

NIETZSCHE Y EL *MACGUFFIN*. ENSAYO DE HISTORIOGRAFÍA CULTURAL

Luis Arturo Torres Rojo
Universidad Autónoma de Baja California Sur

Es propio de la aguda capacidad de percepción de Nietzsche no encontrar aburrido al que se aburre. En éste se muestra la decadencia. Y es quien encuentra los remedios para hacer surgir de las ruinas nuevas épocas de la historia. Cuando el fuego de todos los fuegos ha dejado de ser el castigo de todos los castigos, lo que queda es el aburrimiento como optimización del bastío de la existencia. Para él no hay deseo más urgente que el de ser turbado. La curiosidad es la perturbación del aburrimiento. El MacGuffin es su epifanía.

Hans Blumenberg¹

Resumen

Desde la modulación de la historiografía como práctica investigativa y subsecuentemente teórica, se ensaya su vinculación con la nueva historia cultural por vía de la instrumentalización de las categorías con las que Nietzsche delimita el modo y contenido del conocimiento de la historia y los haberes de la historiografía como valores arquetipo de la creación cultural. El pre-texto lo configura el estado de la cuestión relativo a la relación que puede establecerse entre el pensamiento de Nietzsche y la reflexión historiográfica mexicana, así como la posibilidad heurística que esta circunstancia representa para la disciplina, tanto en el contexto de su auto-referencialidad teórica, como en

el de su vinculación crítica a los procesos de creación cultural. Se subraya, en todo caso, la importancia que para el presente de la investigación histórica observan la operación y la función historiográfica planteadas por la transfiguración nietzscheana.

Introducción

Pese a posibilidades abiertas en algún momento para que así no ocurriese, lo cierto es que la presencia de Nietzsche en el contexto de la historiografía mexicana ha sido precaria y prácticamente nula en su incidencia. A lo sumo se le puede encontrar como invitado de piedra en obras dedicadas a la historia de la filosofía, como elemento crítico en las de filosofía de la historia o como foco de contraste en las de teoría de la historia abocadas al fundamento científico del conocimiento del pasado. Poco o nada, reitero, de la relación de su pensamiento y el contenido de lo que el concepto de historiografía ha podido aducir hasta el día de hoy y que, en términos estrictos y dicho con afán de brevedad para subrayar el lugar del que se parte, remitiría básicamente a su consistencia como práctica de investigación consustancial a la de las disciplinas históricas.

Ante ello, como texto historiográfico, el presente trabajo no busca responder a los porqués de esta situación de vacío ni iniciar la discusión respecto a sus probables causas –y que, en todo caso, serían la materia correspondiente a una historia de la institucionalización y profesionalización de las ciencias históricas en el país–, sino de asumir el reto de entresacar del discurso de lo histórico atribuible a Nietzsche los presupuestos de una historiografía consistente en ligar la práctica de la historia como producción de conocimientos y su condensación como creación y concreción cultural.

El primer apartado, “Pertinencia del tratamiento historiográfico de Nietzsche”, hace patente el esquema conceptual desde el cual se realiza la observación historiográfica y se suscribe a dos planteamientos de índole general: por un lado, el significado del *vacío historiográfico* como recurso heurístico y cuyo sustento se localiza en la actualización nietzscheana que Blumenberg realiza sobre la estructura temporal del *Dasein* –el ser como *MacGuffin*–, y a partir de la que se realiza la justificación de lo no dicho y lo que permanece oculto

como parte no in-esencial del sentido histórico; por el otro, la verificación de la *ausencia* en los ámbitos de la “historiografía crítica” y la “historiografía filosófica”, consideradas como expresiones categoriales con intención paradigmática al interior del campo historiográfico mexicano.

En el siguiente apartado, “Nietzsche y la expansión cultural de la historiografía”, se ensaya, obviamente bajo el amparo de los presupuestos nietzscheanos del *MacGuffin*, una *anticipación de sentido* a partir de la cual se establecen inicialmente los puntos de unión que demarcan la relación historia-historiografía en la reflexión contemporánea; se continúa con los criterios de definición de esta última en cuanto práctica investigativa delimitada por un lugar de producción, una racionalidad operativa de orden autorreferencial y una expresión escritural de ascendencia teórica, así como con los ejes que articulan todo ello con una modulación del espacio de lo cultural en tanto figura central en el proceso de facturación del sentido histórico.

La última parte, titulada “La dislocación teórica”, se ocupa de la dilucidación del estatuto científico del conocimiento histórico según Nietzsche; del papel asignado por él a la investigación historiográfica como enclave espacio-temporal de la realización cultural y de los aspectos medulares de la constitución de los métodos genealógico y retórico como formas procedimentales de la producción de la realidad histórica.

Aquí, la asignación primordial tiene que ver con la postulación literaria que de la historia hace el filósofo alemán y con los rasgos que adquiere su desdoblamiento en el contexto de la investigación historiográfica, ámbito en el cual se generan las dinámicas de interrelación entre el conocer-representar y el hacer-imaginar la Historia y las historias.

Frente a la pérdida del “sentido histórico” expresado durante más de un milenio por el tropos ciceroneano *Historia Magistra Vitae* –relativo a la escritura o representación de los acontecimientos–, provocado ante todo por la imposición conceptual moderna de vocablos como el alemán *Geschichte* –relativo a la sucesión misma de los acontecimientos–, Nietzsche propone un retorno a estadios pre-conceptuales de comprensión de lo histórico, en el que si bien prevalece el fondo retórico de la acuñación atribuida a Cicerón, el desplazamiento genealógico alcanza los confines mismos del origen de la sabiduría occidental en el mundo griego.

Lo importante radica en el señalamiento de que es la investigación historiográfica la que permite a Nietzsche la conjunción de genealogía y retórica como los modos operativos de la generación del conocimiento histórico y de su relación con la creación cultural.

Mientras que por vía del método genealógico el sabio de Röcken devela la condición de simultaneidad originaria de Apolo y Dionisios como réplica estructural y simbólica de la temporalidad de la historia –en el contexto, como se sabe, del arte adivinatorio y la pregnancia sobre el periodo de la celebración de los misterios de Eleusis–, el procedimiento de la retórica condiciona el carácter escritural y de ideación –esto es, atribuible a los procesos de una “lógica de la fantasía” como imaginación– de toda representación del pasado y de su implícita concreción política y vital como cultura y proceso de civilización.

Finalmente, a manera de conclusión, se apuntan los aspectos del pensamiento nietzscheano que a la luz del estudio adquieren importancia para la reflexión historiográfica de tiempo presente y que, más que tener una implicación propiamente teórica y metodológica, impactan los modos de su inserción en el complejo de la cultura y su elevado coeficiente de improbabilidad e imprevisibilidad en tanto realización siempre provisional y contingente del acontecer y el hacer humano.

Pertinencia del tratamiento historiográfico de Nietzsche

En la tercera sesión del Seminario Institucional de Historiografía de El Colegio de México, celebrada el 31 de agosto del 2010, el coordinador del mismo, Guillermo Zermeño, aducía que desde su perspectiva uno de los enclaves fundamentales en la redefinición de la Historia Cultural y la Historiografía del tiempo presente podía ser configurado, por lo que a su arista epistemológica se refiere, mediante el acercamiento específicamente historiográfico al pensamiento de Friedrich Nietzsche.

De Nietzsche, sostuvo Zermeño, ambas disciplinas obtendrían la posibilidad conceptual de reinstalarse, provenientes de un estado implícito de marginalidad, nuevamente en el centro de la delimitación sistémica de lo histórico.

A mi ver, esta aguda reflexión puede ser interpretada en un doble sentido, si bien en términos no excluyentes en aras de la constatación. Por un lado, el que implicaría que en tanto pensamiento filosófico, el discurso de Nietzsche permitiría su derivación como una teoría general de conocimiento que, como tal, sería inclusiva de los problemas atinentes a la historia y la historiografía. Por el otro, el que abriría la posibilidad de encontrar en su reflexión un ámbito de lo histórico proclive internamente al desarrollo de sus pautas y operaciones cognitivas y cuya incidencia alcanzaría el orden estructural de la propia filosofía. La historia no sería ya mero escenario de la ocurrencia del *dictum* filosófico, sino instancia operante en la constitución de la experiencia de lo real y las formas adyacentes de su conocimiento y representación.

Y aunque a esta segunda tesis están dedicadas las siguientes páginas, es necesario realizar previamente y con cierto detenimiento un ejercicio de fundamentación disciplinar, por lo que a continuación apporto un par de cuestiones tendientes a asegurar la pertinencia académica de la temática.

