]” (Nietzsche, 2011b, 263). Es justamente esta ‘disposición’ descrita por Nietzsche la que caracteriza el género de la *Bildungsroman*.

⁵⁷ El pasaje de Goethe es también retomado por Nietzsche en el cuarto de los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, el cual está dedicado a tratar la relación entre la filosofía de Schopenhauer y la cultura alemana (Nietzsche, F. 2011c., 562).

algo autodependiente, sino como efecto de las contingencias pasadas. Lo presente y la presencia no serían más que un episodio en la trama sin final de la *novela de formación* que el devenir o la fortuna tejen permanentemente. Diríamos, por tanto, que tal vez solo hay ‘orden del presente’ allí donde esos tiempos son olvidados. La mirada que recorre el presente a partir de su historia formativa es una mirada que *entusiasma y extraña*, que *altera* -o, al menos abre la chance de la alteración, testifica la posibilidad de su *alterabilidad* a- un presente por medio de la escenificación de que este no es más que el resultado de un proceso de *configuración* que es histórico. Da a ver que lo que se es, es algo a lo cual *se llegó a ser*. Será, como se ha señalado ya, uno de los últimos libros de Nietzsche (póstumos) el que nuevamente retomará la cuestión de la autobiografía y llevará como subtítulo *wie man wird, was man ist*: ‘cómo se llega a ser lo que se es’, o, leído desde los pasajes que aquí estamos recorriendo: *cómo, a propósito de qué acontecimientos, lo que es ha llegado a ser configurado en el curso de tiempos que por lo general han sido olvidados*. “Pues -continúa Nietzsche, inmediatamente después del último pasaje citado- si bien los rasgos fundamentales del carácter son innatos en todos los hombres, *el tiempo y las circunstancias* externas *configuran* la materia cruda *imprimiéndole formas* concretas que luego, *con los años, adquieren consistencia*, llegando a ser indelebles” (Nietzsche, 2016b, 169. Cursivas mías). Pensamos que no sería muy aventurado señalar que, en estos escritos de juventud -o incluso, escritos de adolescencia-, ya se juega en Nietzsche, de manera casi obsesiva, todo lo que posteriormente tematizará en torno a la cuestión de la *Herkunft*, de la *procedencia*, motivo que, por ejemplo, según Foucault, define de manera sustancial la empresa genealógica nietzscheana (Foucault, 1991)⁵⁸. Es a este mismo punto al que apunta en su *Nietzsche* Rüdiger Safranski cuando escribe lo siguiente:

“Durante su época de escolar y universitario, entre 1858 y 1868, Nietzsche redacta nueve esbozos autobiográficos, y casi siempre sale de allí una novela de formación, según este modelo: cómo he llegado a ser lo que soy. [...] El joven Nietzsche emprende sus primeros esbozos autobiográficos como un intento de dominio de la propia vida a través de una historia de la formación” (Safranski, 2019, 25-27).

⁵⁸ Nos ocuparemos de aclarar el sentido de este concepto tan crucial de la filosofía Nietzscheana -*Herkunft*- en el capítulo dedicado a los escritos de Nietzsche sobre la tragedia.

De seguro el más significativo de los ensayos de juventud del que podríamos hablar acá en relación al tema que nos convoca es ‘Fatum e historia’ [*Fatum und Geschichte*], un escrito redactado en la pascua de 1862 -a la edad de 17 años- con el propósito de ser ofrecido como contribución a la revista estudiantil *Germania*. “Si pudiéramos mirar con una mirada libre e imparcial la doctrina y la historia de la Iglesia, tendríamos que expresar varias opiniones contrarias a las ideas generales” (Nietzsche, 2011b, 201). De este modo abre Nietzsche su incursión. Lo que destacaríamos, primero, es el vínculo que desde la obertura ya se establece entre la mirada liberada, no presa, no atrapada en un partido -*mit freiem, unbefangenen Blick*, escribe Nietzsche en el original-, y la cuestión histórica. Luego, la posibilidad o, incluso, la necesidad u obligación -*müssen* - que surge a partir de este tipo de mirada: obligación de expresar *opiniones contrarias a las ideas generales*: “nos veríamos obligados a expresar algunas opiniones opuestas a las ideas generales vigentes”⁵⁹. *Widerstrebend* es el adjetivo que utiliza para caracterizar la tonalidad, el matiz que tendrían estas opiniones novedosas surgidas a partir de la mirada que se ha liberado como efecto del examen histórico. Opiniones que repugnan, que contrarían, que aplican resistencia frente a nuestros hábitos y prejuicios: “pero dado que desde nuestros primeros días -continúa Nietzsche, siguiendo el pasaje recién citado- estamos atados al yugo de los hábitos y de los prejuicios [...], creemos deber considerar casi como un delito la elección de un punto de vista más libre que pudiera permitirnos pronunciar, sobre la religión y el cristianismo, un juicio imparcial⁶⁰ y adecuado a la época [Zeit]” (Nietzsche, 2011b, 201). Un juicio *adecuado a los tiempos*. Ahora bien, poco más abajo, Nietzsche sentencia: “una tentativa así no es obra de unas pocas semanas, sino de una vida”. Es decir, la obra de esa mirada libre, de esa mirada histórica, como trabajo de corrosión de las ideas generales y vigentes, no es algo que pueda ser realizado de un momento a otro, de una vez y ya. Es obra de una vida entera. Requerirá de tiempo, aprendizaje, elaboración y reelaboración. Recorrido vital que, podríamos decir, es el itinerario de la vida misma de Nietzsche. De su vida, su escritura, su obra. “Pues, ¿cómo podría destruirse la autoridad de dos milenios, garantizada por tantos hombres insignes de todos los tiempos, con el resultado de unas meditaciones juveniles?” (Ibid).

⁵⁹ Es la traducción que, del mismo pasaje del texto citado anteriormente, hace Luis F. Moreno Claros en su edición de los escritos tempranos de Nietzsche (Nietzsche, 2016b, 289).

⁶⁰ *Unparteiisches*: no partidista.

Ya desde estas primeras líneas, pensamos, se vislumbra lo que podríamos nombrar como el recurso crítico a la historia. O la historia como *crítica*, tal como lo apuntará diez años después en la *Segunda consideración intempestiva*. Podríamos, por ejemplo, recuperar el primer párrafo del libro *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales* [1881], al que Nietzsche titula *Racionalidad retrospectiva* (recordemos, simplemente, a propósito de este título, el boceto del año '58 comentado recientemente, titulado *Retrospectiva*). Citemos este breve pasaje: “*Racionalidad retrospectiva*.- Todas las cosas que viven mucho tiempo se han impregnado paulatinamente tanto de razón que parece inverosímil pensar que su procedencia [*Abkunft*] sea insensata. ¿Acaso no se siente esa exacta historia de una génesis [*Geschichte einer Entstehung*] como algo paradójico y ofensivo? ¿No *contradice* el buen historiador en el fondo continuamente?” (Nietzsche, 2000). Lo que nos aparece aquí es, nuevamente, el vínculo sustancial entre, por una parte, cierto trabajo de (buen) historiador, es decir, el trabajo de aquel que extrae *utilidad* y no *perjuicio* de la historia (todo lo que Nietzsche trabaja en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*) y, por otra parte, el *contradecir*. En el alemán, esta palabra que el propio Nietzsche subraya, es *widerspricht* [*wider*: contra, en contra; *spricht* es la tercera persona singular del verbo *sprechen*: decir]. La palabra del buen historiador literalmente *contra-dice*, indica Nietzsche, en un sentido más que similar a aquello que nos decía en la primera sentencia de *Fatum e historia* citada recientemente (“[...] *nos veríamos obligados a expresar algunas opiniones contrarias a las ideas generales vigentes*”). *Widerstreben* es, como indicamos, el adjetivo que cualificaba el tipo de opiniones que emergen como efecto del trabajo llevado a cabo por la mirada libre/no-partidaria en el tejido de la historia. Es el prefijo *wider* lo que conecta, por tanto, a ambas afirmaciones⁶¹. “Del mismo modo que la costumbre es el

⁶¹ En un libro que forma parte de la obra temprana de Michel Foucault, el subtítulo versa del siguiente modo: *una arqueología de la mirada médica*. Nos referimos a *El nacimiento de la clínica* (2008b). En un sentido similar al del ensayo nietzscheano, Foucault trabaja en este escrito de manera simultánea el problema que tanto la *historia* y la *mirada* son. “Este libro” -comenta al inicio- “trata de la mirada” (Ibid, 9). Y en esta afirmación hay algo decisivo, en un sentido que excede la mera obviedad que se desprende del hecho de que Foucault lo esté enunciando tan claramente. En el prólogo original de *Historia de la locura* él advertía que, más que ser una historia de la *locura*, el trabajo en ese libro tenía que ver con una historia del *límite* (2020b, 111). Desde una perspectiva similar, podríamos decir a partir de lo señalado por Foucault en el comienzo de *El nacimiento de la clínica*, que más que tratarse de un trabajo sobre la *clínica*, el objeto de este escrito es el problema de la *mirada* como tal. Muchos son los *problemas* -y muy ricos en posibilidad de reflexión- que Foucault hace emerger en el prólogo de este libro sobre la *mirada*. Quisiera comentar muy sucintamente aquellos que me parecen ser los más relevantes y pertinentes conforme a la relación que pueden estos tener con el pensamiento de Nietzsche. Primero: la *percepción* como algo susceptible de envejecer o rejuvenecer -cercano, pienso, a la afirmación nietzscheana -en *Humano, demasiado humano*- sobre las ‘facultades de

resultado de una época, de un pueblo, de una determinada orientación del espíritu, también la moral es el resultado de una evolución general de la humanidad.” Nótese cómo aquí, en el ensayo *Fatum e historia*, vuelven a brotar las inquietudes en torno al proceso histórico generativo. “La impresión que causa observar la incidencia de estas dudas sobre nuestro ánimo debe ser, para cada uno, un hito importante de su propia historia cultural” (Nietzsche, 2016b, 292). La impresión, la extrañeza, el entusiasmo producido por el tomar noticia de que lo presente está sometido a las pautas elementales de la variación y la caducidad (pues él mismo no es más que el efecto provocado por un anterior proceso de descomposición de una presencia previa), es un hito importante del propio proceso generativo que la propia vida personal es.

Como hemos intentado sugerir, podemos decir a modo de cierre que la reflexión sobre la muerte y la historia en tanto proceso formativo se entrelazan de manera profunda en los escritos tempranos de Nietzsche, constituyendo probablemente el núcleo filosófico elemental de sus inquietudes juveniles. A través de sus escritos autobiográficos y ensayos juveniles, en los que se expresan sus prematuras experiencias en torno a la pérdida y lo transitivo de la realidad, ensaya también pensamientos en torno a cómo la historia moldea la comprensión del presente. La escenificación de este proceso formativo es capaz de desafiar –‘hacer entrar en danza’- las ideas, principios y valores arraigados que gozan de un estatuto de incuestionabilidad, ofreciendo así una perspectiva crítica sobre las normas y

conocimiento humanas’ como algo que ha *llegado a ser* (retomaremos este problema en el último capítulo de nuestro trabajo)-; segundo: la puesta en cuestión de la *distribución originaria* entre visible e invisible (puesta en cuestión, entonces, de la *necesidad del límite*, y -por lo mismo- afirmación de su carácter contingencial/histórico); tercero: la *objetividad* de los objetos como *efecto* o resultado de una anterior fundación de la misma; cuarto: la relación de la experiencia y el (los) dominio(s) de la mirada; quinto: la relación entre verdad y mirada; sexto: las experiencias mismas -por ejemplo, la *experiencia clínica*- como efecto de una *reorganización* de teorías y viejos sistemas; séptimo: la aparición de una determinada ciencia bajo ciertas *condiciones* que definen su posibilidad; octavo: la idea de «*a priori* concreto» -muy similar en su función a lo que pocos años después tematizará como «*a priori* histórico»; entre otros. Todos estos problemas Foucault los hace emerger a partir de la *fricción entre dos épocas*. Fricción entre dos épocas portadoras de una racionalidad médica distinta; dos épocas que a su vez son dos racionalidades filosóficas distintas. El último punto que destacamos es la aparición del nombre Nietzsche en este *prólogo*. El nombre de Nietzsche en este *prólogo* a un libro «sobre la mirada». Parafraseando la afirmación kantiana de la primera crítica, Foucault afirma que nuestra época es una ‘época de crítica’. Lo interesante es que Foucault establece una separación entre *la época de la crítica* tal como Kant la entendía y la nuestra. El contrapunto entre ambos modos se da a partir de Nietzsche. El comentario de Foucault es el siguiente: “Es muy probable que pertenezcamos a una época de crítica cuya ausencia de una filosofía primera nos evoque cada vez más el reino de la fatalidad” (Ibid,17). Una época de crítica cuya *crítica* se da sin el recurso a la *filosofía primera*, sino más bien, a la historia: “estamos consagrados históricamente a la historia, a la construcción paciente de discursos sobre discursos, a la tarea de oír lo que ya ha sido dicho” (Ibid.).

creencias sedimentadas. Su mirada retrospectiva no solo cuestiona la autoridad de las tradiciones establecidas, sino que también revela la importancia de examinar el pasado para comprender la formación de lo actual. La historia, para Nietzsche, no es solo un relato de eventos pasados, sino un proceso activo de formación y potencial crítico de deformación.

Capítulo 4.- Prefiguraciones II. Los escritos sobre el teatro

Con respecto a los textos que comentaremos en esta sección de nuestro trabajo debemos decir lo mismo que hemos dicho sobre aquellos que trabajamos en el capítulo anterior. No se encuentra en ellos ninguna tematización conceptual del tópico del «sentido histórico». Nos atendremos nuevamente entonces a elaborar una exposición de lo que nuevamente hemos decidido llamar ‘prefiguraciones del «sentido histórico»’. En este capítulo nuevamente son dos los tópicos que hemos decidido explorar y proponer como imágenes de tal prefiguración. En primer lugar, la *genealogía del teatro trágico*. Es decir, el hecho de que Nietzsche, al preguntarse por el nacimiento de la tragedia, de facto está llevando a cabo un ejercicio genealógico: *cómo la tragedia llegó a ser lo que es*. O más precisamente: *cómo llegó a ser lo que fue, y cómo dejó de ser lo que había llegado a ser*. Vale la pena tener en consideración desde ya que el relato nietzscheano, contra las claves de interpretación de la historiografía del teatro heredadas de la *Poética* aristotélica, pero sobre todo del modo en que dicha herencia fue amplificadas por la historiografía del arte del clasicismo -Winckelmann y la teoría de la «serena grandeza» [*Heiligkeit*]-, presenta más bien ese ideario del teatro clásico ya como un estado de descomposición y una fase de decadencia. Es decir, nos ofrece un relato que de lleno suspende la creencia de que la ‘Historia’ progresa teleológicamente hacia lo ‘mejor’, cuestión que desde ya da las pautas de las críticas que años más tarde dirigiría de manera manifiesta a las filosofías de la historia decimonónicas. El segundo tópico que analizaremos en tanto ‘prefiguración del «sentido histórico»’ dice relación con la *teoría del teatro* que elabora Nietzsche en un grupo de escritos redactados en la primera mitad de la década de los setenta. De entre estos, como probablemente ya se infiere, el más relevante es *El nacimiento de la tragedia*. La *teoría del teatro* presente en estos escritos, marcadamente no aristotélica, propone una imagen del ejercicio escénico -aunque, en estricto rigor, no escénico- en tanto que *desplazamiento de lo presente*. Si el «sentido histórico» permite captar el presente como aquello que es ‘efecto’ de un proceso de configuración y, por tanto, no ha sido siempre ‘lo mismo’, permite también tomar noticia de que en términos concretos es modificable. Consideramos que la *teoría del teatro* presente en estos escritos, si bien desde otro ámbito, plantea que lo teatral es de facto una práctica de la modificación, de la transformación. El

teatro trágico, dirá Nietzsche -en un pasaje que citaremos debidamente más adelante-, en sus orígenes estuvo ‘dispensado de ofrecer una fotografía de la realidad’, el coro trágico no era más que una ‘muchedumbre de transformados’.

Contextualicemos rápidamente la situación de Nietzsche en esta época antes de elaborar la exposición. El primero de los libros que Nietzsche llegó a escribir salió de imprenta los últimos días de 1871 bajo el título «El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música» [*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*]. Es sabido que, tras su publicación en enero del año siguiente, esta, la que debía ser su primera gran obra, tuvo una pésima recepción. En un comienzo, durante varios meses nadie se refirió a ella públicamente: en el corto plazo no hubo ni reseñas académicas ni recensiones en periódicos. Luego, cuando la comunidad universitaria tomó la palabra para pronunciarse sobre el libro, el gremio de filólogos lisa y llanamente lo despreció. No tenía realmente, a ojos del círculo de especialistas, ningún valor. Y habría que agregar: no tenía para ellos ningún valor *científico*. Era, por eso mismo, un desvío de la disciplina. Casi una traición, de hecho, si se consideraba que quien firmaba la obra era nada menos que un catedrático universitario de filología.

El más virulento de los ataques lo profirió, como es sabido, Wilamowitz-Möllendorff, filólogo cuatro años menor que Nietzsche y, al igual que él, antiguo estudiante de Pforta y Bonn. Escribió una reseña titulada irónicamente «Filología del futuro». En ella se sirve de un pasaje de Aristófanes (específicamente un recorte de *La vejez*, que funciona como epígrafe) para dar a entender que el cuerpo de las tesis de *El nacimiento de la tragedia* no era más que “una porquería” (Willamowitz, 2011, 907-926). Wilamowitz acusa al texto nietzscheano de pecar -entre otras cosas- de “genialidad quimérica”, de “insolencia en la construcción de afirmaciones”, de establecer una “relación con la ignorancia” y de “falta de amor a la verdad” (Ibid, 909). Se le achaca además cierta “ligereza en el caminar” y por eso mismo el ser también “la oposición directa al camino de la investigación sobre el que han caminado los héroes de nuestra ciencia, [...] los cuales no se turban por una conjetura infundada sobre el resultado final, y están dispuestos a conceder sólo a la verdad el honor de proceder [...]” (Ibid). La arremetida se cierra con un llamado a que Nietzsche dimita de su posición de profesor universitario: “Insisto sobre una cosa: que el señor Nietzsche mantenga la palabra, blanda el tirso, viaje de la India a Grecia, pero que

baje de la cátedra en la que él tiene que enseñar ciencia. Que reúna tigres y panteras a sus pies, pero no a los jóvenes filólogos de Alemania [...]” (Ibid, 926).

Tal vez el golpe más efectivo del escrito de Wilamowitz fue haber motivado a otros tantos a tomar la palabra públicamente para arremeter contra el libro de Nietzsche. La opinión de Wilamowitz, al parecer representaba y le daba voz al *status quo* de la filología alemana actual. Ni siquiera Friedrich Ritschl consideró que este libro sobre la tragedia era una buena obra (Ritschl, quien había sido profesor y una suerte de tutor de Nietzsche en Leipzig, y también la persona que le recomendó para ocupar el puesto de profesor de filología en Basilea). Podríamos decir, sin embargo, que para Nietzsche era de esperar este tipo de reacciones. Quizás, eso sí, a una escala menor, no de modo tan generalizado. Sea como sea, ya en el prefacio de la primera edición de *El nacimiento de la tragedia* él nos habla de “todas las críticas, irritaciones y malentendidos a que los pensamientos reunidos en este escrito darán ocasión” (Nietzsche, 2012, 47). Sabía que era un libro que portaba una suerte de revuelo, algo que daría que hablar. En carta a Ritschl el 30 de enero de 1872, por ejemplo, Nietzsche le dice estar sorprendido de no haber recibido ya sus impresiones sobre su reciente publicación, “pues mi libro”, señala “es algo así como un manifiesto y en modo alguno incita a callar” (Nietzsche, 2012b). Nietzsche tenía claro que la obra no estaba destinada simplemente a hacer crecer las filas de la ortodoxia científica del momento. Era una toma de posición al interior de la disciplina, una nueva decisión sobre su tarea y sus alcances. Y era también una toma de posición con respecto a la época. Era, en general, un nuevo esquema de trabajo, que a la vez se proyectaba hacia otros fines.

En una conocida y muy citada carta escrita a Erwin Rohde, Nietzsche le comenta a su amigo: “ahora, dentro de mí, ciencia, arte y filosofía crecen juntos de tal forma que alguna vez, ciertamente, pariré centauros.” (Ibid). Esta carta es del invierno de 1870, época en que Nietzsche trabajaba diariamente en el proyecto de *El nacimiento de la tragedia*. Ese libro es el ‘centauro’ del que habla en la carta. Al momento de enviar esto a Rohde, de hecho, Nietzsche había dictado muy recientemente dos conferencias en Basilea cuyos ejes temáticos anunciaban ya los recorridos del libro que vendría. *El drama musical griego* fue la primera de estas ponencias, pronunciada en enero de 1870. *Sócrates y la tragedia*, en febrero del mismo año, fue la segunda. Estas, más un tercer escrito titulado *La visión dionisiaca del mundo* (terminado en el verano del mismo año), conforman los así llamados

Escritos preparatorios de El nacimiento de la tragedia. Es por tanto *en medio* de este tiempo preparatorio, de ensayo, de confección en curso, que Nietzsche escribe a Rohde y le dice: ciencia (filológica), arte y filosofía están creciendo *juntos*. El libro es *centauro* por esta juntura, por esa naturaleza compuesta.

La operación misma del libro se da en la mixtura de los tres ejes. Y en ese ‘andar de a tres’, de manera inevitable se tornan opacos los contornos que demarcan lo que ciencia filológica, filosofía y arte son. De ahí que varias de las críticas de Wilamowitz tendrían, desde cierto punto de vista, pleno sentido para el mismo Nietzsche. Esta es una obra sobre la tragedia griega que efectivamente es *ligera* en el respeto de los campos *propios* de cada disciplina. Desde ese punto de vista, todos los críticos de la obra tienen razón al atribuirle cierta incompetencia. Es claro que el texto no respeta las competencias propias de cada una de las disciplinas que se dan cita en él. Pero el hecho de *acusarle* de aquello, criticarle que pase por alto los cercos disciplinares, es algo que carece de sentido si se pretende dar a entender que esa incompetencia es producto de un error involuntario, de una falta de expertiz o de precisión, si se lo imagina como un accidente que malogra un supuesto objetivo que Nietzsche hubiese tenido sin haberlo podido lograr: el producir una obra con estatuto de ciencia. Sabemos que el autor de *El nacimiento de la tragedia* veía con malos ojos el encuadrarse dogmáticamente al método propio de cada disciplina. Por tanto, habría que tener cautela y considerar que si su escritura es incompetente probablemente no lo sea por descuido o por no haber estado lo suficientemente entrenada para cumplir con los requerimientos universitarios. Lo estaba, de seguro. Recordemos que llegó a ser el catedrático más joven de Basilea con 24 años de edad, y que en su carta de recomendación para ocupar el cargo, Ritschl -una eminencia en la ciencia filológica alemana de la época-, decía de Nietzsche:

“Nunca he conocido, y tampoco he intentado promover en mi especialidad, de acuerdo con mis posibilidades, a un muchacho que tan pronto y tan joven estuviera tan maduro como el señor Nietzsche. [...] Si Dios lo quiere, tiene una larga vida; profetizo que un día estará en la primera fila de la filología alemana. Es el ídolo y (sin quererlo) el guía de todo el ámbito filológico juvenil aquí, en Leipzig, que no puede esperar para oírle como docente. Usted dirá que estoy describiendo una especie de fenómeno, pues bien, ése es el caso; y además amable y modesto” (Nietzsche, 2011d).

Recordemos también que las credenciales de Nietzsche para ser aceptado en el cargo sin haber obtenido aún su habilitación doctoral fueron justamente sus trabajos de investigación académica en el campo de la filología que, durante su paso por Leipzig, publicó en la prestigiosa -y rigurosa- revista universitaria *Rheinisches Museum für Philologie*. De seguro, entonces, el ‘error’ de *El nacimiento de la tragedia* no puede haber sido algo no intencionado, como si Nietzsche no hubiese sabido seguir las pautas. En el borroneo de contornos que el libro pone a trabajar -y de lo que en gran parte se le acusa- hay algo premeditado. El déficit de objetividad científica puede ser tenido incluso como uno de los objetivos mismos de este texto. De hecho, habría que decir que la tesis nietzscheana en este libro sobre la muerte de la tragedia, sobre cuáles fueron las causas que hicieron que la tragedia tendiera a su descomposición, es que en gran parte esas causas tienen que ver con la instalación de ese tipo de discurso *objetivista*. Todo esto lo llega a indicar Nietzsche cuando, en una carta a Mawida von Meysenbug, afirma que toda esta polémica “es en el fondo sólo un malentendido; *yo no he escrito para los filólogos [...]*. Ahora se dirigen a mí exacerbados, y parece que piensan que he cometido un crimen porque no los he tenido en cuenta a ellos ni a su modo de pensar”. En esa misma carta Nietzsche define su tipo de trabajo como *filología pura*, que no es otra cosa que esta especie de escritura de centauros, híbrida, incompetente en el sentido de que no está alojada en un suelo patrio que indique claramente donde comienza y termina el terreno de la competencia familiar y a partir de dónde esta es excluida.

En su lectura de este libro de Nietzsche, al que considera “uno de los textos decisivos de la modernidad” (Sloterdijk, 2000). Peter Sloterdijk acuña la expresión *literatura centáurica* para referirse a “la naturaleza singular de la escritura nietzscheana” (Ibid, 29), esa naturaleza que para Wilamowitz y amigos constituía su núcleo de error. Dice Sloterdijk que “la *debilidad* más prometedora de Nietzsche consiste en que él no pudo ser un especialista de nada, nunca se contentó con hacer algo correctamente según los criterios de una única especialidad. [...] La miseria de Nietzsche comienza y finaliza en su incapacidad de conformarse con hacer una y única cosa según las reglas de una técnica” (Ibid). Este modo de trabajar híbrido, escritura *débil* siempre “sospechosa de dispersión”, era lo que Nietzsche de hecho ya reclamaba en su *Lección inaugural* de 1869, recién llegado a Basilea en calidad de profesor. *Homero y la filología clásica* es el título de esta

famosa conferencia que, diríamos, no tiene propiamente a Homero como motivo de indagación, sino al propio estatuto de la filología. Cuál es su estado contemporáneo, cuáles sus fines, cuáles sus preguntas, a través de qué recorridos, etc. Cuál es -sobre todo- su relación con la época actual, qué relación tiene con el presente una disciplina que se ocupa del pasado. Es un texto bastante irrespetuoso, si se quiere. Sobre todo si pensamos que Nietzsche es un recién llegado al que le solicitan una clase abierta para que se diera a conocer entre sus colegas y el estudiantado. Y frente a esta solicitud, lo que decide presentar son más bien preguntas, problemas, inquietudes, sospechas con respecto a la disciplina y sus procedimientos.