La primera, de carácter positivo, la he tomado del influyente libro de Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, en el que el autor señala que la mayoría de las obras filosóficas de Nietzsche

[...] se basan en la consideración de problemas históricos, y la mayoría de ellas podrían ser incluso consideradas como históricas en sus métodos. Por ejemplo, *El origen de la tragedia* no sólo es un ensayo sobre la estética de la tragedia sino –quizá más importante– también una historia del surgimiento y la caída del espíritu trágico en la Grecia clásica; y la *Genealogía de la moral* es no sólo un prolegómeno a una ética nihilista, sino también –y nuevamente, más importante– un ensayo atrevido y original sobre la historia de las ideas del bien y del mal en la civilización occidental. Además, la mayoría de las obras de Nietzsche contienen un discurso acerca de la conciencia histórica o extensas referencias a ella, críticas al pensamiento histórico convencional y sugerencias para reorientar ideas históricas hacia propósitos creadores. Así, había más que algo de verdad en la observación que Burckhardt hizo a Nietzsche en 1882: “Fundamentalmente, desde luego, usted está siempre enseñando historia”.²

La segunda, que expresa un contenido negativo, tiene que ver con la poca incidencia que de la anterior acepción del pensamiento de Nietzsche es plausible registrar en los estudios avocados a la teoría de la historia y la historiografía,

máxime si la observación se concentra en la producción literaria de lengua española y, en específico, en la proveniente de la tradición historiográfica mexicana. El estado de la cuestión refleja una situación claramente bipolar demarcada por las percepciones en que teoría de la historia e historiografía se confunden en la confluencia de su dependencia filosófica y aquellas en las que, quizá debido a ello, los asertos nietzscheanos se consideran, si acaso, de manera apenas tangencial.

El primer señalamiento se corresponde por entero con el sentido ya excluido de la interpretación de la tesis de Zermeño, por lo que aquí me conformo con hacer mera mención de ello. En cuanto al segundo, parece oportuno mostrar algunos ejemplos que al menos ilustren modélicamente sectores clave de los campos semánticos obviados por el *vacío* ya que, en última instancia, configuran en parte las pautas a partir de las cuales en este texto se entreteje la urdimbre de sentido entre Nietzsche, su recepción mediada por los códigos restringidos de la historiografía y el lugar cultural en el que se lleva a cabo el acto de creación de la realidad histórica.

Es decir, leer a Nietzsche desde Nietzsche significa hacer valer la *perspectiva* como condición de conocimiento; y la historiografía, como observación de segundo orden, redundante en la necesidad de hacer explícitos los límites y parámetros sobre los que se sustenta la comprensión y despliegue de su práctica investigativa.³

De ahí que, en tanto parcial representación del lugar historiográfico del que se parte, el subsiguiente baremo de textos no tiene más propósito que el de otorgarle a este ensayo pertinencia y ello a la luz de una circunstancia histórica no menor y que ha sido advertida ya en su magnitud y urgencias por Agapito Maestre. Según el filósofo ibérico, la lectura y asimilación constructiva de la filosofía nietzscheana tiene en el pensamiento español de las primeras décadas del siglo XX una incidencia que no puede ser disputada ni siquiera por el entorno académico de las universidades alemanas y que, vislumbrada tras el crisol de Ortega, configura en su despliegue americano-mexicano “[...] uno de los encuentros más interesantes, y tan sugerente como poco estudiado, que pueden hallarse en el diálogo universal entre culturas”.⁴

Así, ventilados conforme a un diapasón temporal de contraste que iría de José Gaos a Guillermo Zermeño, Alfonso Mendiola y Fernando Betancourt,

por señalar sólo los puntos nodales de la concepción de la historiografía como una disciplina de carácter epistemológico y con resonancia explícita en formulaciones de Nietzsche, puede decirse que los presupuestos genealógicos del acceso con que éste acomete el esclarecimiento de la relación presente-pasado –y que pueden ahora ser esgrimidos bajo el sustantivo de lo historiográfico–, han sido prácticamente ignorados o se encuentran diluidos tras los esquemas interpretativos de autores de mayor “contemporaneidad”.

Este vacío, que a percepciones lineales y homeostáticas de la temporalidad aparece como corolario inevitable de la selección autorregulativa y garante de la permanencia y la sustancialidad históricas como reiteración tiene, sin embargo, y observado ya a la luz de la aprehensión nietzscheana, una posibilidad distinta de lectura radicada en la dislocación espacial de la concepción del tiempo –en la que las cosas del mundo de la vida se conciben como existiendo *en* el tiempo– y en donde, al establecerse un orden contrario en el que el tiempo *es* con las cosas, se apertura un horizonte múltiple de la experiencia temporal en la que el abismo y el misterio esgrimidos tras la lejanía se reconvierten al amparo del eterno retorno de lo mismo: “Lo que estuvo a la luz, actúa en las tinieblas; es cierto, claro, pero también lo es lo contrario”.⁵

En el entorno de la interpretación que de Nietzsche hace Hans Blumenberg, y de una traducción radical que aquí he asumido como matriz de la anticipación de sentido que sostiene el nexa epistemológico de Historiografía e Historia Cultural, el anterior aforismo adquiere la contextura de una *analítica de los existenciarios* inusitadamente adscrita al sentido (histórico) como *MacGuffin*; es decir, como una “magnitud indeterminada de la realidad” mediante la que “[...] a lo que es trivial para el sentido de una historia se le concede la distinción de la relevancia óptica”, en evidente oposición al despliegue de sus dinámicas de identidad lógicamente conducentes a la in-significancia y la desaparición:

¿Está prohibido este juego? Difícilmente. Si el *MacGuffin* desapareciera se detendría el movimiento del mundo. Los medios justifican el fin, *los misterios descubiertos por el camino justifican lo que permanece encubierto*. La respuesta pendiente a la pregunta por el sentido del ser ha suscitado el empeño de sonsacar al *Dasein* la unidad de sus expresiones y modos de comportamiento. En el camino había demoras; y el demorarse se ha acreditado como el sentido del camino.⁶

Al interior de esta codificación, me parece suficiente ilustrar la *apreciación de este vacío historiográfico* con dos ejemplos elegidos únicamente dada su pretensión sistemática. El primero lo configuran los postulados de los que se sirve la llamada Historiografía Crítica, básicamente modelada conforme a categorizaciones hermenéuticas en gran medida deudoras de las nociones de *Historik* –Droysen– e *historicidad* –York–, puestas al día por Jörn Rösen.⁷ En ella, y una vez que se han repasado críticamente sus estilos convencionales, la historiografía asume una fisonomía teórica lograda de su relación con la filosofía presupuesta como teoría general de conocimiento y de la que entonces adviene correlativamente su formulación como teoría de la historia:

[...] la historiografía crítica propone pensar, reflexionar, problematizar y escribir la historia a partir de un eje teórico [...] Nuestra propuesta consiste en ubicar, investigar y cuestionar como problemas abiertos al debate aquellos aspectos que conciernen o afectan hoy en día la viabilidad del pensamiento histórico, así como las transformaciones que vive continuamente.⁸

La contextura filosófica de la definición, determinante en su implícita generalidad y problematicidad, corrobora la prevalencia de una heurística negativa básicamente significada por la relación de corte dialéctico prevista entre marcos categoriales y metodología –si bien históricamente condicionada–, y cuya función es orientar y garantizar las operaciones de la aprehensión de lo histórico en conformidad con el estatuto de la comprensión hermenéutica y su régimen de verdad.

El *olvido* de Nietzsche se evidencia aquí tras el recuerdo de que su disputa filosófica está dirigida en contra del pensamiento metafísico en el que la historia pasa como “sirvienta de la filosofía”,⁹ sujeta a las depredaciones de sus conjeturas de dialéctica sistemática y cuyo corolario es la justificación epistemológica de la disgregación de conocimiento e historia para con el mundo de la vida como artificio de la *afirmación* cultural. Sin presencia más que tangencial, los modos historiográficos del hacer nietzscheano se encuentran diluidos por la prevalencia de la categorización trascendental y la sobreestimación metódica.

Un trasunto similar puede aducirse acerca de los planteamientos de la Historiografía Filosófica, materia encaminada analíticamente a describir y normar las operaciones epistémicas requeridas en la articulación de historia

y filosofía. Y aunque distinta de la Historiografía Crítica en cuanto hace mención explícita de la práctica historiográfica como fundamento cognitivo de índole general, conserva de ella la ascendencia teórica de la filosofía emplazándola como matriz reguladora de los procesos de autorreflexión e investigación historiográficos.

Dicho en términos muy concisos, la concomitancia entre historia y filosofía se delimita a partir del nivel de la práctica investigativa: dado que toda investigación filosófica –en un sentido amplio, que facultaría a decir científica– procede historiográficamente, toda investigación historiográfica ha de proceder filosóficamente. Esto es, no es la práctica historiográfica misma el lugar en el que se produce la dación del sentido histórico –incluyendo sus matices de delimitación de lo teórico–, sino sólo en donde ocurre la aplicación de elaboraciones previas dependientes del fundamento gnoseológico de la filosofía como teoría del conocimiento. Así, la historiografía se instala sobre una doble atribución:

[...] la historiografía misma es, a la vez un conjunto de reglas concernientes al procedimiento que ha de ser seguido por los historiadores en la producción de una relación de acontecimientos pasados y, también, la actividad, es decir, el procedimiento seguido en una investigación historiográfica.¹⁰

La vinculación entre teoría y práctica historiográfica –y que *grosso modo* es demandada por el propio Nietzsche–, se traba aquí por medio de una circunstancia epistémica en la que la historia –como serie de acontecimientos pasados– y la Historia –como relación de series de acontecimientos pasados– se estructura conforme a los criterios de verdad de una racionalidad implicada por la segmentación originaria de sujeto y objeto, y aun cuando su argumento no se encuentre ya establecido bajo los parámetros unívocos de la evidencia y la correspondencia entre palabra y cosa, sino por los de una hermenéutica concebida como teoría funcionalista, de plena adecuación entre los términos.

De cualquier modo, es sintomático para lo que sigue que dentro de la trama del discurso de la historiografía filosófica, la *trivialidad* que se asigna a Nietzsche emerja de la cualificación de los “usos y abusos de la historia de la filosofía” –exclusivamente distinguibles conforme a una “historia filosófica de la filosofía”–, y en el contexto de la constitución literaria del

ethos romántico: “Detrás de los enfoques más románticos se esconde la figura de Friedrich Nietzsche, que estaba convencido, tanto de la imposibilidad de lograr la objetividad histórica, como del carácter artístico de la misma”.¹¹

Nietzsche y la expansión cultural de la historiografía

Antes de adentrarme en materia, es necesario precisar algunas cuestiones relativas a la manera en la que a continuación emplearé el concepto de historiografía y acerca de las formas de su significación restringida bajo la observación de Nietzsche y la historia cultural.

Como se ha conjeturado, la idea consiste en entablar puntos epistemológicos de conexión entre historiografía e historia cultural, a partir de la consistencia historiográfica posible de atribuir al pensamiento del filósofo de Röcken.

Lo primero es conceder a la historiografía un estatuto diferente al asignado para ella desde el horizonte de la filosofía de la ciencia y la teoría de la historia, reconduciéndola a un ámbito de pertenencia de máxima originalidad: la práctica investigativa propia de las disciplinas históricas.

Según Zermeño, la historiografía “[...] no es un campo meramente subsidiario sino consustancial a la actividad historiadora”, y más que hacer referencia a cualquier “subespacialidad temática”, su práctica se orienta

[...] sobre todo a la formación de un espacio transdisciplinario, contrario a toda hiperespecialización disciplinaria. Por eso se concibe como un espacio abierto para someter a la prueba del tiempo a los modelos, las representaciones, los sistemas de creencias, las ideologías dominantes en el presente. Se constituye asimismo como un espacio de reflexión crítica y de trabajo sobre el pasado y el futuro de la disciplina. La historiografía se convierte por ello en un laboratorio de experimentación –utilizando la noción de la ciencia estándar– en el que se ponen a prueba los modelos de interpretación vigentes en el presente.¹²

Desde esta perspectiva, acotada inevitablemente por el sino de mi interés, dos son las temáticas a destacar: la parcial distinción plausible de sostener entre teoría de la historia e historiografía y la apertura que de ahí se dispensa hacia la cultura como orden intrínseco de constitución de lo real-social.

Concebida como discurso de verificación de la racionalidad operativa de afirmaciones hechas sobre el pasado desde el presente, la historiografía “[...] se ubica en el mismo plano que la investigación histórica; al mismo nivel operativo que produce conocimientos sobre un pasado nivelado en términos empíricos”, es decir, escriturísticos, y como tal marca distancia de las asignaciones adjudicadas a la teoría de la historia como reflexión encaminada a “fundamentar” el conocimiento histórico.¹³

Pero, como práctica investigativa, la historiografía procede en su verificación mediante la contrastación dinámica entre las operaciones y la racionalidad con las que se han sustentado las investigaciones acerca del pasado y el conjunto de procedimientos en que sostiene su propia observación. Se trata, como señala Zermeño, de una “observación de segundo orden” a la que es consustancial la consideración del complejo espacio de su realización discursiva o estrictamente simbólica. Y es justo ahí donde emerge la circunscripción de la relación entre la historiografía y la cultura, puesto que, junto a la condición que demanda de la historiografía un carácter transdisciplinario y que ubica el *ethos* de su práctica bajo el estatuto metafórico de un “laboratorio de investigación”, el complejo epistemológico correspondiente a este “giro historiográfico” o a la “expansión epistemológica de la historiografía”, se compone correlativamente de una noción de cultura que ha rebasado los estrechos márgenes de su definición topológica como uno más de los factores configurantes de lo social y que, situada desde una perspectiva más amplia, se concibe como el lugar en el que ocurre *realmente* la generación del “sentido de lo temporal”.¹⁴

De esta manera, la cuestión central se afina tras las ideas de Nietzsche que permitan asumir el sesgo historiográfico de su pensamiento, aunque no en cuanto a una intención verificativa de su parte hacia las elaboraciones previas del conocimiento histórico –ya que ello sería tan sólo un momento obvio de su transvaloración radical de la metafísica occidental–, sino por lo que respecta a los contenidos fundantes –teóricos y metodológicos– del conocimiento histórico como un proceso de observación de observaciones sustanciado como voluntad de poder. Esto es, de la historiografía como ámbito paradigmático de la creación y la afirmación cultural.

La dislocación teórica

En uno de sus diálogos con Nietzsche, respecto a la verdad y el conocimiento históricos, Vattimo conduce la conversación reiteradamente sobre la siguiente cita del filósofo alemán, y que aquí traigo a cuenta con el propósito de ofrecer de inicio un correlato al establecido por la distinción entre teoría de la historia e historiografía: “La comprensión histórica no es sino el concebir determinados hechos en virtud de presupuestos filosóficos. La altura (*Höbel*) o nivel de los presupuestos determinan el valor de la comprensión histórica”.¹⁵

Desde la óptica permisible que hace de la crítica a los “presupuestos” de la metafísica como fondo del nihilismo occidental una crítica histórica y cultural, es claro que los “presupuestos” de Nietzsche sean en sí mismos históricos y culturales y que, por ello, estén fundamentalmente dirigidos a los “presupuestos” que restringen el pensar filosófico a su circunstancia como teoría del conocimiento y que a su vez sostienen la implicación científica del conocimiento de la historia como prerrogativa de objetividad y verdad.

En este modelo alterno, al que no he de acercarme –será comprensible– sino por lo que respecta al contenido del último de los enunciados, la tesis más general que puede ser atribuida a Nietzsche es la de que la historia, simplemente, no debe ser considerada dentro del estatuto del conocimiento que es científico. A la argumentación de ello está dedicada prácticamente la segunda de las intempestivas *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (*Sobre el beneficio y el perjuicio de la historia para la vida*), que desde el título demarca el punto de interés de la transvaloración presupuesta. Según han mostrado los trabajos de Koselleck, hacia la época en que la obra fue publicada, 1874, en los discursos pertenecientes a la “filosofía de la historia” y la “historiografía” –y no exclusivamente en Alemania– se ha efectuado a cabalidad un vuelco semántico en el que el significado de la antigua noción de *Historie* –relativa al relato de los acontecimientos del pasado como *Historia Magistra Vitae*– ha quedado por completo subsumida al concepto de *Geschichte* –como ciencia histórica fusionada a los acontecimientos mismos.¹⁶

De esta forma, la decisión conceptual de Nietzsche por la *Historie* dispone de inicio el carácter de una observación que es eminentemente historiográfica

y que si bien de principio parecería poder suscribirse por entero al régimen estético y retórico de la fórmula de Cicerón, tiene en realidad fundamento en las elaboraciones correspondientes del mundo griego y, en específico, en las pertenecientes al culto apolíneo-dionisiaco en tanto matriz trágica y misteriosa, es decir, y por cuanto respecta a la historiografía, epistemológica.

Lo primero para Nietzsche, como es natural, consiste en desmarcar a la historia de las exigencias del conocimiento científico, en particular de su régimen de pureza objetiva delineada tras la segmentación radical del objeto y el sujeto como condición del acto cognitivo. Amén de la profundidad fenomenológica y anti-metafísica que la crítica nietzscheana alcanza en tal sentido, lo que me interesa destacar es un punto de distinción que esclarezca las formas que en su interior asume el contenido de conocimiento de lo que es histórico.