En la *Lección inaugural* se afirma de entrada que la filología no es una ciencia de carácter unívoco, sino múltiple. La filología funciona “en la falta de una unidad conceptual, en estado de agregación inorgánico de las diferentes actividades científicas que sólo están unidas entre sí por el nombre de «Filología»” (Nietzsche, 2018c). La filología “vive de préstamos” -también indica- “y es como una poción mágica extraída de extraños jugos, metales y huesos” (Ibid). La manera en que en este escrito Nietzsche se figuraba el trabajo filológico ya da señales evidentes del tipo de trabajo que podría llegar a emerger en *El nacimiento de la tragedia*. Y, entre otras cosas, habría que añadir acá que el formato de esta filología algo monstruosa, hecha de partes e injertos más que de un cuerpo propio, es y será el formato de trabajo de Nietzsche de aquí en adelante. Años más tarde la propia filosofía nietzscheana de seguro podría ser descrita de este mismo modo. Es, por paradójico que parezca, esta sopa de *jugos, metales y huesos*, lo que constituye la *filología pura*. Extraña pureza, que admite la extrañeza. Afirmará también Nietzsche que la filología “oculta en sí misma un elemento imperativo y artístico en el plano estético y ético, que contrasta obstinadamente con la actitud puramente científica” (Ibid). Se asoma aquí, por cierto, la crítica a esa ‘actitud puramente científica’ que será un tema recurrente en las cuatro *Consideraciones Intempestivas* de algunos años posteriores y que de algún modo se condensa -tal como Nietzsche lo hizo en la *Segunda Consideración*- en aquello que Goethe escribió a Schiller el 19 de diciembre de 1798: “Por lo demás, me es odioso todo aquello que únicamente me instruye, pero sin acrecentar mi actividad o animarla de inmediato” (Nietzsche, 2010, 37). Ya en estos momentos, el criterio de la mera recolección de conocimientos para contribuir al refuerzo de una pretendida plenitud objetiva, era entonces

para Nietzsche un problema. La filología entendida así era una filología despotenciada. Débil, pero ahora en un sentido peyorativo. O débil justamente por su proceder fuerte. Nietzsche le reclama efectos *performativos*, lo cual, para el buen científico de la época, era incurrir en un error de método. La filología es también pedagogía, indicará Nietzsche (2018c). O lo era, pues justamente esa potencia de *incidir* en las transformaciones de lo actual es algo que poco a poco ha ido dejando de lado. “Si asumimos una actitud científica con respecto a la Antigüedad, podemos tratar de comprender el pasado con los ojos del historiador, o rubricar las formas lingüísticas de las obras maestras de la antigüedad a la manera del naturalista, comparándolas y, eventualmente, reduciéndolas a leyes morfológicas; en todo caso perdemos la maravillosa *fuera formadora*.” (Ibid, 221). Ese carácter *formativo/performativo* de la filología es lo que quiere Nietzsche rescatar y potenciar en ella, y es lo que le llevará unos años más tarde al fracaso académico condensado en la pésima recepción de su libro. Sloterdijk afirma que “la concentración de estas *fuerzas* en este hombre conducía a una particular y oscura existencia al margen de la vida cultural organizada” (Sloterdijk, 2000, 30). Digamos que aún en esta época de *El nacimiento de la tragedia* esa existencia al margen todavía no se concretaba del todo. Nietzsche seguía siendo profesor universitario y lo siguió siendo al menos hasta 1878, y formaba parte del círculo selecto de amigos de los Wagner -donde era invitado a pasar navidades y cumpleaños-. Pero ya es posible percibir en estos escritos esa suerte de incomodidad que se expresaría luego en la ruptura con la doctrina científica ortodoxa de la academia filológica y la ruptura con el proyecto cultural nacionalista al que terminó derivando Wagner.

El recorrido que traza Nietzsche en el libro sobre la tragedia para exponer cómo ésta habría llegado a nacer desde la música, es un recorrido genealógico. Si bien, al igual que en sus escritos adolescentes, Nietzsche no llega todavía en estos trabajos a formular de manera clara lo relativo al «sentido histórico», el abordaje que realiza del problema del teatro y la danza trágica muy claramente permiten tipificarlo desde dicha perspectiva. *El nacimiento de la tragedia* es fácilmente legible desde la pregunta por la procedencia: la *Herkunft*. Esta palabra, compuesta por ‘*her*’ -literalmente: ‘hacia acá’-, y por ‘*kunft*’, raíz del verbo ‘*kommen*’ -venir-, tiene un sentido que nos habla de ‘el proceso o el camino que algo tomó para venir hacia acá’. De ahí que sea, por así decirlo, un símil de la pregunta

genealógica por antonomasia: interrogarse sobre *cómo algo ha llegado a ser lo que es*, involucra evidentemente una interrogación con respecto a la *procedencia* de ese algo: cómo ha venido hasta acá, cómo arribó a esta forma, cuál es el proceso a partir del cuál se realizó de esta manera. El sentido literal de *Herkunft* es de hecho muy similar al sentido que la palabra ‘procedencia’ tiene en nuestra lengua: *pro*, ‘hacia adelante’ o ‘en dirección al frente’, y *cedere*, ‘avanzar, desplazarse, moverse’. Preguntar cuál es la procedencia de algo es preguntar por el cómo de ese avanzar hasta acá: desde dónde es que comenzó a moverse para llegar hasta este punto. La pregunta por la procedencia, por tanto, busca ir tras las pistas de ese *proceso de formación*.

Siguiendo la pista que nos entrega Miguel Morey (2018, 96), creemos que el argumento del libro de Nietzsche sobre la tragedia es susceptible de ser dividido en tres secciones. Una primera parte trata específicamente del nacimiento de la tragedia, una segunda parte trata sobre su muerte o decadencia, y una tercera y última trata sobre su posible resurgimiento en el siglo XIX. Para asuntos de este escrito, la tercera sección no nos interesará. No es que carezca de interés en sí, sino que, en términos del relato en torno al *proceso de formación y deformación* de lo trágico, que estrictamente hablando es lo que se vincula en esta obra al tópico del «sentido histórico», la tercera sección -dedicada principalmente a hacer una defensa de la obra wagneriana- carece de interés.

En la primera sección de la obra, como decimos, la tarea de Nietzsche dice relación con la exposición del itinerario genético de la tragedia griega. Dicho de manera sucinta, lo que hace Nietzsche es trazar un recorrido que busca dar cuenta de cómo la tragedia griega *llegó a ser lo que es*. El itinerario del proceso tiene como punto de inicio los mitos de las titanomaquias, para pasar luego a los relatos homéricos (s. VIII a.C.), de ahí a la llegada de los cultos dionisiacos a tierras helenas (provenientes de Asia), posteriormente la reacción griega ‘apolínea’ para hacer frente a la operación desastrosa de los ditirambos (mediante la emergencia del arte dórico), y finalmente, a partir del contacto entre ese elemento foráneo (lo dionisiaco) y el elemento propiamente griego (lo apolíneo), comienza de manera más evidente el proceso que da luz a la tragedia. No es que los cuatro momentos anteriores no formen parte del proceso del ‘nacimiento a la tragedia’. Sino que, recién en este quinto estadio, la tragedia griega comienza poco a poco a darse a ver propiamente tal. A su vez, este quinto momento, es divisible en tres etapas consecutivas: en primer lugar, la

emergencia de la *lírica*, siendo relevante sobre todo el nombre del poeta griego Arquíloco, presentado por Nietzsche como una suerte de contracara de Homero. Es de la *lírica* antigua que, finalmente, en este segundo momento, surge propiamente la tragedia. Ahora bien, hay que advertir que lo que Nietzsche llama aquí ‘tragedia’, incluso nombrada en el texto como tragedia ‘originaria’, no es propiamente el ‘teatro trágico’ tal y como lo pudiésemos llegar a imaginar desde una concepción clásica-moderna. La tragedia en este momento no es más que la *orkhestra*, el coro, aún no definido por los lineamientos del relato (la fábula) y la representación escénica. Es en un momento posterior -suerte de tercer estadio-, que a partir de esa ‘tragedia originaria’ surge lo que comúnmente se denomina ‘tragedia clásica’, bajo el sello de los poetas Esquilo y Sófocles. Este es, muy genéricamente expuesto, el proceso mediante el cual ‘la tragedia llegó a ser lo que es’. Básicamente, el relato que agrupa lo elaborado entre los capítulos 1 y 10. Luego, ya habiendo trazado la genealogía de la tragedia, entre los capítulos 11 y 15 Nietzsche se propondrá elaborar la exposición de *la muerte de la tragedia*. Es interesante constatar que, de los 24 capítulos que componen la obra titulada *El nacimiento de la tragedia*, ni siquiera la mitad de ellos trata en exclusividad la cuestión del ‘nacimiento’ propiamente tal. Como decíamos, desde el capítulo número 11, Nietzsche expone cómo la así llamada ‘tragedia clásica’, que había emergido a partir de la *lírica* y la tragedia coral –‘originaria’-, comienza muy aceleradamente su proceso de descomposición. Como es bastante sabido, el proceso de deformación estará representado por la pareja de Sócrates y Eurípides, y dará lugar a la comedia. Si recordamos algunas pistas entregadas en el anterior capítulo sobre los escritos de adolescencia y juventud, podríamos llegar a sugerir que *El nacimiento de la tragedia* no es más que *la novela de formación y deformación* de la tragedia.

Detengámonos ahora en la teoría del teatro trágico que Nietzsche elabora en el transcurso del relato que propone en torno al proceso de configuración y desfiguración de la tragedia. Probablemente una de las fricciones más significativas en torno a los problemas de “enmarcación” de las artes, es la que ha tenido lugar -de manera anacrónica, claro- entre las tesis aristotélicas en torno a las artes escénicas y las tesis elaboradas sobre esta misma materia por Nietzsche tanto en el mencionado libro de 1872 como en los escritos y conferencias que le rodean. Este último, además de “querer, como Artaud, acabar con el concepto imitativo del arte” (Derrida, 1989, 318) -Nietzsche sostiene, por ejemplo, que en

un principio “la tragedia estuvo dispensada de ofrecer una penosa fotografía de la realidad” (Nietzsche, 2012)-; además -decíamos- de enfrentarse a Aristóteles en este ámbito, elabora una valoración del teatro trágico que resulta ser -como se sabe- radicalmente inversa a la sostenida por Aristóteles en su *Poética*. Según Nietzsche, la tragedia hunde sus raíces más bien en la lírica antes que en la epopeya. Por lo que, si hubiese que atribuirle a esta algún antecedente poético, antes que Homero, habría que nombrar a Arquíloco, quien “introdujo en la literatura la *canción popular*” (Nietzsche, 2012). La herencia ‘irracional’ de la lírica -dicho muy groseramente- es lo que para Nietzsche constituye el corazón de aquella ‘tragedia originaria’ en la que la *orkhestra*, es decir, el lugar del canto y el baile, y no la *skené*, tienen el lugar protagónico. Siendo la inversión de esta tópica lo que -muy apuradamente dicho- constituiría ya el proceso de la muerte de la tragedia. Es, como decimos, la tesis inversa a la formulada por Aristóteles en la *Poética*, donde se afirma que la tragedia más bien logra su apogeo -o, como dice Aristóteles, su “forma natural”- justamente en el momento en el que, “después de una larga serie de cambios [...] descartó los relatos breves y el lenguaje chabacano/burlesco, que debía a su origen satírico” (Aristóteles, 2020). El ‘tono de dignidad’ de la tragedia se adquiere, por tanto, justamente en el momento en que esta se depura de sus elementos satíricos populares.

Pensar el teatro y la danza trágica suspendiendo el automatismo que inmediatamente lo vincula a un ejercicio mimético-representacional permite poder pensar lo que en él y ella ocurren como proliferación de *gestos no rítmicos*. Ahora bien: ¿qué implica esto en términos concretos? ‘Ritmo’ es un vocablo que arriba a nuestra lengua desde el griego ῥυθμός, cuyos sentidos más generales son: ‘movimiento regulado por tiempos’, ‘medida’, ‘regularidad’, ‘armonía’, ‘porción regular’, ‘disposición simétrica’, ‘medida justa’, ‘configuración’, ‘forma’, entre otros (Pabón, 1995, 529). Por su parte, ‘gesto’ nos llega del latín *gestus*, que originalmente implica ‘movimiento del cuerpo’, ‘ademán’, ‘manera de comportarse’, ‘actitud’ (Segura, 1985, 308). En esta mínima exposición del sentido que cada uno de los núcleos etimológicos porta, notamos que lo rítmico abastece una normatividad que lo gestual no reclama para sí. De allí que, siendo ambos conceptos aplicables en la descripción de un mismo objeto -cierto movimiento-, la cualidad que definen no es la misma: el ritmo implica un movimiento regulado, con medida, armónico, llevado a cabo con simetría, con forma y en el esquema de una

configuración que toma su parámetro del modelo que finalmente busca seguir o imitar. Movimientos rítmicos son movimientos que siguen un orden, una lógica. La precipitación o el ensayo, en el ritmo es llevada a grado cero en beneficio de movimientos calculados, metódicos y no espasmódicos. Diríamos incluso que el ritmo agota, en su disciplina, toda espontaneidad: todo *gesto*.

En *El autor como gesto*, Giorgio Agamben sostiene que un gesto es “aquello que permanece inexpresado en todo acto de expresión” (Agamben, 2013, 87). Es por tanto lo que no se deja revelar del todo por la pretensión aclaratoria. (Es interesante recordar aquí que, en el relato que ofrece Nietzsche en torno al teatro y la danza trágica, es justamente el ingreso de lo trágico en los parámetros de la claridad lógica y discursiva lo que genera su proceso de descomposición.) A la vez, indica que el gesto del autor “se atestigua en la obra a la cual, acaso, da vida como una presencia incongruente y extraña, exactamente como [...] la burla del Arlequín interrumpe de manera incesante las vicisitudes que se desarrollan en la escena y obstinadamente deshacen la trama” (Ibid, 91). El gesto, insiste también Agamben, “garantiza la vida de la obra sólo a través de la presencia irreductible de un borde inexpresivo”, y “vacila en el umbral de la obra como exergo intratable [...]” (Ibid). Todo este conjunto de señas agambenianas nos permite sugerir establecer contactos entre el ‘gesto’ y aquel ejercicio tan presente en los escritos nietzscheanos más tardíos: el ‘tanteo’. Permítasenos aquí elaborar una digresión sobre este punto para retomar luego el problema del *gesto* como aquello que definiría el teatro y la danza en la tragedia.