Según ha establecido:

La ley general original del sujeto cognoscente consiste en la necesidad interior de reconocer todo objeto en sí, en su esencia propia, como idéntico a él, existente por él mismo y que permanece en el fondo siempre semejante e inmóvil; en resumen, como una substancia.¹⁷

Frente a las maneras que bajo dicha disposición adquiere la relación entre el presente y el pasado –y en las que encuentra la manifestación de una temporalidad inauténtica,¹⁸ tanto por lo que se refiere a la coherencia de la acción del sujeto y dado que justo lo que determina la experiencia de lo histórico es el carácter de la existencia como “[...] un *imperfectum* que nunca llega a realizarse de modo completo”, como a la consecuente dislocación del pasado como “puro objeto” que ello provoca–,¹⁹ Nietzsche condensa *vivencialmente* la igualación de lo acontecido con la dimensión del presente, que es así a un tiempo *permanencia* –“el pasado y el presente son uno y el mismo, esto es, típicamente semejantes en toda su diversidad y, como omnipresencia de tipos eternos, una estructura estática de valores inmutables y de eterno significado”–²⁰ y *devenir*, aunque no en el sentido procesual del encadenamiento y acumulación de causas y efectos –sin menoscabo de la progresión–, sino como una operación en la “[...] que lo objetivo fuese sólo un falso concepto específico y una oposición dentro de lo subjetivo”. Esto es, para Nietzsche, “[...] el sujeto es lo único demostrable: se puede aventurar

la hipótesis de que no hay más que sujetos, pues el ‘objeto’ no es sino una especie de efecto del sujeto sobre el sujeto, un ‘modus’ del sujeto”.²¹

Sobre esta doble circunstancia vinculante de la relación cognitiva entre presente y pasado, en la que coexisten “la suma de verdades intangibles” que “sobreviven a todas las tempestades del escepticismo” y el acento irracional –por finito– y siempre inconcluso del devenir humano,²² el filósofo alemán adelanta la formulación de un ideal de objetividad en el que la multiplicidad de lo real –del mundo de la vida– acontece en el orden de intersubjetividades que son perspectivistas y dialógicas:

Existe *únicamente* un ver perspectivista, únicamente un conocer perspectivista, y *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 podamos emplear para ver una misma cosa, tanto más complejo será nuestro ‘concepto’ de ella, tanto más compleja será nuestra ‘objetividad’.²³

Dentro de esta tesitura, e implicada por el conocimiento de lo histórico, la verdad como producto de dicha objetividad no puede allegarse más mediante la exacta correspondencia entre palabra y cosa, y no sólo porque el conocimiento “conceptual” sea en sí mismo, como producto del sujeto y su palabra, histórico, sino sobre todo porque adscrito al impulso *esencial* del devenir²⁴ se muestra plenamente en su falta de completitud e inautenticidad funcional: “[...] todos los conceptos en que se condensa semióticamente un proceso entero escapan a la definición, *sólo es definible aquello que no tiene historia*”.²⁵

La clara contradicción habida entre el *término* conceptual de la objetividad científica y el estado de inmanente inaprehensibilidad de la “naturaleza humana”,²⁶ colocan la posición de Nietzsche al amparo de un régimen de *historicidad* radical del que emergen dos determinaciones básicas a su reflexión: la de que el “[...] carácter del mundo que esté en su devenir no es ‘formulable’, es falso, se contradice. El conocimiento y el devenir se excluyen”, y la que de ahí se deriva como heurística positiva de la verdad: “La verdad no es en consecuencia algo que esté ahí y que haya que sorprender y encontrar, sino algo que hay que inventar, que dé nombre a una operación, [...] una determinada acción activa y no la llegada a la conciencia de alguna cosa fija y determinada”.²⁷

Como se ha sugerido ya, la opción de Nietzsche ante la imposición racionalista del conocimiento de la historia transita hacia un espacio epistemológico distinto y de mayor *autenticidad* en cuanto al orden real-verídico de la experiencia temporal, de la relación entre el presente y los *pasados futuros*. La *Historie*, como “maestra extraordinaria”,²⁸ y la historiografía, como conciencia crítica de la historia, acontecen como constructo *teórico* por fuera de las exigencias lógicas, causales y objetivas del conocimiento —y que en el fondo no son sino meros artificios conducentes a inhibir la dureza con la que el “absolutismo de lo real” se presenta—, y al interior de regulaciones estéticas y retóricas en las que la prioridad de lo verosímil sobre lo verdadero implica la trascendencia de la dislocación final: la de que el conocimiento histórico no es un conocimiento de lo verídico, sino de todo aquello posible que faculte al hombre para la creación cultural:

En el mejor de los casos, llegamos a una lucha entre naturaleza heredada y precedente y nuestro conocimiento, tal vez también una lucha entre *una nueva y rigurosa disciplina* y lo heredado y aprendido del pasado; planteamos entonces una nueva costumbre, un nuevo instinto, una segunda naturaleza, y de este modo la primera terminará por atrofiarse. Se trata del intento de darse a *posteriori* un pasado del que se quiera proceder frente al pasado del que efectivamente se procede [...].²⁹

Ahora bien, lo distintivo de esta nueva disciplina es el método genealógico, cuya dinámica se constituye por el intercambio libre y siempre circunstanciado de las operaciones y funciones de la historia y la historiografía.

De acuerdo con el complejo nietzscheano, transido de la evocación “fundamentante” de las dinámicas entre el recuerdo y el olvido, tres son los modos de ser de la experiencia en el tiempo a partir de los cuales puede trabarse el orden de la significación histórica como trasunto de lo vital: el “sentir ahistórico”, como “instinto natural” y condición antropológica —de antropología simbólica— constitutivo de una “atmósfera” primigenia y “envolvente en la que se desarrolla únicamente vida”; el “sentido histórico”, ambivalente entre lo auténtico y lo inauténtico como formas de la relación de la conciencia y las dimensiones del tiempo: por un lado el del nihilismo de la ciencia moderna, inhibitorio a instancia de lo absoluto de la razón de los segmentos y procesos capaces de restituir realmente la

vida de los pasados y los futuros en el presente y, por el otro, el “sentido histórico” que esclarecido por la comprensión de su ahistoricidad y “[...] mediante esa fuerza de utilizar el pasado como instrumento para la vida, transforma lo acontecido en Historia nueva”. Finalmente, el “punto de vista suprahistórico”, resultado posible de la “observación histórica” y gozne definitivo hacia la consideración historiográfica de la creación del sentido como afirmación cultural.³⁰

La *Historie*, al interior de este emplazamiento “teórico”, queda circunscrita a su vez por tres modos interactuantes de su ser escritural: el “monumental”, el “anticuario” y el “crítico”. Los dos primeros, en paralelo a las modulaciones de la temporalidad histórica en las que se hace remisión a la experiencia de los sentidos como mediación originaria, sirven como modelo a Nietzsche para dibujar los caracteres esenciales de la historia como disciplina literaria o propiamente estética. Tanto la historia monumental, orientada al encuentro con lo que en el pasado ha sido indudable florecimiento de la voluntad humana como trascendencia y poder de realización, y que por ello es proclive al eterno retorno de lo mismo, como la historia anticuarial, suscrita bajo los parámetros de la “conservación” y la “proveniencia” como condiciones de un mínimo de pasado que hace posible el surgimiento de lo nuevo como renovación, se hallan delimitadas como relatos por la exigencia del estilo literario y la capacidad artística de la imaginación.

Según estos planteamientos, el quehacer del “auténtico historiador” se asemeja al “trabajo silencioso del escritor dramático”, reside en “[...] parafrasear con ingenio un tema conocido, incluso habitual, una melodía cotidiana, en elevarlo y exaltarlo como símbolo universal y así dejar entrever en el tema original todo un mundo de profundo sentido, poder y belleza”.³¹

Como puede apreciarse, a estos sendos cartabones de la analítica histórica nietzscheana subsiste a un doble nivel el pensamiento historiográfico como un movimiento que al desplazarse sobre la historia retorna sobre sí mismo alumbrando lo nuevo. El resumen estructural de la experiencia del tiempo no es sino producto de la observación controlada acerca del invaluable tesoro acumulado por el tiempo de la *Historie* y, esta misma, se ha visto ya, encuentra sus puntos directrices en los ámbitos conniventes de lo ahistórico y lo histórico como fondo vivencial.

Ambas consideraciones configuran en su auto-observación la contextura de la “historia crítica” y del método genealógico como operación historiográfica encaminada a la restitución del conocimiento histórico a los ámbitos de su concreción vital.

El enclave que faculta la articulación de la *Historie* como maestra de la vida y de la historiografía como sedimento y cresta epistémica de esta atribución, se establece al unísono del empleo del concepto de cultura con el que Nietzsche compone las asignaciones del sentido de la historia desde el punto de vista “suprahistórico”.

Como espacio metonímico entre naturaleza e historia; como metáfora multicromática de la vida, la cultura aparece en la ideación nietzscheana como la sublimación más alta a la que puede aspirar una conciencia histórica verídica en su realización. Predicable de hombres y de pueblos, de la humanidad en su conjunto, como concepto encabalgado a la reflexión histórica, la cultura recibe por parte de Nietzsche la mención de lo trascendente como “transfiguración”.

En una primera instancia, a la luz de la opacidad implicada por el nihilismo moderno, la cultura emerge modelada bajo la certeza máxima de lo uno que es diverso y simultáneo, anacrónico y ahistórico: “la cultura es *el objeto*”.³² Como tal, en una segunda instancia, la cultura admite su codificación dentro de un sentido histórico que es el régimen propio de su dinámica de deconstrucción:

Derrumbamiento de los filósofos por la destrucción del mundo del ser; periodo intermedio del nihilismo, antes que *la fuerza sea suficiente para volver los valores*, para divinizar y aprobar el mundo del devenir y de la apariencia como el único mundo.³³

A un tercer momento —y dado que “el pasado siempre es un oráculo”—,³⁴ responde la previsión de las “innovaciones fundamentales”:

En lugar de “sociología”, el progreso de la cultura como mi interés preferido (primero en su conjunto, pero luego preferentemente en sus partes).

En lugar de la “teoría del conocimiento”, una doctrina de perspectiva de los afectos (a la cual corresponde una jerarquía de los afectos: los afectos transfigurados; su superior ordenación, su “espiritualidad”).³⁵

Finalmente, la condensación de todo lo anterior en un núcleo significativo en el que la afirmación cultural se constituye como el sedimento productivo del sentido de la temporalidad:

Se empezará, por fin, a comprender que la cultura aún puede ser algo muy diferente a la *decoración de la vida*, es decir, en el fondo, siempre ese continuo fingimiento e hipocresía. Porque todo adorno oculta lo que adorna. De este modo, se revelará el concepto griego de cultura –en contraposición al romano–, el concepto de cultura como una nueva y mejorada *physis*, sin interior ni exterior, sin fingimiento ni convencionalismo; la cultura como homogeneidad entre vida, pensamiento, apariencia y voluntad.³⁶

Desde esta dilución de la marginalidad cultural como efecto dinámico de la historia, la exigencia de la verdad sucumbe ante la prevalencia del *valor* como ámbito constitutivo de la objetivación de lo real –aquí como sinónimo de *physis*– y por lo tanto de la *interpretación* como la operación medular en la artificiosa facturación del mundo de la vida y su implícita jerarquía: “Nuestros valores son interpretaciones nuestras, introducidas en las cosas”.³⁷

Más allá de la máxima que aglutina la valía de los objetos según sea su posición ante la conservación y la creación o la degeneración y la destrucción de la vida,³⁸ el aserto nietzscheano radica en la consagración del método genealógico como el procedimiento mediante el cual se ligan los haberes de la historiografía y la *historia cultural* como disciplinas del conocimiento y la valoración de los trasuntos de lo humano.

Así, en un ejemplo meridiano del nexo de esta doble observación, Nietzsche sentencia:

(...) cuando pidáis biografías, que no sean ésas que dicen: el señor tal y cual y su tiempo, sino aquellas que lleven títulos como “alguien que luchó contra su tiempo”. Saciad vuestras almas con Plutarco y, creyendo a sus héroes, atreveos a creer en vosotros mismos. Con un centenar de hombres educados de manera no moderna, es decir, maduros y habituados a lo heroico, toda la ruidosa seudoformación de este tiempo podría quedar reducida en la actualidad a un eterno silencio.³⁹

Es claro que la demanda hecha a la *Historie*, nada menos que su traslape hacia una “educación histórica” fundante de una “nueva cultura” consciente

de su necesidad deconstructiva-constructiva –“‘Salvar el pasado’ y transformar en ‘lo que debe ser’ todo lo que era’. Esto es lo único que se puede llamar salvación”–,⁴⁰ no puede ni siquiera iniciarse en su resolución sin un ejercicio previo de valoración de aquello que se considera digno de decirse y de pensarse y que a su vez no puede llevarse a cabo sino mediante una flexión –interpretación– que es esencialmente historiográfica.

Para Nietzsche, “[...] el espíritu de la historiografía reside en las grandes *iniciativas* que un hombre poderosamente artístico pueda extraer de ella”,⁴¹ lo que si bien por un lado confirma la trayectoria hacia un “[...] pensar en un tipo de historiografía que no contuviera en sí misma ni un ápice de la verdad empírica común y que, sin embargo, pese a todo, reclamara con toda legitimidad el título de ‘objetividad’”,⁴² por el otro, en lo que aquí atañe como importante y conclusivo, significa la cualidad de la operación historiográfica como una práctica situada entre los confines *culturales* de genealogía y retórica.

Por principio, el método genealógico es un pensar perspectivista que, circunscrito a la óptica de la crítica nihilista y orientado a contrarrestar el sentido histórico de la objetividad moderna, concentra su mirada en todo aquel valor que ha devenido trivial o que en su ocultamiento sugiera la presencia de la *sedición* (sublevación de las pasiones), al tiempo que postula la idea del “origen” como punto estructural de la fusión de historia y cultura como historiografía (contracultural).

Pero no se trata de un origen que atañe al pasado como objeto absoluto, como un lugar de encuentro con la esencia de las cosas y su verdad como cancelación de toda posibilidad de futuro, sino de un “origen” nacido de la deconstrucción filológica de los valores⁴³ y cuya marca es entonces la proveniencia de las palabras y su conversión conceptual:

En verdad, el pensamiento de los filósofos no es tanto un descubrir como un reconocer, un volver a recordar, un retrotraerse y un regresar a esa economía lejana y antiquísima global del alma de la que antaño surgieron los conceptos.⁴⁴

La postura crítica, que ante todo requiere la prevalencia de un conocimiento formativo –de las “condiciones” y “circunstancias” en las que los valores han “surgido” y se han “desarrollado” y “modificado”–,⁴⁵ como *práctica*

investigativa de la historiografía⁴⁶ no se limita a la mera ilustración “erudita” y de “epígono” de conceptos y significados, sino que impelida por la “fuerza plástica” de su interpretación, hace de la fusión del horizonte temporal motivo de *iniciativa* –que es apoderamiento del futuro por el presente y condición del “estilo artístico” como ámbito mensurable de la imaginación. Voz de oráculo: “Sólo el que construye el futuro tiene derecho a juzgar el pasado”.⁴⁷

Finalmente, estos dos matices que hacen de la historiografía conocimiento que se convierte en creación –y que en el fondo reproducen la estructura que como método de análisis del discurso y como arte en la generación de relatos verosímiles y persuasivos caracteriza la transfiguración retórica de la filosofía como atribución nietzscheana⁴⁸ alcanzan un nivel epistémico de completitud al circunscribirse al mundo griego y, mediante su entendimiento y *contrastación*, al logro de lo que es eterno y universal.⁴⁹

Es decir, no se trata sólo de destacar el señalamiento de que la observación historiográfica que Nietzsche realiza sobre el periodo de la “sabiduría griega”⁵⁰ le permite la constatación empírica –por llamarla así– de una serie de datos de la experiencia que facultan la interpretación y el contenido formativo de las historias (*Historie*) sino, sobre todo, de entrever en lo que en su apariencia es únicamente singular, el cúmulo de aristas que configuran esa “estofa primordial” constitutiva del “estilo artístico” que como floración cultural da fisonomía al sentido histórico de un hombre, un pueblo o una época de la humanidad.

Aquí, como quizá en ningún otro lugar, Nietzsche se desliza –al fin discípulo confeso de la antigüedad– ligero y frágil hacia los abismos de lo trascendente y la historia asume entonces los caracteres del sueño como psicología social:

Una ‘idea’ –la oposición entre dionisíaco y apolíneo– está expresada metafísicamente; *la misma historia es el desenvolvimiento de esta idea.*

Más aún:

Con sólo mi experiencia personal, yo había ‘descubierto’ *el único símbolo, la única réplica que posee la historia*, y yo fui también el primero en comprender el maravilloso fenómeno dionisíaco.⁵¹

Como matriz cultural, y conducida hacia su expresión significativa bajo las restricciones historiográficas que se han venido aduciendo, la contradicción que como simultaneidad originaria se presenta como constitutiva del nexo entre Dionisios y Apolo,⁵² asume en Nietzsche, antes que nada, la consistencia de un núcleo epistémico que traduce *metafóricamente* los presupuestos de la historia como trasunto de lo vital. O, comprimiendo al máximo la cuestión, puede aducirse que para él ambas “experiencias del mundo” componen en su unidad un estado “bicameral” del conocimiento y su impulso cultural.⁵³

Lo importante es ventilar las maneras como Nietzsche empalma la pregnancia que sobre el cosmos de la sabiduría griega ejerce la idea del conocimiento como “arte adivinatorio” –y que tiene en Delfos y Eleusis su más cabal institucionalización–, con la doble unidad de la historiografía, es decir, como operación genealógica relativa al origen de los valores y como función orientadora de las perspectivas de la *historia cultural*.