En el párrafo 42 de *Más allá del bien y del mal* Nietzsche comenta lo siguiente: “Un nuevo género de filósofos está apareciendo en el horizonte: yo me atrevo a bautizarlos con un nombre no exento de peligros.” (Nietzsche, 2017, 71). El tema de los ‘nuevos filósofos’ o la ‘nueva filosofía’ es uno de los ejes nucleares de este libro de Nietzsche que se subtitula ‘Preludio de una filosofía del futuro’. Escribirá también en la misma obra: “¡Imposible resulta dejar de maravillarse una vez que hemos acomodado nuestros ojos para ver tal prodigio! [...] ¡cómo hemos sabido dar a nuestros sentidos un pase libre para todo lo superficial, y a nuestro pensar un divino deseo de saltos y paralogismos traviesos!” (Ibid, 50. *Cursivas mías*)⁶². No es azaroso que el nombre “no exento de peligros” con el cual en el

⁶² No está de más recordar aquí la acusación de ‘ligereza’ dirigida contra Nietzsche por Willamowitz que comentamos al inicio de este capítulo.

parágrafo 42 Nietzsche pretende “bautizar” a quienes ejercitan (o ejercitarán) de otra manera el pensamiento sea el de «tentadores»: “esos filósofos del futuro podrían ser llamados, con razón, acaso también sin razón, *tentadores*.” (Ibid, 71). El concepto que Nietzsche utiliza en el original alemán es *Versucher*, un neologismo que fabrica modificando el verbo *versuchen* [intentar, ensayar, tratar, tentar, tantear, catar], y el sustantivo *Versuchen* [intento, ensayo, tentativa, experimento]. Podría de hecho ser traducido también por ‘tanteador’ o ‘ensayista’ y no perdería el sentido que Nietzsche busca darle al concepto al interior de la trama del párrafo. Maurice Blanchot caracteriza este pensamiento de la *Versuch* como “rechazo de sistema” y “pasión por el inacabamiento”⁶³. En *Ecce Homo*, libro en el que se dedica a reflexionar retrospectivamente en torno a su obra, Nietzsche sostiene que *Más allá del bien y del mal* “es en todo lo esencial una *crítica de la modernidad*, no excluidas las ciencias modernas [...]” (Nietzsche, 2011e, 134). No es casual, por tanto, el hecho de que allí -tal como señalábamos- caracterice a la nueva filosofía (no moderna) bajo el sello del *tanteo* o el *ensayo*, pues en gran medida el discurso filosófico de la modernidad, en tanto ‘discurso del método’, se posiciona abierta y declaradamente contra el ‘ir a tientas’⁶⁴. En el *Prefacio* a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, por ejemplo, Kant le reclama a la filosofía el no haber sido hasta ahora más que un mero “andar a tientas”⁶⁵ [*ein blosses Herumtappen*, literalmente un mero palpar, ‘un ir tocando y tanteando por los alrededores’]. Ese es el error que, de hecho, la *Crítica de la razón pura* vendría a conjurar: “es un tratado sobre el método”, señala Kant más adelante; un método que “traza el perfil entero de la ciencia misma, tanto respecto de sus límites como respecto de toda su articulación interna” (Kant, 2005, 15). Regularización de fronteras y racionalización del funcionamiento interno. De allí que Kant compare la “labor de la crítica” con el “servicio *positivo* de la policía [*Polizei*]” (Ibid, 25), pues, en última instancia, lo que el método ofrece es la disolución de aquello que en el *Prefacio* a la primera edición del texto Kant nombraba como “anarquía”, “caos”,

⁶³ “Es difícil captar esta habla del fragmento [...]. Sin duda, semejante forma marca su rechazo del sistema, su pasión por el inacabamiento, su pertenencia a un pensamiento que sería el de la *Versuch* y de los *Versucher*, y está ligada a la movilidad de la búsqueda, al pensamiento viajero (el de un hombre que piensa caminando y de acuerdo con la verdad del caminar) [...]” (Blanchot, 2008, 198-199).

⁶⁴ ‘Método’, del griego antiguo μέθοδος, literalmente ‘camino correcto’ o ‘camino a seguir’. El método implica una serie de preceptos que aclaran de antemano el camino a tomar y la manera en que el itinerario debe ser llevado a cabo, sin improvisación.

⁶⁵ “[...] semejante estudio está todavía muy lejos de haber encontrado el camino seguro de una ciencia: no es más que un andar a tientas” (Kant, 2005, 15).

“noche”. Imágenes todas estas de las que se sirve para dar cuenta de la ineffectividad epistémica del ‘ir a tientas’ que, insistimos, la *policía* busca borrar sirviendo de “preludio” así a una próxima “clarificación” (Ibid, 8). Pero Kant no es el primer estandarte de esta campaña filosófica contra el tanteo. Francis Bacon, más de un siglo antes, en su *Novum Organum* ya sostenía algo similar cuando comparaba la “experiencia común” -espontánea, no metódica- con “una escoba rota, un proceder a tientas, como quien de noche fuera merodeando aquí y allá”.⁶⁶ Experiencia común que Bacon busca reemplazar por una experiencia reglada por el ‘novum organum’ (literalmente, ‘nueva herramienta’): el método experimental. El proceder a tientas, pertenecería al orden de una experiencia ‘menor’, experiencia de la ‘noche’, de lo ‘otro’, que impide la experiencia del orden. “El verdadero orden de la experiencia comienza al encender la luz”, dice Bacon, después de pre-ver anticipadamente el recorrido, suspendiendo de antemano todo ‘quizás’, todo aquello que pertenece a lo “discontinuo y enrevesado”. Diecisiete años más tarde, Descartes afirma lo siguiente en su *Discurso del método*: “Tenía un inmenso deseo de *aprender a distinguir* lo verdadero de lo falso para *ver claro* en mis acciones y *andar con seguridad* en esta vida” (Descartes, 2019, 96. Cursivas mías). Para Descartes era necesario distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro, ver claro en el andar, ver claro en el actuar, y “andar con seguridad en esta vida”. Y, “como hombre que tiene que andar solo y en la oscuridad, resolví *ir tan despacio* y *ser tan cuidadoso* en todas las cosas que, a riesgo de adelantar poco, al menos *me librara de caer*” (Ibid, 104. Cursivas mías). También David Hume, en las *Investigaciones* de 1748, sostendrá que “la oscuridad es efectivamente penosa para la mente, como lo es para el ojo, pero sacar la luz de la oscuridad, por el esfuerzo que sea, ha de ser deleitable y producir regocijo” (Hume, 2012, 33). Podríamos seguir consignando momentos que, en las grandes firmas de la modernidad, dan cuenta del interés que suscitó el problema del ver, del buen ver, del buen ver como condición del buen andar, del andar ordenado, el andar en orden, el andar del orden. Basten simplemente estas mínimas señas para ilustrar el imaginario del método en la modernidad filosófica. Sin querer pasar a llevar

⁶⁶ En el pasaje completo se sostiene lo siguiente: “Pero la experiencia común no es más que una escoba rota, *un proceder a tientas* como quien de noche fuera merodeando aquí y allá con la esperanza de acertar el camino justo, cuando sería mucho más útil y prudente esperar el día, encender una luz y luego dar con la calle. El verdadero orden de la experiencia comienza al encender la luz; después, se alumbra el camino, empezando por la experiencia ordenada y madura, y no por aquella discontinua y enrevesada [...]” (Citado en Agamben, 2015, 13).

la singularidad y especificidad de los proyectos teóricos de cada uno de estos estandartes del pensamiento moderno occidental recién mencionados, podemos sostener que más allá de sus diferencias, tanto Bacon, Descartes, Hume y Kant convergen en la impugnación de todo pensamiento especulativo fundado en -según sostenía Nietzsche- “saltos y paralogismos traviesos”. Si volvemos a *Más allá del bien y del mal*, esta vez en el segundo párrafo de la obra, encontramos otra manera de presentar a la ‘filosofía del futuro’ (no moderna) que coincide con la imagen de los ‘tentadores’, ‘tanteadores’ o ‘ensayistas’. Nietzsche afirma lo siguiente: “¡Quizá! – ¡Pero quién quiere preocuparse de tales peligrosos «quizás»! Hay que aguardar para ello a la llegada de un nuevo género de filósofos, de filósofos que tengan gustos e inclinaciones distintos y opuestos a los tenidos hasta ahora, -filósofos del peligroso «quizá», en todos los sentidos de la palabra. – Y hablando con toda seriedad: yo veo surgir en el horizonte a esos nuevos filósofos.” (Nietzsche, 2017, 24). El tanteo, el proceder háptico y no visual del ensayista, es presentado aquí por Nietzsche bajo la categoría del ‘quizás’ [*vielleicht*]. Justamente lo que la *certeza* moderna no tolera: Descartes no es el filósofo de la duda, sino de la certeza; la duda es solo el instrumento mediante el cual el filósofo va desechando los ‘quizás’ en pos de alcanzar conocimientos sólidos, ciertos, duraderos, estables, indiscutibles: “[...] mis deseos tendían únicamente a afianzarme en la verdad apartando la tierra movediza para encontrar la roca o la arcilla sólida” (Descartes, 2019, 117). En resumen, digamos que a partir de las nociones de «tanteo» y «quizás», Nietzsche imagina lo que Deleuze ha denominado *nueva imagen del pensamiento*, la cual difiere de la *imagen dogmática del pensamiento*:

“La imagen dogmática del pensamiento aparece en tres tesis esenciales: 1º Se nos dice que el pensador en tanto que pensador ama y quiere la *verdad* [...]; 2º Se nos dice también que hemos sido desviados de la verdad, pero por fuerzas extrañas al pensamiento (cuerpos, pasiones, intereses sensibles) [...]; 3º Finalmente, se nos dice que basta un *método* para pensar bien, para pensar verdaderamente. [...] Gracias al método conjuramos el error. Poco importa el lugar y la hora si aplicamos el método: éste nos introduce en el dominio de «lo que vale en todo tiempo y lugar»” (Deleuze, 2016, 148).

‘Lo que vale en todo tiempo y lugar’ es lo que Descartes metaforiza con la imagen de la ‘roca sólida’. A esta estructura ontológica y epistemológica de lo sólido y lo permanente se refiere Adorno cuando sostiene que “[...] el gremio no acepta como filosofía

más que lo que se reviste de la dignidad de lo universal, permanente y, hoy también, si es posible, originario [...]” (Adorno, 1962). Una filosofía orientada a valores de eternidad, según Adorno, eleva ideales de “limpieza” y “pureza” que, a la vez, son “ideales que llevan visible la huella de un orden represivo”. Para Adorno, lo que explicita la crítica al sistema del método es el *ensayo*: “Por lo que hace al procedimiento científico y a su fundamentación filosófica como método, el ensayo, según su idea, explicita la plena consecuencia de la crítica al sistema. [...] La duda sobre el derecho absoluto del método no se ha realizado casi, en el modo de proceder del pensamiento, sino en el ensayo” (Ibid).

Retomemos ahora los comentarios sobre el *gesto*. Decía Agamben que este es lo que permanece inexpresado y por eso no se ofrece como ‘objeto claro’ a ‘la imagen dogmática del pensamiento’ (de ahí también que transforme una obra en “presencia incongruente y extraña”). Agamben, de hecho, en el mismo escrito le atribuye también al gesto una condición de ‘ilegibilidad’ -en un sentido muy similar, pensamos, al que Derrida le otorga a ese mismo concepto⁶⁷-. Lo cual empalma de lleno con la idea de que lo gestual garantiza la vida de una obra allí donde le otorga a esta un “borde inexpresivo” que, tal como lo ‘ilegible’, no implica un grado cero de expresión en la obra, sino más bien, la garantía de que la captación de lo que en la obra se expresa es inagotable. El gesto, presentado también por Agamben en el mismo escrito como un “exergo” [es decir, *fuera de (o más allá de la) obra*] “intratable”, será además perfilado -esta vez en su ensayo *Notas sobre el gesto*- como aquello que “rompe la falsa alternativa entre fines y medios [...] y presenta unos medios que, *como tales*, se sustraen al ámbito de la medialidad, sin convertirse por ello en fines” (Agamben, 2010, 74). Es decir, es perfilado como medio o *medialidad pura y sin fin*: “Para la comprensión del gesto no hay, pues, nada más inadecuado que representarse una esfera de medios enderezados a un objetivo (por ejemplo, la marcha como medio de desplazar el cuerpo del punto A al B)” (Ibid). Sería tal vez útil recordar aquí que, probablemente (y como en todo caso insistiremos en el siguiente apartado de este escrito), esa esfera de

⁶⁷ En *Leer lo ilegible*, Derrida sostiene que la condición de ilegibilidad que define a un texto no tiene que ver con -digámoslo así- ‘no dejarse leer’, sino más bien, con ‘no dejarse leer plenamente’. Lo ‘ilegible’ no nombra una imposibilidad de sentido, por el contrario: nombra la imposibilidad de su clausura en un único y total sentido. Esto permite sostener, por tanto, que lo ilegible es la condición misma de toda lectura (Derrida, 1986, 160-182). Agamben, al levantar la categoría de ilegibilidad -vinculándola al *gesto*-, justamente refiere a lo mismo: “es precisamente ese gesto ilegible, ese puesto que permanece vacante, lo que hace posible la lectura” (Agamben, 2013, 91).

medios enderezados a un objetivo es probablemente la esfera de los movimientos rítmicos. Démosle cabida a dos últimas señas sobre el gesto presentadas por Agamben, esta vez, en su escrito *Kommerell, o del gesto*. Agamben sostiene allí que “el gesto es siempre gesto de no reunirse en la palabra, siempre es *gag* en el sentido propio del término, que indica sobre todo algo que se mete en la boca para impedir la palabra” (Agamben 2007, 310), como la risa o burla de Arlequín que obstinadamente “deshace la trama”. Por último, y como última referencia sobre el gesto (que a la vez da luces sobre la posible relación entre lo gestual y las artes escénicas), repliquemos aquí el comentario de Benjamin sobre el “kafkiano Teatro natural de Oklahoma” que el mismo Agamben cita en su ensayo sobre *Kommerell*: “Una de las funciones más importantes de este teatro natural es la resolución del acontecer en gesto [...]. Toda la obra de Kafka representa un código de gestos que no tienen ya *a priori* un claro significado simbólico para el autor, sino que sobre todo son interrogados en ordenamientos y combinaciones siempre nuevas. El teatro es la sede natural de estos experimentos” (Ibid, 313). Más allá del método, el tanteo y lo gestual son *ensayos* de ordenamientos y combinaciones siempre nuevas.

El «sentido histórico», según se ha dicho en este trabajo, es condición de experimentación *sine qua non* del ejercicio de transvaloración. Nietzsche sostiene que es a través de una reflexión profunda sobre la historia y el carácter histórico y precedero de lo real, que la transvaloración de valores puede ser realizada. El «sentido histórico». Es el trabajo desedimentador del «sentido histórico» lo que prepara el terreno para la transvaloración. Este enfoque de Nietzsche con respecto al carácter variable de lo real se relaciona con su concepción del teatro y la danza como experimentación, tanteo y gesto.

Capítulo 5.- El «sentido histórico» en las *Consideraciones Intempestivas*

“Hipócritas. Os atrevéis a escrutar el cielo y la tierra
y olvidáis hablar de vuestro propio tiempo”.