Según ha establecido Colli, en el contexto de la sabiduría griega el conocimiento se encuentra estrechamente vinculado con el estatuto temporal de la adivinación: “Sabio es quien arroja la luz en la oscuridad, suelta un nudo, manifiesta lo incógnito, precisa lo incierto. Para esta civilización arcaica, el conocimiento del futuro del hombre y del mundo pertenece a la sabiduría”.⁵⁴

Como enlace primigenio, Dionisios y Apolo responden por entero a esta formulación y sus “cultos” no son sino expresiones abreviadas de un régimen de sociabilidad que les ha dado identidad y origen y que a partir de ello les rinde plena consagración.

Lo apolíneo, descrito ya en la tesis de la historiografía nietzscheana, enuncia un tipo de conocimiento ligado a lo visible y lo sensible y cuya palabra viene de lejos. Dios “explícito” de la “presunción de conocer” como actividad perteneciente al “arte adivinatorio”,⁵⁵ Apolo se manifiesta siempre a partir de mediaciones como en Delfos, en donde su mensaje ha de ser traducido a la palabra humana por la *pitia* –figura jerárquica que detenta el conocimiento de quien ha sido iniciado en el secreto de los Grandes Misterios–, y que aun después de ello ha de ser interpretado bajo el cobijo de la experiencia y el orden de las circunstancias.

Lo que caracteriza al mecanismo se localiza primero tras la comprensión de la palabra divina por la vía *exclusiva* del “trance”, y después en la

necesidad del desvelamiento del sentido de futuro a partir de su anticipación circunstanciada, *interpretada*, dependiente en su ejecución de la valía de las experiencias y las expectativas de un hombre, un pueblo o una cultura.

El contacto con lo sagrado apolíneo dispone así un *tipo* en el enclave experiencia histórica-adquisición de conocimiento (para la vida), que ha sido postulado por Nietzsche en los términos concretos de un “filósofo capaz de crear valores” –por lo que también legisla y manda– y que funda el tenor de sus competencias mediante la suma a su “emoción histórica” de una práctica investigativa que le permite “[...] captar, manejar, dominar con la mirada y con el pensamiento todo lo que ha ocurrido [...] y a lo que se le ha dado alguna valoración; acortar lo largo, más aún, manejar el ‘tiempo’ y dominar el pasado entero”.⁵⁶

Por su parte, la atribución dionisiaca del conocimiento aporta un modo distinto de la adivinación, esta vez como “éxtasis” o “manía” provocada *directamente* por el dios y que por lo tanto se establece como una experiencia de lo impronunciable y sólo remisible a la memoria personal y la decantación hermética de la poesía órfica.⁵⁷ En la celebración de Eleusis, si bien rodeada como en Delfos por las manifestaciones públicas del culto, la ceremonia de acceso a Dionisios se halla estrictamente restringida a los individuos que en ella han de ser “iniciados”, ciudadanos valiosos para la comunidad y cuidadosamente formados en el léxico y los códigos requeridos por la ocasión –única en la vida– de la posesión divina. Como “salir de sí” hacia lo nuevo, el éxtasis no es en sí mismo el fin de la experiencia dionisiaca, sino “[...] sólo el instrumento de una liberación cognoscitiva: una vez rota su individualidad, el poseído por Dionisios ‘ve’ aquello que los no iniciados son incapaces de percibir”:

Triplemente dichosos
aquellos de entre los mortales que, habiendo visto estos misterios,
entran en el Hades; sólo a ellos, allí,
se les concede la vida, mientras que para los otros,
allí, todos son males.⁵⁸

La contrastación entre los haberes de conocimiento asequibles a lo apolíneo y lo dionisiaco –básicamente expuesta por la fórmula que distingue

el tenor de los contactos: “Apolo suscita la locura en el adivino, pero él se queda ‘lejos’”, al tiempo que “Dionisios ‘incita a los hombres a la demencia’ y él mismo es un verdadero ‘demente’”—,⁵⁹ permite elevar a Nietzsche la percepción meramente estética de las cualidades “degenerativas” y de “alteridad” que como “principio de vida” comportan la *naturaleza* dionisiaca, hacia los terrenos epistémicos que dan cuerpo a su reflexión historiográfica justamente como trasunto de lo vital-cultural:

 Mi primera solución: la sabiduría dionisiaca. Placer en la destrucción de lo más noble y en ver cómo paso a paso se va corrompiendo; como placer por lo que viene, por lo futuro, que triunfa sobre lo existente. Dionisiaco: identificación temporal con el principio de vida.⁶⁰

 Como unidad en la contradicción, sin embargo, el influjo de lo dionisiaco afina su identidad creativa; por un lado como estado operativo (cultural) de la función historiográfica sobre el pasado:

 El sentido histórico es [...] la facultad de *adivinar* rápidamente la jerarquía de valores de acuerdo con la cual ha vivido un pueblo, una comunidad, un ser humano, el ‘instinto’ que permite ‘adivinar’ los lazos entre esos valores y entre la autoridad de los mismos y la autoridad de las fuerzas que los motivan.⁶¹

 Y, por el otro, en una aparente reiteración que no es sino apertura, como estado operativo (historiográfico) de la función cultural sobre el sentido de la historia:

*Sólo desde la fuerza más poderosa del presente tenéis derecho de interpretar el pasado, sólo a través del máximo esfuerzo de vuestras propiedades más nobles adivinaréis lo que es digno de saberse del pasado, lo que es digno de conservarse y lo que es grande. ¡Lo semejante se descubre por medio de lo semejante!*⁶²

 De esta manera, la articulación posible entre las notas de historiografía y cultura termina por constituirse en el planteamiento nietzscheano por vía de la remisión de todo conocimiento a la condición original de su producción: la del lenguaje humano, radicalmente fundado en relaciones de semejanza, esto es, de juegos entre metáforas.⁶³

Dentro del marco temporal aquí suscrito, lo importante no es ya constatar la operación metafórica de la aprehensión de lo histórico en F. Nietzsche –como ha hecho White–,⁶⁴ sino simplemente mostrar cómo en uno de los breves rastros conclusivos dejados por su pensamiento historiográfico el rasgo sobresaliente apunta hacia una lógica de la fantasía y lo irracional, y bajo la cual *Historie* e historiografía quedan determinadas, en su múltiple concomitancia de tiempos, por las relaciones que delimitan lo *insólito*⁶⁵ como el bastión de la pregunta por el ser y el sentido: la historia.

Es por ello comprensible que la adenda contra nihilista deslice al final, como síntoma de la cultura, un arbitrio de carácter procedimental:

¿Y si el yo fuera el único ser a semejanza del cual creásemos o comprendiésemos todos los seres perfectamente? Surge entonces la duda de si no se producirá en esta ocasión un desenfoque de perspectiva –la aparente unidad en que nosotros resumimos todo como en la línea de un horizonte. Esta guía que tenemos nos demuestra una infinita multiplicidad: *metódicamente es lícito utilizar como guía los fenómenos más extraños para el estudio de los más triviales*. Por último, si admitimos que todo es devenir, el conocimiento sólo es posible en virtud de la creencia en el ser.⁶⁶

O, dicho en última instancia, la única certeza ante el vacío es su *vaciamiento* o dilución hacia las fuentes del *misterio*.

Un tema del “estilo artístico”.

Y del *MacGuffin*.

Conclusión

La opción por lo trivial, por lo que ha sido dejado de lado por las decisiones humanas y que comporta por tanto un residuo significativo de su devenir, adquiere a la percepción histórica de Nietzsche un valor determinado no sólo por la calidad cognoscente de las elaboraciones discursivas que posibilita –ya por el simple hecho de su elección– o por la rigurosidad analítica a la que su distinción objetual obliga y que, como se ha visto, a la par, constituyen el sedimento de la original amalgama de genealogía y retórica como métodos de la investigación historiográfica nietzscheana.

Junto a ello, la sublimación de los afectos como postulado crítico de los procesos de aprehensión de las experiencias del pasado agrega a la disposición teórica de la historiografía los signos distintivos que hacen de su práctica una práctica cultural y esto a un doble nivel, aunque en íntima concomitancia: el que como decantación crítica de la tradición sitúa la jerarquía de los valores pertinentes a la auto-observación disciplinar como contrastación de diferencias y semejanzas y el que, a partir de ello como régimen de traducción, especifica los contenidos políticos de la imaginación en tanto proceso constitutivo de lo real y conforme al estatuto de sentido de lo que es radicalmente insólito y provisional.

El acento marcadamente contracultural que puede darse desde esta perspectiva a la idea de “transfiguración” nietzscheana de la historiografía conlleva así la necesidad de una revisión permanente de las disposiciones teóricas y metodológicas de acercamiento a las experiencias del pasado y, estas disposiciones, a su vez, para rebasar los límites del simple revisionismo, demandan más que sofisticaciones instrumentales o estilísticas, la apertura de la mirada a un mundo de relaciones sin más verdad que su frágil verosimilitud.

Como “observación de observaciones”, el discurso historiográfico delimita su función cultural conforme a la identidad de su operación cognitiva y si ésta, sobre el horizonte temporal ha ubicado la circunstancia de la hondura y la demora como núcleo regulativo de lo trivial, la predisposición de aquella asumirá entonces la contextura de una “fuerza plástica” sin más dominio que el de su propia realización.

O, reiterando el *MacGuffin* interno: *Lo que estuvo a la luz, actúa en las tinieblas; es cierto, claro, pero también lo es lo contrario.*

Notas

¹ Hans Blumenberg, *Conceptos en historias*, Madrid, Editorial Síntesis, 2003, p. 31 y *La posibilidad de comprenderse*, Madrid, Editorial Síntesis, 1997, pp. 125-127.

² Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 316.

³ Al respecto véase Fernando Betancourt, “La fundamentación del saber histórico en el siglo xx: investigación social, metodología y racionalidad operativa”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* (México), núm. 40 (Julio-Diciembre 2010), pp. 91-120.

⁴ Agapito Maestre, “El discípulo olvidado. José Gaos, entre Nietzsche y Ortega”, en *Revista de Occidente* (España), núm. 244 (Septiembre 2001), pp. 110-134.

⁵ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, México, Grupo Editorial Tomo, 2003, p. 305.

⁶ Hans Blumenberg, *La posibilidad de comprenderse*, Madrid, Editorial Síntesis, 1997, pp. 125-127. En este apartado, “El Ser como *MacGuffin*”, la argumentación del autor toma cuerpo a partir del conocido fragmento de la entrevista que Truffaut realiza a Hitchcock: “**Hitchcock:** Y ahora, conviene preguntarse de dónde viene el ‘*MacGuffin*’. Evoca un nombre escocés y es posible imaginarse una conversación entre dos hombres que viajan en un tren. Uno le dice al otro: ‘¿qué es ese paquete que ha colocado en la red?’. Y el otro responde: ‘Oh, es un *MacGuffin*’. Entonces el primero vuelve a preguntar: ‘¿Qué es un *MacGuffin*?’. Y el otro responde: ‘¡pues un aparato para atrapar leones en las montañas de Aridondaks!’ El primero exclama entonces ‘¡Pero si no hay leones en las Aridondaks!’. A lo que responde el segundo: ‘en ese caso, no es un *MacGuffin*’. Esta anécdota muestra el vacío del ‘*MacGuffin*’, ...la nada del ‘*MacGuffin*’. **Truffaut:** Nada concreto, si lo que demuestra evidentemente que es usted consciente de lo que hace y que *domina a la perfección los secretos de su profesión*. Este tipo de películas construidas en torno al ‘*MacGuffin*’ hace que ciertos críticos digan: Hitchcock no tiene nada que decir, y en ese momento, creo que la única contestación posible sería: ‘*Un cineasta no tiene nada que decir, tiene que mostrar*’”. En http://www.truffaut.eterius.com/Hitchcock_Truffaut_2.htm, [Consultado 29 de noviembre del 2010] Las cursivas son mías.

⁷ Puede verse en relación con ello Jörn Rösen, “La escritura de la historia como problema teórico de las ciencias históricas”, en Silvia Pappe (coord.), *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2000, pp. 235-263.

⁸ Silvia Pappe, *Historiografía Crítica. Una reflexión teórica*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2001, p. 14.

⁹ Así en el capítulo “Nietzsche: la genealogía de la historia”, en Michel Foucault, *Microfísica del Poder*, Argentina, La Piqueta, 2004, p. 22.

¹⁰ Jorge García, *La filosofía y su historia. Cuestiones de historiografía filosófica*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 77-78.

¹¹ *Ibid.*, p. 335, nota 15. Con el simple propósito de concretar el círculo abierto, junto a estas generalizaciones teóricas presupuestas a manera de ejemplo –y polo de contraste– del lugar historiográfico del que parto, me gustaría mencionar brevemente dos especificaciones más, ahora de carácter particular y ya no de índole conceptual. La primera es un texto en que

se conjuntan los trabajos de un ciclo de conferencias orientado expresamente por el “interés de medios académicos mexicanos” en la historiografía alemana del siglo XIX, así como por la constatación de los pocos acercamientos a la materia que en realidad existen. (Me refiero a Karl Kohut (comp.), *El oficio del historiador. Teorías y tendencias de la historiografía alemana del siglo XIX*, México, Herder, 2009, p. 9. La referencia inevitable, y casi única, es la del libro de Juan Ortega y Medina, *Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana*, México, Universidad Autónoma de México, 1980). Aquí, por su carácter colectivo, del “MacGuffin nietzscheano” no pueden derivarse descriptores de cualidad, sino únicamente cuantitativos. Lo destacable estriba entonces no en la mera ausencia de Nietzsche de los ámbitos de la expresión historiográfica de la publicación, que sería explicable incluso únicamente por el peso de su filiación filosófica, sino en que de los ensayos reunidos, cada uno versante sobre un autor alemán en concreto –situación formal que por lo menos permitiría abrir como hipótesis el diapasón a la consideración de los ámbitos inmediatos de influjo de cada uno de ellos–, el de Guillermo Palacios (“Jacob Burckhardt y la historia cultural”) coloca a Nietzsche en los puntos nodales de lo histórico que acreditan el presente trabajo, si bien lo hace a través de la mediación de Burckhardt y el contexto de apertura intelectual brindado por la universidad de Basilea. Para Palacios, hay una relación de concomitancia en las maneras en que aspectos centrales de la historia y la cultura entran en juego en el pensamiento de ambos mentores, hasta conformar, en términos literales, un espacio contracultural tensionado historiográficamente con su tiempo por vía de la crítica y transvaloración de nociones historicistas como las de objetividad, racionalidad y progreso. Las ideas de Nietzsche son aquí, referencias mínimas que sin embargo ocupan la amplitud de lo trascendental. Por último, quisiera hacer llana mención de otra obra individual –aun cuando se tenga clara su pertenencia institucional– y ello sólo por el simple hecho de que en tanto constructo *sistemático* de la historia, esto es, eminentemente sociológico, la ausencia absoluta de toda implicación nietzscheana se corresponde con una similar a toda aplicación –incluso conceptual– historiográfica. Es decir, no se trata ya de la confusión de teoría de la historia e historiografía, sino de la dilución de ésta en los términos del vacío: del MacGuffin como destino. Véase Rodolfo Suárez, *Explicación histórica y tiempo social*, México, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, 2007, 206 pp.

¹² Guillermo Zermeño, *Lo marginal en el centro: la historiografía hoy (agenda para un Seminario)*, México, El Colegio de México, 2007, pp. 3-4 (Documento Electrónico facilitado por el autor).

¹³ Fernando Betancourt, *El retorno de la metáfora en la ciencia histórica contemporánea. Interacción, discurso historiográfico y matriz disciplinaria*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, p. 32.

¹⁴ Guillermo Zermeño, *Lo marginal en el centro: la historiografía hoy (agenda para un Seminario)*, México, El Colegio de México, 2007, pp. 3-4 (Documento Electrónico facilitado por el autor).

¹⁵ Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 93.

¹⁶ Reinhart Koselleck, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, España, Paidós, 1993, pp. 41-66.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2000, p. 30.

¹⁸ “La crítica de la nueva filosofía, descubre la existencia de un punto de vista deficiente, como si hubiera ‘hechos de conciencia’ y ningún fenomenalismo en la auto-observación”. Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981, p. 273.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 41. Vattimo traza la correlación entre este estado de “*imperfectum* que nunca se completa” y la “mala infinitud” del hecho histórico de la ciencia, cuya “perfecta reproducibilidad” nunca se realiza. Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 91.

²⁰ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 50.

²¹ Ambos entrecorridos en Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981, pp. 312 y 317. Quizá sea conveniente añadir que en concordancia con el “fenomenalismo de la auto-observación” y la doble observación de la historiografía como matriz disciplinar, en Nietzsche el propio sujeto es apariencia y artificio: “Nacen las cosas, como consecuencia exclusiva de que se las represente, se las piense, se las quiera o se las sienta. El concepto ‘cosa’ implica un conjunto de cualidades. El mismo ‘sujeto’ es una creación de este género, una ‘cosa’ como todas las demás: una simplificación para nombrar a la fuerza que pone, que inventa, que piensa como tal, a diferencia de las demás posiciones, invenciones [y] pensamientos. Por consiguiente, la facultad, a diferencia de todos los particulares, concreta: en el fondo, la acción con respecto a todas las acciones que se esperan (acción y la probabilidad de semejantes acciones”. Mismo sitio pp. 311-312.

²² Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2000, p. 35.

²³ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la Moral*, México, Grupo Editorial Tomo, 2003, p. 485.