Lucas, 12; 56

Desde el año 1873, en concreto desde el mes de abril, luego de una de las últimas visitas que hizo a Richard Wagner en Bayereuth (Penella, 2011, 134), Nietzsche se dedicó a darle cuerpo al ambicioso programa de escritura de sus *Consideraciones Intempestivas*. En un comienzo, el itinerario que el propio autor se había fijado llegó a proyectar la elaboración de hasta trece escritos, trece *Consideraciones* que, según lo informan sus propias notas y apuntes, serían desarrollados en el transcurso de siete años, entre 1873 y 1879⁶⁸. Sin embargo, sabemos que de toda la serie imaginada de *Intempestivas* finalmente se llegaron a realizar y publicar nada más que cuatro, y que el programa de siete años se cerró en el cuarto. En 1873 vio la luz la primera consideración: *David Strauss, el confesor y el escritor*. A comienzos de 1874 publicó la segunda: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. De octubre del mismo año data la tercera: *Schopenhauer como educador*, y veinte meses después [julio de 1876] se completará la lista con *Richard Wagner en Bayereuth*.

Podemos ganar mucho si comenzamos por aclarar, aunque sea de modo genérico, qué comparten, qué hay de común entre estos textos. Queda claro que los objetos temáticos de cada uno de ellos difieren mucho entre sí: la guerra franco-prusiana y el triunfalismo de David Strauss; el excesivo recurso a lo histórico del siglo XIX, el llamado “siglo de la historia” (Collingwood-Selby, 2012, 5); Schopenhauer como *formador* cultural; el proyecto de Richard Wagner en el teatro de Bayereuth. A primera vista, tal vez la decisión de haber agrupado bajo un mismo título ensayos que apuntan a tan distintos temas parece arbitraria. Se hace por ello necesario comenzar la tarea con un comentario en torno al aparato que agrupa esa diferencia: el título mismo, *Consideraciones Intempestivas*.

⁶⁸ Ver, por ejemplo, el bosquejo del *Proyecto de las Consideraciones intempestivas* en el cuaderno 29 de los manuscritos póstumos (Nietzsche, 2019, 536).

En el comentario autobio-bibliográfico que lleva a cabo en *Ecce Homo*, lo primero que indica Nietzsche sobre el conjunto de las *Intempestivas* es que son “íntegramente belicosas” (Nietzsche, 2019, 93). Efectivamente, dicho calificativo, según mostraremos, logra tocar el núcleo de sentido del título mismo bajo el cual fueron agrupadas estas cuatro intervenciones: *Unzeitgemäße Betrachtungen*, ‘Consideraciones Intempestivas’. Sobre este ‘núcleo’ quisiera apuntar algunos indicios. Lo que merece un comentario no es tanto el sustantivo *-Betrachtung*: consideración/ observación/ contemplación-, sino la cualidad que Nietzsche le atribuye a este: *unzeitgemäß*⁶⁹. La palabra se compone por un prefijo de negación *-un-*, más el adjetivo *zeitgemäß*, que es traducido comúnmente por ‘moderno’, ‘contemporáneo’, ‘actual’, o palabras de sentido similar. Sin embargo, para captar de mejor manera el sentido crítico que esta palabra cobra en la escritura de Nietzsche, es necesario atender al hecho de que *zeitgemäß* es en realidad (a su vez) una mixtura de dos términos: *Zeit* y *gemäß*. El primero de ellos significa ‘tiempo’ en sentido amplio: en primer lugar, nombra el tiempo ‘físico’, pero también significar ‘el tiempo’ en el sentido de ‘la época’ (por ejemplo, como cuando decimos ‘esos eran otros tiempos’ o ‘en tiempos futuros la situación será otra’). Este segundo valor -tiempo en el sentido de ‘época’- es el que cobra el término *Zeit* en el concepto nietzscheano *unzeitgemäß*. Por otro lado, *gemäß* es una preposición cuya función es equivalente en español a ‘según’, ‘conforme a’, ‘de acuerdo a’, ‘con arreglo a’. De hecho, *Maß*, el sustantivo que sirve de raíz a la preposición, significa ‘medida’. De ahí, por tanto, la carga que cobra la preposición *gemäß*: ‘conforme a’, en el sentido de ‘con-forme a aquello que da la medida’.

Zeitgemäß, entonces, significa «conforme al tiempo», «según el tiempo», «de acuerdo con el tiempo», es decir, significa que *el tiempo da la medida de la forma*. Y entendiendo -como dijimos- que en la palabra nietzscheana el sentido del término *Zeit* remite a lo epocal, *zeitgemäß* significa entonces «conforme a la época», o «según estos tiempos», o «de acuerdo a estos tiempos presentes», etc. Por eso mismo, una consideración que fuese *zeitgemäß* -tempestiva-, sería una consideración o apreciación respecto a ‘algo’ según los parámetros en que la época -presente, actual- considera o aprecia aquello. Sea lo que sea ese algo, el modo o la manera en que lo consideramos se adecua a -o está adecuado

⁶⁹ Curiosamente, en el *Diccionario Nietzsche* editado por Christian Niemeyer el año 2012, no figura una entrada dedicada al concepto de lo *intempestivo* en cuanto tal (Niemeyer, 2012).

por- la manera en que esta época lo considera o lo aprecia. Por lo mismo, y por el contrario, una *unzeitgemäße Betrachtung* -consideración intempestiva-, es una consideración que no se adecua al modo generalizado de considerar. Es un modo de apreciar que, en términos concretos, está en desacuerdo con las apreciaciones que la época sostiene.

Examinemos ahora cómo todo lo anterior se hace patente en la textualidad misma de las *Consideraciones*. En la Segunda Intempestiva nos ofrece Nietzsche una imagen pertinente. Dice allí, por ejemplo, “esta meditación es intempestiva porque intento comprender algo de lo que [...] se enorgullece este tiempo [...] como algo perjudicial, como defecto y carencia de esta época” (Nietzsche, 2010, 38-39). Es decir, el tiempo presente considera que X es algo con respecto a lo cual habría que estar orgulloso. Considerar ese X de modo *zeitgemäß*, sería considerarlo con orgullo. Es justamente porque se está en desacuerdo con dicha apreciación, que la *Betrachtung* nietzscheana es *unzeitgemäße*. Esa X no es motivo de orgullo, ese orgullo es un error. Más bien, X debiese suscitar -por ejemplo- vergüenza, repulsión, etc.

Tal vez el ejemplo más concreto, y que patentiza de un modo rápidamente captable el sentido de lo intempestivo como desacuerdo es el texto de la *Primera Consideración*. El relato de ese escrito gira en torno a dos ejes problemáticos complementarios: por una parte, el triunfo germano en la Guerra Franco-Prusiana, y por otra, el éxito generalizado del que goza en ese momento el escritor David Strauss. Lo uno como lo otro testifican -para Nietzsche- un mismo problema, un mismo error en la consideración o apreciación. Y es contra ese error en el modo de considerar tanto el triunfo alemán como el valor de Strauss que Nietzsche pone a trabajar su *Betrachtung*: la pone a funcionar, como diría Walter Benjamin, “a contrapelo” (Benjamin, 2009, 43). La cuestión -en resumidas cuentas- es la siguiente: ante el triunfo en la guerra, los germanos se vanaglorian de su superioridad ante los franceses. Y ese vanagloriarse se expresa en la opinión generalizada -lo que Nietzsche llama “opinión pública”- de que el recién unificado pueblo alemán es culturalmente superior a Francia. Es decir, la operación sobre la que Nietzsche sospecha es la de traducir el triunfo bélico en triunfo cultural. Esa homologación -que a ojos de todos, al parecer resulta ser obvia- constituye uno de los blancos a los que apuntarán los dardos de Nietzsche. En el momento de un triunfalismo nacionalista compartido a viva voz por la

mayor parte de la población, el relato de la Primera consideración será justamente la elaboración de una apreciación contraria a la de la opinión pública -contraria al ‘se dice’ [*man sagt*], si quisiéramos decirlo con Heidegger-. Y esta consideración ‘a contrapelo’ no será simplemente la mera afirmación contraria, no consiste en invertir los términos. Sino, sobre todo, consistirá en afirmar que el falso triunfalismo cultural contribuye a fomentar un estancamiento, una sensación de comodidad, de con-formismo y con-formidad con el presente. Si el presente se viste de éxito, parecería ser que ya no hay mucho más por hacer: la situación actual queda justificada, el orden vigente queda respaldado.

En un contexto como el descrito, la opinión pública alemana -comenta Nietzsche- “parece casi prohibir que se hable de las consecuencias perversas y perniciosas de la guerra, tanto más siendo una guerra que terminó en victoria: por eso se está tanto más dispuesto a escuchar a los escritores que, no reconociendo otra opinión más importante que la pública, se aplican con celo a exaltar la guerra. [...] Es el error de la opinión pública, y de todos los que opinan públicamente, de creer que en dicha contienda ha vencido también la cultura alemana [...]. Esta ilusión es sumamente nociva [...]” (Nietzsche, 2011c. *Cursivas mías*). Dos elementos podemos sumar a partir de este pasaje. Lo primero: el desacuerdo, el acto de contrariar la consideración general, no se lleva a cabo por un mero gusto estético por lo negativo, sino por la nocividad, por lo peligrosa que resulta ser aquella apreciación. En este caso en particular, la nocividad tiene que ver con el fomento de un conformismo con el presente. Lo segundo: el examen intempestivo ataca ilusiones. Es, por tanto, una práctica de la desilusión. Podríamos decir que esto es lo que señala Gilles Deleuze en un pasaje muy citado de *Nietzsche y la filosofía*, donde afirma que la filosofía “sirve para entristecer” (Deleuze, 2016, 152). Evidentemente Deleuze no está sosteniendo que Nietzsche, el filósofo de la ciencia «jovial» (o alegre: *fröhliche*) postule una suerte de pesimismo existencial. Más bien habría que leer en esa afirmación del entristecer la operación misma que acontece en el escrito nietzscheano que venimos comentando: si la época goza de ‘alegría’ nacionalista, orgullo militar, y se vanagloria ante el triunfo en la guerra, el comentario intempestivo entristece esa alegría al exhibir su carácter ilusorio. No con la intención -nuevamente lo decimos- de entristecer por entristecer, de negar por negar, o contrariar por contrariar, sino para abrir la posibilidad a una nueva configuración, una

nueva disposición, una nueva forma de vida que pueda aspirar a resquebrajar el elemento *nocivo*, aquello que «hace daño» [*nocere*] y depotencia (la vida).

Un pasaje de una tonalidad muy similar al de la *Primera Consideración* que hemos comentado recién, lo encontraremos también en la *Tercera consideración*: “En la época de las opiniones públicas afirmar que la honestidad es algo, e incluso que es una virtud, forma parte, por descontado, de las opiniones [...] que están prohibidas” (Nietzsche, 2018d). En uno de los varios libros que Giorgio Colli dedica al pensamiento de Nietzsche, el editor de la KGWB afirma que en los años posteriores a la publicación de *El nacimiento de la tragedia* (justamente, la época en que son redactadas al menos las tres primeras *Intempestivas*), “nuestro autor se siente un exiliado y llama «intempestividad» a ese sentimiento. [...] se convierte en *fuera de ruptura del presente* [...]; nacen así las «Consideraciones intempestivas»” (Colli, 1983, 16. *Cursivas mías*). Podemos dar cierto énfasis, desde lo que aquí comenta Colli, al pasaje de la *Tercera consideración* citado al comienzo de este mismo párrafo. Nietzsche afirma que la opinión pública proscribiera, prohíbe la honestidad (de hecho, lo que proscribiera es la opinión misma de que la honestidad fuese algo). La prohíbe, evidentemente, en los casos en los que ésta pudiese llegar a atentar contra la opinión pública misma. Se monta un aparato de blindaje, se establece una lógica del *secreto*⁷⁰. Poner a la opinión pública bajo situación de *secreto* es resguardarla al interior de un cerco que la *crítica* no debe -aunque puede (de allí la construcción del cerco)-vulnerar. Aquello que es secreto, está puesto *más allá* («*se*») de la *crítica* («*cernere*»/«*κρίνειν*»). Y el exitismo nacionalista que brotaba a borbotones en el naciente Imperio Alemán era justamente aquello que no debía ser tocado. Es el núcleo constitutivo de la naciente patria aquello que Nietzsche pone en juego: es decir, todo eso con lo que no está permitido jugar; lo *sagrado*, en el sentido de lo puro que no ha de ser tocado, con-tactado. Es, insistimos, la lógica del secreto: esto mismo es lo que expresa el vocablo -muchas veces utilizado por Nietzsche- *Geheim*⁷¹.

⁷⁰ La palabra latina *secretus* -que da nuestro vocablo «secreto»-, literalmente significa *aquello que ha sido separado, apartado, privado o retirado* (Segura, 258). Deriva del verbo *secernere*, mixtura entre el prefijo *se* (“partícula que indica separación, alejamiento o separación” [Ibid.]) y el verbo *cernere*, que es la acción de “cribar o tamizar”^[14], es decir el acto por medio del cual establezco un corte, una división que patentiza una diferencia. Ahora bien, este verbo, *cernere* reposa sobre el verbo griego *κρίνω* (“separar, distinguir, escoger” [Ibid, 107]), que como sabemos, es raíz tanto de ‘crisis’, ‘criterio’, y también -lo que más nos interesa- *crítica*.

⁷¹ «*Das Geheim*» es la palabra alemana equivalente a secreto. *Heim* es “hogar”, que también da el sustantivo para “patria” [*Heimat*]. *Geheim* -lo señala cualquier diccionario- es lo “oculto”, lo “estrictamente

Pasemos ahora a considerar el problema del «sentido histórico» tal y como aparece trabajado en este periodo pues, como ya hemos dicho insistentemente en capítulos anteriores, será recién en esta época donde la fórmula «sentido histórico» aparecerá propiamente tal en los escritos de Nietzsche. En el último trimestre del año 1873, Nietzsche, que se encontraba hasta ese momento escribiendo una obra titulada *La filosofía en apuros*, interrumpió la redacción de este escrito -dejándolo así inacabado- para darse a la tarea de escribir la segunda *Consideración Intempestiva* a la que tituló *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* [*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*]. Es este el escrito en el cual el problema del «sentido histórico» se analiza por vez primera. Por eso mismo conviene detenerse en él y exponer de manera sucinta algunas de sus premisas elementales pues, a primera vista, si comparamos aquello que Nietzsche le atribuye en este escrito al «sentido histórico» con lo que dirá sobre este mismo en textos posteriores -por ejemplo, en *Humano, demasiado humano* o el *Crepúsculo de los ídolos*, para mencionar dos obras a las que ya nos hemos remitido anteriormente para caracterizar al «sentido histórico»-, lo que a primera vista emergerá es que al parecer son maneras de considerar el problema que podrían considerarse literalmente opuestas. Por ejemplo, en momentos de la *Segunda consideración* Nietzsche llegará a plantear que en ciertas situaciones el «sentido histórico» “momifica” (Nietzsche, 2011f, 709), mientras que en *Crepúsculo de los ídolos* la tesis será justamente la contraria: como ya se ha indicado y citado anteriormente, la tesis elevada allí es que, producto de la falta de «sentido histórico», los ‘filósofos’ tienden a momificar. ¿Cómo resolver entonces esta contradicción? ¿Será que por tratarse de textos de distintas épocas Nietzsche cambió su perspectiva y, efectivamente, son escritos que plantean tesis incompatibles?