²⁴ Para Nietzsche: “Es absurdo reclamar una forma adecuada de expresión [...] La idea de ‘verdad es absurda’. Todo el reino de la verdad y de la ‘falsedad’ se refiere solamente a relaciones entre creaturas, no al ‘en sí’... No hay ‘esencias en sí’ (las relaciones constituyen precisamente la esencia), como no puede admitirse un ‘conocimiento en sí’”. Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981, p. 344.

²⁵ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la Moral*, México, Grupo Editorial Tomo, 2003, p. 453. Las cursivas son mías.

²⁶ Empleo aquí la categorización con la que Gaos enmienda nietzscheanamente las percepciones historicistas de su maestro Ortega. Para éste, como se sabe por su conocido

aforismo, “el hombre no tiene naturaleza, sino historia”, mientras que para Gaos “la naturaleza del hombre es la historia”. Véase José Gaos, “Edmundo O’Gorman. Nota preliminar a ‘Historia y Ontología’”, en José Gaos, *Obras Completas VIII*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 504.

²⁷ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981, pp. 291 y 308. Entiendo la noción de historicidad en Nietzsche de acuerdo con cómo Gadamer la ha atribuido en su elaboración a York y Dilthey, es decir, no en el sentido de enunciar “[...] algo sobre el modo de ser de una estructura procesual, sino sobre el modo de ser del hombre que está en la historia, que sólo puede ser comprendido a fondo en su ser mismo mediante el concepto de historicidad”. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1994, pp. 134-135.

²⁸ Expresión empleada por Nietzsche en atención a la historia de Polibio. Véase Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 53.

²⁹ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 66. Las cursivas son mías. De forma extrema, Vattimo aduce que para Nietzsche “[...] el objeto de conocimiento histórico es la ‘vida’”. Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 103.

³⁰ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 45-49.

³¹ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 89, 92 y 93. En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche ha dejado una traducción plástica de esta nueva objetividad: “Un asunto tendrá su mejor representación cuando sus colores se arranquen, como un químico los colores de un cuadro, del asunto mismo, y se les aplique después como un artista: de manera que se haga nacer el dibujo de las limitaciones y transiciones de estos colores. Así el cuadro adquirirá algo del atrayente elemento natural que da al objeto su propia significación”. Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2000, p. 155.

³² Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1994, p. 86.

³³ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981, p. 329. Las cursivas son mías. En la *Segunda Intempestiva*, Nietzsche emplea el concepto de *fuerza plástica* para valorar el comportamiento de un hombre, un pueblo o una cultura: “[...] quiero decir: esa fuerza para crecer por sí misma, ese poder de transformar y asimilar lo pasado y extraño, de sanar las heridas, de reemplazar lo perdido, de regenerar las formas destruidas...” Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 43.

³⁴ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 94.

³⁵ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981, p. 268.

³⁶ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 139.

³⁷ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981, p. 333.

³⁸ Véase al respecto, Diego Sánchez, “Adenda”, en Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos IV*, España, Tecnos, 2006, p. 9.

³⁹ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 95.

⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2000, pp. 36-37 y Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1994, p. 126.

⁴¹ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 57. En este contexto, resulta primordial señalar que en el léxico de Nietzsche, la cultura adquiere concreción como “[...] unidad del estilo artístico en todas las expresiones vitales de un pueblo”. Mismo sitio p. 70.

⁴² Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 89.

⁴³ Para Sánchez Meca, “[...] el método genealógico no pretende otra cosa que determinar, en el origen de todo valor y de toda verdad que se presenten como tales, cuál es la actitud que representan ante la vida. Y ello con el propósito de poner de manifiesto adónde conducen, cuáles son sus repercusiones y sus consecuencias en relación a la salud o empobrecimiento de la vida”. Véase Diego Sánchez, “Adenda”, en Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos IV*, España, Tecnos, 2006, p. 9.

⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, México, Grupo Editorial Tomo, 2003, p. 247. Desde esta perspectiva, el método genealógico de la filosofía sería, propiamente, un método historiográfico.

⁴⁵ Véase Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la Moral*, México, Grupo Editorial Tomo, 2003, p. 407.

⁴⁶ Encuentro en las siguientes líneas de Nietzsche, un buen ejemplo del contenido concreto de este quehacer: “Dentro de mí encontré y osé dar múltiples respuestas a tales preguntas; distinguí tiempos, pueblos y grados jerárquicos de los individuos; especialicé mi problema, las respuestas se convirtieron en nuevas preguntas, investigaciones, suposiciones y verosimilitudes; hasta que acabé por poseer un país propio, un terreno propio, todo un mundo reservado que crecía y florecía, unos jardines secretos, si cabe la expresión, de los que a nadie le era lícito sospechar nada... ¡Oh, qué felices somos nosotros los que conocemos, presuponiendo que sepamos callar durante suficiente tiempo!”. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la Moral*, México, Grupo Editorial Tomo, 2003, p. 405.

⁴⁷ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 95.

⁴⁸ Al respecto, aunque el acceso sea tangencial, véase sin duda el capítulo “Nietzsche: La defensa poética de la historia en el modo metafórico”, en Hayden White, *Metahistoria*.

La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 316-356. Para una visión más general y conclusiva y en la que el autor hace eco de ideas de Blumenberg en las que se sostiene que “[...] la retórica es la esencia de la filosofía de Nietzsche”, véase Luis Guervós, “El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica”, en Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, España, Trotta, 2000, p. 10.

⁴⁹ Respecto a la “contrastación” como aspecto medular del método genealógico de Nietzsche véase Michel Foucault, *Microfísica del Poder*, Argentina, La Piqueta, 2004, p. 12 y ss.

⁵⁰ Desde un emplazamiento cultural, Colli denomina “sabiduría griega” al periodo que en historia de la filosofía es comúnmente llamado “filosofía presocrática”. Véase Giorgio Colli, *La sabiduría griega I*, España, Trotta, 2008, p. 9.

⁵¹ Ambas citas en Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1994, pp. 78 y 79. Las cursivas son mías.

⁵² “Dionisios, portador en sí mismo de todas las contradicciones, es una sola cosa con Apolo, que, a su vez, es la contradicción de Dionisios”. Giorgio Colli, *La sabiduría griega I*, España, Trotta, 2008, p. 27.

⁵³ La idea de un “sistema bicameral de la cultura” imputable a Nietzsche puede verse en Rüdiger Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, México, Tusquets, 2001, pp. 212-213. Sobre la prestancia de Apolo y Dionisios bajo la noción de “experiencia del mundo”, Diego Sánchez, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2008, en particular pp. 49-59.

⁵⁴ Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, México, Tusquets, 2010, p. 6.

⁵⁵ Giorgio Colli, *La sabiduría griega I*, España, Trotta, 2008, p. 25.

⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, México, Grupo Editorial Tomo, 2003, p. 328. Nietzsche se refiere a este filósofo, preclaramente, como un “investigador”.

⁵⁷ “En fuentes antiguas se atribuye a Dionisios un poder ‘mántico’, es decir, una capacidad de adivinación que nace del estado orgiástico. Pues bien, esa visión del futuro es precisamente el aspecto primigenio que asume el conocimiento de la verdad”. Giorgio Colli, *La sabiduría griega I*, España, Trotta, 2008, pp. 20 y 42 y ss.

⁵⁸ Giorgio Colli, *La sabiduría griega I*, España, Trotta, 2008, pp. 19 y 101 (Cita de Sófocles).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁰ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, 1981, Madrid, EDAF, p. 238. Acerca de la “destrucción” y la “muerte” del pasado como momento de la interpretación, mismo sitio pp. 340 y ss., así como Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la Moral*, México, Editorial Tomo, 2003, p. 451. “He querido decir que también la parcial inutilización, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y de la conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressu*, el cual aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia un poder *más grande*, y se impone siempre a costa de innumerables poderes *más pequeños*. La grandeza de un ‘progreso’ se mide por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle”.

⁶¹ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, México, Grupo Editorial Tomo, 2003, p. 336.

⁶² Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 93-94.

⁶³ Acerca de los modos en que en Nietzsche cobran presencia las “raíces metafóricas” del lenguaje y la estructura del conocimiento conforme a un poder de la fantasía consistente en la producción de “inversiones sustitutivas” o el “[...] salto sucesivo de una posibilidad a otra, que como un ‘poder no lógico’, implica la capacidad estética de ver formas, figuras, etc., en la ‘visión rápida de semejanzas’, véase Luis Guervós, “El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica”, en Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, España, Trotta, 2000, pp. 32 y 41.

⁶⁴ Véase el ya citado texto de Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 316-356.

⁶⁵ Según Guervós, “Nietzsche define la fantasía como un ‘impulso extraño e ilógico’ de captar semejanzas; es una facultad estética y como tal actúa, aunque parezca paradójico, lógicamente”. Luis Guervós, “El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica”, en Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, España, Trotta, 2000, p. 32.

⁶⁶ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981, p. 291. Las cursivas son mías.

Recepción del artículo: 15 de octubre de 2012

Aceptación del artículo: 8 de noviembre de 2012