Nuestra tesis con respecto a este problema es que no existe de fondo contradicción alguna entre el modo de comprender el problema del «sentido histórico» en el escrito del año 73 y la manera en que este mismo es tratado en los escritos posteriores que van desde el

confidencial”, en suma, lo “secreto”. Pero su sentido se explica solo a partir de *Heim*. Lo *ge-heim* era primeramente un adjetivo que signaba la cualidad de *aquello que no le pertenece a todos*, una suerte de propiedad privada de la cual pueden gozar sólo aquellos que pertenecen al *Heim*. Es decir, lo *Ge-heim* es lo no destinado a forasteros. Este es, al menos, el sentido que la palabra tuvo en el momento en que se comenzó a utilizar [S. XV]. Posteriormente la carga se amplió a aquello que es “íntimo”, “familiar”, “domesticado” o “manso”, para a partir del S. XVII comenzar a designar “secreto”, en el sentido de aquello que debe quedar fuera del alcance de muchos.

año 78 al 88 -los cuales comentaremos con más detalle en el siguiente y último capítulo-. Quisiéramos, para aclararnos, comenzar haciendo referencia a lo que podríamos llamar la ‘ambivalencia’ del uso que hace Nietzsche del concepto de «sentido histórico». Y entiéndase el concepto de ‘ambivalencia’ no en un sentido peyorativo. Recién hemos dicho que no consideramos que sea contradictorio lo elaborado por Nietzsche en este escrito, a saber, una consideración ‘negativa’ del «sentido histórico», con lo que elaborará años más tarde, a saber, una consideración ‘afirmativa’ del «sentido histórico». Esto, dicho así, parecerá probablemente un contrasentido, pues de entrada una valoración negativa sobre ‘algo’, contradice una valoración afirmativa sobre ese mismo ‘algo’. Debido a esto será necesario aclarar desde ya que aquello que Nietzsche nombra en la *Segunda consideración* como «sentido histórico» no es lo mismo a lo que, el mismo vocablo, se referirá en los escritos posteriores. En lo que sigue desarrollaremos de manera un poco más pausada esta afirmación.

Lo primero a destacar, es el hecho de que, aunque así lo parezca tras una primera lectura, Nietzsche no realiza en la *Segunda Consideración* un ataque *incondicional* del «sentido histórico». Sí es cierto que cuando le seguimos la pista al relato que el texto desarrolla, es notorio que hay una crítica severa al «sentido histórico», pero insistimos: no es una crítica incondicional. Esto podría parecer estar contradiciendo lo que hemos dicho en el párrafo anterior. Permítasenos seguir desarrollando. Lo que Nietzsche critica en el escrito es el «sentido histórico» tal y como se manifiesta bajo *ciertas condiciones*. Y esas condiciones son las de la Alemania del Siglo XIX. Entonces sí, hay una crítica del «sentido histórico», pero bajo la manera en que la época ‘actual’ lo utiliza. A eso nos referimos con que en el texto mismo no encontramos un rechazo (ni una defensa, claro) *incondicional*. Podríamos de hecho añadir aquí que el *filosofar histórico*, es decir, aquel filosofar que es sensible al hecho de que ‘el ser es lo que *llega* a ser lo que es’, justamente deshace la pretensión de una incondicionalidad *pura*, de una incondicionalidad que no toma en consideración la situación o coyuntura concreta a partir de la cual ‘lo que es’ toma consistencia *hoy*.

Digamos que lo rescatable del uso de la historia -y también lo descartable- dependerá del *modo* en que ese uso se da. Por eso es que el «sentido histórico» es aquí

ambivalente. Esta manera de tantear el valor de las cosas por sus modos y sus usos, de hecho, no se restringe en Nietzsche en ningún caso al problema específico del «sentido histórico». El mismo trato tiene también, por ejemplo, con la cuestión del *nihilismo*: hay un nihilismo *útil* -para rescatar el título del texto que aquí comentamos- y hay también un nihilismo *inconveniente*. Hay, por otro lado, cierto *romanticismo* que Nietzsche desprecia, y otro que, bajo un sello de otro orden, es valorado. Cierta registro del *escepticismo* será también signo de decadencia, pero hay desde otro flanco un escepticismo que caracterizará de buena manera a sus *filósofos del futuro*: es decir, lo valora afirmativamente. Etc. Recordemos además un dato básico: en el título mismo de la *Intempestiva* se da a leer en el conjuntivo que los efectos que la historia produce no tienen garantía de antemano de ser *exclusivamente* útiles o inútiles: serán lo uno o lo otro *dependiendo* del modo y sus condiciones de utilización. De ahí que se hable de ‘las utilidades y los inconvenientes’. No hay, por tanto, una *esencia* de la cosa o de la práctica que *a-priori* defina lo útil o inútil de esta. Será más bien en los textos posteriores, donde Nietzsche utiliza la fórmula «sentido histórico» exclusivamente en una valencia afirmativa, donde pudiese parecer que el concepto tiene garantizado su valor. Pero en este escrito del año 73 nos pone en guardia frente a ese posible equívoco. Tal como lo hemos dicho: ‘será en los textos posteriores donde Nietzsche *utiliza* la fórmula «sentido histórico» en una valencia afirmativa...’.

Apenas abierta la *Segunda consideración*, nos encontramos con que, desde sus primeras páginas, Nietzsche subraya que el «sentido histórico» de la época, antes que presentarse como *utilidad*, más bien ha devenido *virtud hipertrófica*: “Goethe ha dicho con mucha razón que, al mismo tiempo que cultivamos nuestras virtudes, cultivamos también nuestras faltas, [...], como todos sabemos, una virtud hipertrófica -y *el sentido histórico de nuestra época me parece que es una tal virtud*- puede acarrear la caída de un pueblo tanto como un vicio hipertrófico [...]” (Nietzsche, 2011f, 696). La *sobre-nutrición* [*hyper-trophé*: ὑπέρ-τροφή] del «sentido histórico» -dice Nietzsche-, su uso excesivo, sin reparos y -sobre todo- *incondicional* (es decir, un *uso* que no está determinado -ni aunque fuese en lo más mínimo- por el tejido contextual en el que este uso del «sentido histórico» busca intervenir), produce efectos nocivos. No hay aquí un idealismo del «sentido histórico». No hay nada, podríamos decir, cuyo uso no deba depender de un *arte* del uso. Incluso las virtudes son vicios cuando se aplican *incondicionalmente*: “el peor de todos los gustos”,

apuntará luego Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, es “el gusto de lo incondicional” (Nietzsche, 2017, 56). El gusto que es *insensible* a lo histórico, sería para Nietzsche ese *gusto de lo no condicionado*, ese gusto por lo *no derivable de este mundo*.

En cierto sentido -y por extraño que parezca- es como si Nietzsche demandase una cierta *phrónesis* que mantenga a raya la potencial *hybris* inherente -en este caso- al «sentido histórico». Y aquí, sería necesario sobremarcar una afirmación que se desprende de esa suerte de ‘extrañeza’ que -según indicamos- podría suscitar el postulado de que Nietzsche sería bajo esta perspectiva un pensador de la *phronesis* antes que de la *hybris*. Lo que debiésemos señalar es que todo el potencial de *desmesura* que las indagatorias nietzscheanas efectivamente contienen, es uno que a la vez está -por paradójico que parezca- tramado de manera fina, con cierta minucia. El ejercicio del *exceso* no es una mera ‘improvisación’. O mejor dicho, no lo es si entendemos por esta simple y apresuradamente lo que se efectúa por fuera de toda *cautela*. Por el contrario, debiésemos decir que desde la perspectiva nietzscheana la *improvisación* como tal se da sólo a condición de una muy trabajada puesta en forma, incluso de una disciplina calculada de antemano. A esto se refiere Nietzsche en sus *Fragmentos póstumos* cuando afirma que “antes de aprender a danzar de ese modo es necesario haber aprendido cuidadosamente a caminar y correr” (Nietzsche, 2019b, 1 [2]). Y bien, a esta suerte de *phrónesis* que problematiza la incondicionalidad de los usos podríamos llamarla, tomando la expresión del mismo Nietzsche, un «arte de la *nuance*», es decir, un arte del *matiz*: “En los años jóvenes veneramos y despreciamos careciendo aún de aquel arte de la *nuance* [matiz] que constituye el mejor beneficio de la vida [...]” (Nietzsche, 2017, 56). El arte del *matiz*, de las *sombras*, el saber que los grados de luz y coloratura con que captamos el objeto varían de un caso a otro transformando nuestra misma comprensión del objeto, es el que permite la captación del mundo en su “salvaje policromía” [*wilde Buntheit*] (Ibid, 168).

Nietzsche afirma que “es cierto que necesitamos la historia, pero” -dirá- “la necesitamos *de otra manera* [*anders*] [...]” (Nietzsche, 2011f, 695). Como se ve -para insistir en ello-, no hay aquí un postulado incondicional. Se trata de las maneras o modos en que la historia será una ventaja y las maneras o modos en que será una desventaja. El artista de la *nuance* sería aquel que, tomando noticia del hecho de que “[...] hay un *grado* [Grad]

de practicar la historia y una valoración de la misma en que la vida se atrofia y degenera”; aprehendiendo que “hay un grado de [...] sentido histórico en que se resiente y finalmente sucumbe lo vivo” (Ibid, 698), -ese artista- no por eso desecha o cancela la práctica histórica, sino que *trabaja la gradación* de dicha práctica (se vuelve un *artista virtuoso* de esta) para modificar sus efectos y medidas, sirviendo así a la historia “sólo en la medida [*nur soweit*] en que ella sirve a la vida” (Ibid, 696). Un arte del matiz o -rescatando estas últimas palabras de Nietzsche- un *arte de la medida*, que trabaja, claro, muchas veces, en función de la desmedida o desmesura pleonéctica.

“La serenidad, la conciencia tranquila, la acción alegre, la confianza en lo por venir -todo esto depende [...] de que se sepa olvidar y recordar oportunamente de que se discierna con vigoroso instinto cuándo [*wann*] se necesita el sentir histórico y cuándo [*wann*] el sentir ahistórico. Tal es precisamente la tesis que el lector está invitado a considerar: *lo ahistórico y lo histórico son por igual necesarios [...]*”(Ibid). Olvidar y recordar *oportunamente*, discernir el *cuándo* de un sentir y otro. El arte del matiz, de la medida, es el arte de la *virtú*, no de la virtud [*ἀρετή*] griega apolínea, sino de la *virtú* latina; “no virtud, sino [...] virtud al estilo del Renacimiento, *virtù*, virtud sin moralina” (Nietzsche, 2019d, 36). Una *virtù* que es el trabajo con la *forma* desde la comprensión de su inscripción en el tránsito de la *trans-forma*. No hay aquí por tanto ni un desprecio a las formas y figuras, pero sí una captación de estas desde el punto de vista de su *llegar a ser*.

Un último punto que quisiéramos tocar dice relación con el recurso al ‘olvido’. En la *Segunda consideración* Nietzsche es insistente en afirmar la utilidad del *olvido*. Insistencia que, tal vez desde una mirada superficial, podría parecer estar -otra vez- en completa contradicción con la posición que Nietzsche levanta con respecto a este mismo asunto -el olvido- en *Genealogía de la moral*: lo relativo a la necesidad de la recuperación y reconstrucción de aquello que ha sido -o ha pretendido ser- olvidado. Por una parte, se exige el olvido, por otra, se exige combatir el olvido. Y bien, nuevamente, nuestra opinión es que no se trata aquí en ningún caso de que, por la distancia de casi 15 años que existe entre la escritura de uno y otro texto, Nietzsche haya cambiado de parecer. Sino más bien, se trata de que -nuevamente, y como suele ocurrir- Nietzsche está entendiendo por ‘olvido’ cosas distintas. En la *Segunda intempestiva*, afirma la necesidad del olvido, pues este es

condición necesaria para la posterior creación de nuevos valores: es, básicamente, la condición necesaria para cualquier ejercicio transvalorativo. En *Genealogía de la moral*, por otro lado, la práctica consistente en -por así decirlo- ‘rescatar del olvido’, funciona más bien como el disolvente que ayuda a desmitificar el presente *reificado/cosificado*. En otras palabras: la operación genealógica, al *recordar* la *procedencia* del presente, hace posible luego *olvidar* este presente, en función de abrir la posibilidad a nuevos modos de concebirlo. *La genealogía rescata del olvido para poder olvidar* y así dar paso a la creación de nuevos valores. Por lo mismo, si volvemos a la *Segunda intempestiva*, deberíamos entonces decir que aquel olvido que Nietzsche demanda ahí, es un olvido que trabaja a favor del *reaprendizaje*. Para poder practicar el *umlernen*, el reaprender -o *transaprender*- primero es necesario *desaprender*, *olvidar* lo aprendido. Y esto no se consigue para Nietzsche, como ya hemos visto, sin la activación del «sentido histórico».

Capítulo 6.- El «sentido histórico» en los años de errancia

Se les suele llamar ‘años de errancia’ a los que abarcan el periodo de tiempo entre 1878 y 1888. Es decir, desde que Nietzsche deja su cátedra de filólogo producto de su mal estado de salud y porque las secuelas que dejó la publicación de *El nacimiento de la tragedia* en 1872 se seguían haciendo sentir haciéndose ya insostenibles, hasta que el 3 de enero de 1889 sufre un colapso nervioso, inaugurando con esto último la época final de su vida, en la que permaneció silente casi por completo hasta su muerte en 1900. Se les llama ‘años de errancia’ debido a que durante toda esta época Nietzsche no tuvo residencia fija, sino que se dedicó a perseguir climas que fuesen favorables a su salud. Transitó entre Genova, Turín y Sils-Maria.

Podemos decir sin temor a equívocos que durante esta época Nietzsche publicará casi la totalidad de sus obras relevantes. Frente a esto emerge de inmediato la siguiente pregunta: ¿Por qué aglutinar entonces en un solo capítulo el comentario a una serie de obras que, según recién se indicó, pasan por ser las más importantes? ¿No es acaso un contrasentido haber otorgado tres capítulos a las obras y textos anteriores y tan solo uno al examen de los escritos que Nietzsche publicó entre 1878 y 1888? Tal como hemos señalado ya en la *Introducción*, el criterio de periodización que hemos utilizado para dividir la obra se definió a partir de la que consideramos era la mejor manera de abordar el objeto que buscábamos tratar: el «sentido histórico». Ni en los escritos de adolescencia ni en los escritos sobre el teatro trágico el «sentido histórico» había emergido temáticamente. Eso ameritaba de por sí tratarlos aparte. Pero además, el estatuto de los escritos de adolescencia es totalmente distinto al de los escritos sobre la tragedia. Debido a esto analizamos separadamente unos textos de otros. Por otra parte, era necesario dedicar un capítulo a abordar las *Consideraciones* pues es en estos donde el «sentido histórico» comienza a tomar derecho de ciudadanía conceptualmente en la obra de Nietzsche. Tuvimos que, de todas formas, separar estos escritos de los restantes pues, como ya se ha desarrollado en el capítulo anterior, Nietzsche posee en esta época una visión -por así llamarle- ‘negativa’ del «sentido histórico», lo que hace que la posición sea distinta a la de los textos restantes. En estos últimos, sin embargo, a diferencia de lo que ocurría con los escritos de épocas

anteriores -y con esto enunciamos ya nuestra propuesta de lectura para este capítulo-, notamos que la perspectiva de Nietzsche no varía y se mantiene uniforme. Ya anteriormente, en otro capítulo, hicimos referencia a dos momentos textuales en los que podemos encontrar la misma concepción con respecto al sentido histórico. Uno alojado en *Humano, demasiado humano*, obra publicada en 1878, y otro en *Crepúsculo de los ídolos*, libro que Nietzsche terminó de organizar en 1888. Como este capítulo está dedicado al análisis de los escritos que propiamente tal forman parte de esta época, a continuación reproducimos los pasajes *in extenso* para que se logre apreciar lo recién señalado. Quede claro entonces, antes de ir a ellos, que si hemos decidido aglutinar la gran variedad de textos de esta época en un solo capítulo es porque consideramos que no era necesario trabajar por separado estos escritos. Lo que evidentemente no quiere decir que si estuviésemos aquí examinando otro problema o concepto del pensamiento Nietzscheano, utilizaríamos la misma repartición. La periodización variaría dependiendo del objeto.

Atendamos al pasaje referido de *Humano, demasiado humano*. Lo encontramos casi al inicio de la obra. Se trata del segundo párrafo, titulado «Pecado original de los filósofos», y que reproducimos casi en su totalidad:

“Todos los filósofos tienen el defecto común de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo llegan a la meta. Involuntariamente «el hombre» se les antoja como una *aeterna veritas*, como algo invariable en medio de toda vorágine, como una medida cierta de las cosas. Pero todo lo que el filósofo dice sobre el hombre no es en el fondo más que un testimonio sobre el hombre de un espacio temporal *muy limitado*. El pecado original de todos los filósofos es la falta de sentido histórico [*historischem Sinn*]; no pocos toman incluso la configuración más reciente del hombre, tal como ha surgido bajo la impronta de determinadas religiones, aun de determinados acontecimientos políticos, como la forma fija de la que debe partirse. No quieren enterarse de que el hombre ha llegado a ser [*geworden ist*]; mientras que algunos de ellos llegan incluso a derivar el mundo entero de esta facultad cognoscitiva. [...] toda la teleología está construida sobre el hecho de que se habla del hombre de los cuatro milenios como de un hombre *eterno* al que todas las cosas del mundo están naturalmente orientadas desde un principio. Pero todo ha devenido [*aller aber ist geworden*]; no hay *datos eternos*, lo mismo que no hay verdades absolutas. Por eso de ahora en adelante es necesario el *filosofar histórico* y con este la virtud de la modestia” (Nietzsche, 2013b, 44).

Como se podrá haber captado, se trata de uno de esos pasajes de la obra nietzscheana en los que cada una de las frases reclama una atención y exigen un comentario particular para sí mismas. Antes de dedicarnos a ello, démosle lugar ahora al otro texto que, como decíamos, presenta una tesis muy similar a esta, pero que extraemos del *Crepúsculo de los ídolos*, de 1888. Recuérdese que lo que buscamos, antes de dedicarnos al comentario propiamente tal, es volver visible que la perspectiva de Nietzsche sobre el «sentido histórico» no varía entre un año y otro. Citamos nuevamente *in extenso* el escrito, en el que Nietzsche sostiene lo siguiente:

“¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos? Por ejemplo, su falta de sentido histórico [*historischem Sinn*], su odio a la noción misma de devenir [*Werden*], su egipticismo. Los filósofos creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni*, -cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, -se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, -incluso refutaciones. Lo que es no *deviene* [*wird*], lo que deviene no *es*... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene. «Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se esconde el engañador?» - «Lo tenemos, gritan dichosos, ¡es la sensibilidad! Estos sentidos, *que también en otros aspectos son tan inmorales*, nos engañan acerca del mundo *verdadero*. Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia [*Historie*], de la mentira,- la historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira [...]» (Nietzsche, 2014, 63-64).

En el pasaje de *Humano, demasiado humano* Nietzsche indica que el “defecto hereditario” o “pecado original” [*Erbfehler*] de los filósofos sería la falta de sensibilidad para llegar a percibir el *devenir* de lo que es. Sentido histórico, filosofar histórico, es el modo del pensar reflexivo que es capaz de vérselas con el modo de ser caduco, percedero, temporal, histórico de todo aquello que es. En suma, vérselas con el *llegar a ser* y el *dejar de ser* que constituye todo modo de *ser*. El sentido histórico, el filosofar histórico, la mirada histórica, es el sentido, el filosofar y la mirada que capta el «Werdens» que constituye lo real.

Por otro lado, en el pasaje de *Crepúsculo de los ídolos*, si bien ya no hablará del *Erbfehler* –‘pecado original’- de los filósofos, refiriéndose la *idiosincrasia* de estos mismos Nietzsche repetirá y volverá a darle escena al problema: ‘¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos? Su falta de sentido histórico’, su odio a la noción misma de devenir [Werdens], su egipticismo’. Recordemos que, según ya hemos indicado antes, Sánchez Pascual señala en las notas a su traducción que con la expresión ‘egipticismo’ Nietzsche designa la «tendencia a la permanencia estática, a la intemporalidad, a la petrificación». De ahí que pocas líneas más abajo en el mismo pasaje se sostenga: “Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, -se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran” (Nietzsche, 2014).

La tendencia idiosincrática del *egipticismo*, del *momificar*, no es otra -pensamos- que aquella descrita por Nietzsche en otro lugar como *cosificación* [*verdinglichen*], esa práctica que llevan a cabo todos “los que naturalizan hoy en el pensar” [*im Denken naturalisirt*] (Nietzsche, 2017, 43). La expresión es utilizada en el parágrafo 21 de *Más allá del bien y del mal*, en una sección que lleva justamente por título *De los prejuicios de los filósofos*. Prejuicios, defecto hereditario, pecado original, idiosincrasia de los filósofos. Son todas expresiones que de algún modo apuntan al mismo gesto y que, según vemos, proviniendo de distintos libros, coinciden en un elemento común: la falta o ausencia del *sentido histórico*. De hecho, en esa misma sección del año ‘86 dedicada a pensar los *prejuicios* de los filósofos, en el segundo parágrafo Nietzsche indica que el “prejuicio típico por el cual resultan ser reconocibles los metafísicos de todos los tiempos” es la creencia en valores cuyo *origen* no es “derivable de este mundo *pasajero*” (Ibid, 22. Cursiva nuestra). Lo importante aquí es la cuestión de lo pasajero, o más bien su rechazo. La palabra que en esta ocasión Sánchez Pascual traduce por “pasajero” es el adjetivo *vergänglichlich* (efímero, perecedero, caduco, fugaz), cuya sustantivación aparecerá al año siguiente en aquel pasaje de la *Genealogía de la moral* donde Nietzsche define a la vida, al mundo y la naturaleza como *la completa esfera del llegar a ser y el dejar de ser*. “La completa esfera del devenir y la caducidad” (Nietzsche, 2013, 171), así traduce Sánchez Pascual la frase “*die gesammte Sphäre des Werdens und der Vergänglichkeit*”. *Werden*, devenir, llegar a ser, y

Vergänglichkeit, caducidad, fugacidad, transitoriedad: dejar de ser. El mundo es la pugna, el *pólemos* que se desata entre esas dos fuerzas. El mundo como *pasaje* entre lo que llega y deja de ser.

Volvamos a lo que Nietzsche indica en ese segundo párrafo de *Más allá del bien y del mal*: el prejuicio de los metafísicos -parafraseando lo que recién citábamos- es aquella creencia en valores que no son derivables -cuyo origen está situado más allá- del *mundo pasajero*, valores cuya fuente se inscribe, entonces, en “lo no pasajero”. El fragmento es el siguiente: “«[...] las cosas de valor sumo es preciso que tengan un origen distinto, *propio*, -¡no son derivables de este mundo pasajero, seductor, engañador, mezquino, de esta confusión de delirio y deseo! Antes bien, en el seno del ser, en lo no pasajero, en el Dios oculto, en la «cosa en sí» -¡ahí es donde tiene que estar su fundamento, y en ninguna otra parte!» - Este modo de juzgar constituye el prejuicio típico por el cual resultan reconocibles los metafísicos de todos los tiempos [...]” (Nietzsche, 2017, 22). Lo que destacaríamos, por último, de este pasaje, es la conexión que Nietzsche establece entre el así llamado por él *seno del ser*, y *lo no pasajero*. Examinemos, a propósito de este mismo problema, el siguiente pasaje de *Acerca del «pathos» de la verdad*: “[...] pues pertenece al tipo de la reflexión filosófica el no tomar en cuenta lo presente y lo momentáneo. Él [el filósofo] tiene la verdad, la rueda del tiempo podrá girar hacia donde quiera, pero nunca podrá escapar a la verdad.” (Nietzsche, 2018e, 39). El *ser*, en su seno, es lo que está exento, depurado de cualquier *pasaje*, de tránsito, y por tanto de tiempo. Esto sería lo que constituye, de base, el *prejuicio* por Nietzsche acá comentado. Todo radica en aquello: la contradicción fundamental que se establece entre el ser y la caducidad, entre el ser y lo pasajero. En suma: la contradicción radical entre el ser y el *llegar a ser* (recordemos, del capítulo anterior, el apartado sobre Parménides).

Retomemos el ya citado pasaje del *Crepúsculo*. Nietzsche insistirá en el problema: “La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos [los filósofos] objeciones, -incluso refutaciones. Lo que es no *deviene* [wird], lo que deviene no *es*” (Nietzsche, 2014, 63). Nuevamente el foco está puesto aquí en el carácter temporal y transitivo de lo que es. Carácter que la filosofía, casi sin excepciones -como la de Heráclito,

por ejemplo, a quien como ya vimos Nietzsche distingue “con gran reverencia” del “resto del pueblo de los filósofos”-, pretendería borrar de manera insistente.

A nuestro modo de ver, es *Genealogía de la moral* el escrito en el que Nietzsche elabora de manera más prístina y de manera ampliada la dimensión del «sentido histórico». Detengámonos tan solo en un párrafo. Aquel en el que Nietzsche desarrolla una exposición de lo que denomina ‘la metódica histórica’. Nos referimos al doceavo párrafo del segundo tratado del libro. Dice allí Nietzsche que “no existe principio más importante para toda especie de ciencia histórica que ese que se ha conquistado con tanto esfuerzo, pero que también *debería estar* realmente conquistado” (Nietzsche, 2013, 111). ¿De qué principio se trata? Retengamos, antes de detenernos en él, que Nietzsche está acá enunciando un reclamo, una exigencia: ‘debería estar realmente conquistado’. Se trata de que algo que debería estar conquistado no lo está. Estamos, por tanto, en falta con respecto a él. Pero bien, dirá Nietzsche que el saber de ese principio consiste en lo siguiente: “a saber, que la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, 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 o capacidad superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un nuevo modo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad [...]” (Ibid). En esta sección del párrafo, dedicado a la aclaración del -así nombrado por Nietzsche- «principio más importante para toda especie de ciencia histórica», se encapsula su idea de la reinterpretación de lo que se presenta como realidad y naturaleza. La naturaleza de los propósitos y significados es variable. La génesis de algo y su ‘utilidad’ son separables y, esa misma utilidad es reconfigurable. Hay *usos* y no funciones como *datos*. Se expone entonces que no hay esencias fijas. Esta perspectiva nietzscheana, ‘perspectiva sobre la perspectiva’, en lugar de ver las cosas como estáticas y definidas *de una vez y para siempre*, busca ejercitar el reconocimiento de la fluidez y la contingencia.

A MODO DE CIERRE [CONCLUSIÓN]

Hemos desarrollado ya la exposición que, en el inicio de este trabajo, nos propusimos como objetivo. Con esta se buscaba literalmente ‘*ex-poner*’ la manera en que el tópico del «sentido histórico» emerge bajo diversas figuras en el pensamiento nietzscheano en sus distintas épocas. A modo de cierre nos gustaría ahora elaborar un brevísimo comentario en torno a la idea de que la recuperación del «sentido histórico» sería condición *sine qua non* de la posibilidad de captación del modo de ser *transitivo* de lo real. Posibilidad que, como se dijo en la *Introducción*, es al mismo tiempo condición del ejercicio transvalorativo que, en parte, engloba el proyecto filosófico de Nietzsche. Más que una conclusión, nos gustaría iniciar entonces, a partir de lo trabajado en las páginas de este escrito, un comentario que traiga a escena algunas de las posibilidades que, según Nietzsche, surgen del ‘cambio de mirada’ que el «sentido histórico» ofrece.

Este ‘cambio de mirada’ sería -en sus propias palabras- más bien la incorporación de *muchas miradas* en una: “[...] cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto mayor será nuestro «concepto» de ella, tanto más completa será nuestra «objetividad»” (Nietzsche, 2013, 175). Aquellas ‘muchas miradas’ son las que, harían posible cada vez más, el ejercicio de la *transvaloración*. Transvaloración, pero también, como dirá el mismo Nietzsche, *reaprendizaje*, y tal vez, con esto mismo, la posibilidad de *sentir de otro modo*: “Tenemos que *reaprender* -para luego, tal vez ya demasiado tarde, lograr algo más: *llegar a sentir de otra manera*” (Nietzsche, 2000, 542).

La palabra que utiliza Nietzsche y que comúnmente se suele traducir por *transvaloración* es -como ya hemos indicado en pasajes anteriores- *Umwertung*, que puede ser traducida también -sobre todo si atendemos al prefijo *um* que antecede a la palabra *Wertung*- como *revalorización*. Ahora bien, cuando habla de “reaprender”, por una parte, y de “sentir de otra manera”, las palabras que utiliza, respectivamente, son *umlernen* y *umfühlen*. Esta última, literalmente, debiese ser traducida como *trans-sentir* o *resentir*. No

en el sentido, evidentemente, del concepto nietzscheano de ‘resentimiento’ [*Ressentiment*]. Pues más bien el ‘resentimiento sería’ justamente aquello que sería posible diluir a partir de la posibilidad del *umfühlen*, del *sentir de otra manera*, de una manera ya no ‘resentida’. Estos dos vocablos, *umlernen* y *umfühlen*, a nuestro modo de ver tienen una importancia capital en el vocabulario nietzscheano. Están -pensamos-, a la altura del concepto de *Umwertung* o la acción del *umwerten*. Son también composiciones: *lernen* es el infinitivo de ‘aprender’, y *fühlen* el de ‘sentir’. Es el prefijo *um* el que Nietzsche utiliza aquí para darle voz a esa exigencia del *reaprendizaje* y del *sentir de otra manera*. El mismo que encabeza esa *Umwertung* que, como hemos dicho, pensamos pudiese definir genéricamente la filosofía de Nietzsche. A propósito del mencionado prefijo compartido, nos interesa postular que, es el «*sentido histórico*» el que operó ya como *preludio* para el *ludus* que implica el ejercicio del *um*: preludio a la transvaloración, al *reaprendizaje*, y a la re-sensibilidad.

Como se ha ya señalado, en la *Segunda consideración intempestiva* Nietzsche es insistente en afirmar la utilidad del *olvido*. Insistencia que, tal vez desde una mirada superficial, podría parecer estar en completa contradicción con aquella otra del año 87, cuando -y como también se dijo- en la *Genealogía de la moral* se insiste en la necesidad de la reconstrucción de aquello que ha sido -o ha pretendido ser- olvidado (en esto nos detuvimos más extensamente en el capítulo V). Por una parte, se exige el olvido, por otra, se exige combatir el olvido. Recordemos que hemos dicho que no se trata de una contradicción. En la *Segunda intempestiva*, Nietzsche afirma la necesidad del olvido, pues este es condición para la posterior creación de nuevos valores. En *Genealogía de la moral*, el rescatar del olvido funciona más bien como el disolvente que ayuda a desmitificar el presente *reificado/cosificado*. En otras palabras: la operación genealógica *recuerda* la *procedencia* del presente para poder luego *olvidar* este mismo presente, en función de abrir la posibilidad a nuevos modos. La genealogía rescata del olvido para poder olvidar y así dar paso a la creación de nuevos valores. Por lo mismo, si volvemos a la *Segunda intempestiva*, deberíamos entonces decir que aquel olvido que Nietzsche demanda ahí, es un olvido que trabaja a favor del *reaprendizaje*. Para poder practicar el *umlernen*, el reaprender -o *transaprender*- primero es necesario *desaprender*; *olvidar* lo aprendido. Y esto no se consigue para Nietzsche, como ya hemos visto, sin la activación del *sentido histórico*.

“Tenemos que *reaprender* [*umlernen*]” -sentencia en Aurora- “para luego, tal vez ya demasiado tarde, lograr aún algo más: *llegar a sentir de otra manera* [*umfühlen*]” (2000, 142). Reaprender para *sentir de otro modo*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Theodor. *El ensayo como forma*, en *Notas de literatura*. Ariel: Barcelona, 1962.
- Agamben, Giorgio. *La potencia del pensamiento*. Argentina: Adriana Hidalgo, 2007.
- Agamben, Giorgio. *Medios sin Fin*. Valencia: Pre-textos, 2010.
- Agamben, Giorgio. *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017.
- Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Argentina: Adriana Hidalgo, 2013.
- Agamben, Giorgio. *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2015.
- Aristóteles, *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 1994.
- Aristóteles, *Poética*. Edición Trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 2020.
- Badiou, Alain. *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- Badiou, Alain. *Condiciones*. México: Siglo XXI, 2003.
- Bernabé, Alberto. *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza, 2016.
- Bennet, Jane. *Materia vibrante*. Buenos Aires: Caja Negra, 2022.
- Benjamin, Waler. *Para una crítica de la violencia*, en *Letal e incruenta*. Santiago: Lom, 2017
- Benjamin, Walter. *Sobre el concepto de historia*, en *La dialéctica en suspenso*. Trad. Pablo Oyarzún. Santiago: Lom, 2009.
- Biset, Emmanuel y Farran, Roque *¿Por qué ontologías políticas?*, en *Ontologías políticas*. Córdoba: Ediciones Imago Mundi, 2011.
- Blanchot, Maurice. *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena, 1999.
- Blanchot, Maurice. *La conversación infinita*. Madrid: Arena, 2008.

- Blanchot, Maurice. *El instante de mi muerte*. Madrid: Tecnos, 1999b.
- Borges, Jorge Luis. *El idioma analítico de John Wilkins*, en *Cuentos completos*. México: Debolsillo, 2013.
- Bourriaud, Nicolas. *Posproducción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.
- Brugger, Walter. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Herder, 1969.
- Butler, Judith. *Marcos de guerra*. Barcelona: Paidós, 2016.
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan*. Barcelona: Paidós, 2018.
- Capelle, Wilhelm. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1992.
- Colli, Giorgio. *Introducción a Nietzsche*. México: Folios Ediciones, 1983.
- Collingwood-Selby, E. *El filo fotográfico de la historia*. Santiago: Metales Pesados, 2012.
- Cornford, Francis. *Platón y Parménides*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1989.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Argentina: Paidós, 2013.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2016.
- Derrida, Jacques. *La democracia como promesa*. Entrevista con Elena Fernandez, en *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 1994.
- Derrida, Jacques. *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona: Editorial Paidos. 1995.
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Madrid: Editora Nacional, 2002.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1996.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Derrida, Jacques. *Leer lo ilegible*, en *Revista de Occidente*, 62-63, 1986.
- Derrida, Jacques. *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*. España: Tecnos, 2010.

- Descartes, René. *Discurso del método*. Madrid: Alianza, 2019.
- Escudero, V. *Salir al mundo. La novela de formación en las trayectorias de la modernidad hispanoamericana*. Madrid: Iberoamericana, 2022.
- Esteban, José. *El joven Nietzsche. Política y tragedia*. Madrid: Biblioteca nueva, 2004
- Esperón, Juan. *La diferencia como pensamiento trágico en la filosofía del joven Nietzsche*, en *Nuevo Pensamiento*. Revista de Filosofía. Volumen 1, año 1. 2011. Pp. 109-140.
- Esposito, Roberto. *Diez pensamientos acerca de la política*. Buenos Aires: FCE, 2012.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. (España: Alianza, 2014)
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 2002.
- Foucault, Michel. *¿Qué es la ilustración?*, en *Revista Actual*, N° 28, 1994.
- Foucault, Michel. *¿Qué es la crítica? Crítica y Aufklärung*. Revista de Filosofía-ULA, 8, 1995.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008 [2020].
- Foucault, Michel. *El nacimiento de la clínica*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008b.
- Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Argentina: FCE, 2014.
- Foucault, Michel. *¿Qué es un autor?*, en *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2013.
- Foucault, Michel. *Prefacio*, en *Obras Esenciales*. Madrid: Paidós, 2020b.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, en *Microfísica del Poder*. Madrid: La piqueta, 1991.
- Guthrie, W. K., *Los filósofos griegos*. Santiago: FCE, 1994.
- Guthrie, W. K. Pg. 54. *Historia de la Filosofía Griega. II. La tradición presocrática. Desde Parménides a Demócrito*. Madrid: Gredos, 1965.

- García-Pedraza, Gilbert. *Aportes de la filosofía del joven Friedrich Nietzsche para la formación del individuo en la sociedad contemporánea*, en Revista Sophia, Colección de Filosofía de la Educación, 34, 2023. Pp. 117-157.
- Haraway, Donna. *Manifiesto cyborg*. Madrid: Kaotika, 2020.
- Haraway, Donna. *La biopolítica de los cuerpos posmodernos*. En *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Editora Nacional, 2002.
- Heidegger, Martin. *Meditación*. Buenos Aires: Biblos, 2006.
- Hume, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza, 2012.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: FCE, 2016.
- Jaeger, Werner. *Aristóteles*. México: FCE, 2018.
- Janz, Curt. *Friedrich Nietzsche I. Infancia y juventud*. Madrid: Alianza, 1981.
- Jara, José. *Nietzsche, un pensador póstumo*. Valparaíso: UV, 2018.
- Jara, José. *Nietzsche: In-corporar la historia*, en VV. AA., *Homenaje a los 150 años del nacimiento de Friedrich Nietzsche*. Santiago: Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 1995.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. España: Taurus, 2005.
- Lazzarato, Maurizio. *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- Lucrecio, *De rerum natura. De la naturaleza*. Barcelona: Acantilado, 2012.
- Marx, Karl. *Contribución a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel. Introducción, en Antología*. Ed. Horacio Tarcus. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.
- Martí, Bernat. *Sociedad y política en la obra del joven Nietzsche*, en *Thémata*. Revista de Filosofía. N° 35, 2005. Pp. 565-572.
- Morey, Miguel. *Vidas de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 2018.

- Morey, Miguel. *Lectura de Foucault*. España: Sexto Piso, 2014.
- Morfino, Vittorio. *El tiempo de la multitud*. Santiago: Doble Ciencia, 2015.
- Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Madrid: Arena, 2016.
- Niemeyer, Ch. *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*. Edición española al cuidado de Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012
- Nietzsche, F. *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Edición y traducción de Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 2009.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.
- Nietzsche, F. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en *Obras completas*. Volumen I. Escritos de juventud. España: Tecnos, 2011.
- Nietzsche, F. *Obras completas*. Volumen I. Escritos de juventud. España: Tecnos, 2011b.
- Nietzsche, Friedrich. *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, en *Obras completas*. Volumen I. Escritos de juventud. España: Tecnos, 2011c.
- Nietzsche, F. *David Strauss, el confesor y el escritor*. Volumen I. Escritos de juventud. España: Tecnos, 2011d.
- Nietzsche, F. *Ecce homo*. Madrid: Alianza, 2011e.
- Nietzsche, F. *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, en *Obras completas*. Volumen I. Escritos de juventud. España: Tecnos, 2011f.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 2012.
- Nietzsche, F. *Correspondencia. Volumen II. Abril 1869 – Diciembre 1874*. Madrid: Trotta, 2012b.

- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza, 2013.
- Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal, 2013b.
- Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 2014.
- Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano*, en *Obras Completas*. Volumen III. Madrid: Tecnos, 2014b.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*, en *Obras completas*. Volumen IV. Escritos de madurez II. Madrid: Tecnos, 2016a.
- Nietzsche, Friedrich. *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869)*. Madrid: Valdemar, 2016b.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 2017.
- Nietzsche, Friedrich. *Los filósofos preplatónicos*, en *Obras Completas*. Volumen II. Escritos filológicos. Madrid: Tecnos, 2018.
- Nietzsche, Friedrich. *La ciencia jovial*. Valparaíso: Editorial UV de la Universidad de Valparaíso, 2018b.
- Nietzsche, Friedrich. *Homero y la filología clásica*, en *Obras Completas*. Volumen II. Escritos filológicos. Madrid: Tecnos, 2018c.
- Nietzsche, Friedrich. *Homero y la filología clásica*, en *Obras Completas*. Volumen II. Escritos filológicos. Madrid: Tecnos, 2018c.
- Nietzsche, F. *Schopenhauer como educador*. Trad. Joan B. Linares, en *Obras Completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Madrid: Tecnos, 2018d.
- Nietzsche, F. *Verdad y Mentira*. Trad. José Jara. Valparaíso: Ediciones UV, 2018e.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza, 2019.
- Nietzsche, F. *Fragmentos Póstumos [1869-1874]. Volumen I*. Madrid: Tecnos, 2019.
- Nietzsche, F. *Fragmentos Póstumos [1885-1889]. Volumen IV*. Madrid: Tecnos, 2019b.

- Nietzsche, *El Anticristo*. Madrid: Alianza, 2019d.
- Pabón, José. *Diccionario manual griego-español*. Barcelona: Vox, 1995.
- Parménides, *Poema. Fragmentos y tradición textual*. Edición Bilingüe. Trad. Alberto Bernabé. Madrid: Istmo, 2007.
- Platón, *República*. Madrid: Gredos, 2015.
- Penella, Manuel. *Nietzsche y la utopía del superhombre*. Barcelona: Península, 2011.
- Romero, José Manuel. *El joven Nietzsche y la quiebra de la cultura moderna*, en Hybris. Revista de Filosofía. Vol. 5 N° Especial: 'El arte de Dionisos'. Julio 2014. Pp. 171-188.
- Safranski, Rüdiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Buenos Aires: Tusquets, 2019.
- Segura, Santiago. *Diccionario etimológico latino-español*. Barcelona: Ed. Generales, 1985.
- Sloterdijk, Peter. *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Madrid: Pre-textos, 2000.
- Steyerl, Hito. *¿Internet está muerta?*, en *Arte Duty Free. El arte en la era de la guerra civil planetaria*. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.
- Wilamowitz-Möllendorff, U. *¡Filología del futuro!*, en Nietzsche, F. *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Ed. Diego Sánchez Meca. España: Tecnos, 2011.
- Zeller, Eduard. *Fundamentos de la filosofía griega*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1968.