



2024

V.17

História da Historiografia

International Journal of Theory
and History of Historiography



ISSN 1983-9928



Sociedade Brasileira
de Teoria e História da
Historiografia



UNIRIO



UFOP



Artículo Original

AO

Research Article





La historia como transmisora de salud o enfermedad: Las críticas de Nietzsche a los estudios históricos decimonónicos

History as a Transmitter of Health or Illness: Nietzsche's Criticisms of Nineteenth-Century Historical Studies

Manuel Romero Molina

manuel.romero@u.uchile.cl

<https://orcid.org/0000-0003-0703-9154> 

Universidad de Chile, Instituto de Asuntos Públicos, Santiago, Stgo/RM, Chile



Resumen

Nietzsche considera que, al estar los fundamentos filosófico-epistémicos de los estudios históricos erigidos sobre componentes suprasensibles, estos proyectan un marco del quehacer historiográfico que incentiva una forma de hacer historia que perjudica la vida. Esto sucede, por un lado, porque promueve narrativas con funciones moralizadoras las cuales inmovilizan y coartan el potencial artístico; y, por otro lado, porque incentiva una producción desmesurada y sin criterios de documentos históricos. Esta producción asfixiaría a la vida en un mar de informaciones inagotables que el ser humano no puede procesar ni digerir. Para curar a la historia de sus reactivos efectos sobre lo corpóreo y transformarla en un medio de salud, Nietzsche propone dos remedios, por un lado, erigir una nueva perspectiva historiográfica que emule y resalte el movimiento artístico de la naturaleza, y, por otro lado, llevar a cabo una dietética que nos permita hacer un consumo nutritivo y vivificante de la historia.

Palabras clave

Formación histórica. Friedrich Nietzsche. Historiografía del siglo XIX.

Abstract

Nietzsche argues that the philosophical-epistemic foundations of historical studies, built upon suprasensible components, project a framework of historiographical practice that encourages a mode of historiography detrimental to life. This occurs because it promotes narratives with moralizing functions that immobilize and stifle artistic potential, and because it fosters an excessive and uncritical production of historical documents. This production would suffocate life in an endless sea of information that humans cannot process or digest. To heal history from its reactive effects on the corporeal and transform it into a means of health, Nietzsche proposes two remedies: first, to establish a new historiographical perspective that emulates and highlights the artistic movement of nature; and second, to implement a dietetics that allows us to consume history nutritiously and revitalizingly.

Keywords

Historical formation. Friedrich Nietzsche. Historiography of the 19th century.



Introducción

Uno de los temas recurrentes y fundamentales en la obra de Nietzsche durante su vida será el de la “salud y la enfermedad”. Variados son los autores que dan cuenta del análisis que realiza Nietzsche sobre esta temática. Michel Foucault (1971), por ejemplo, examina los cuestionamientos que realiza el filósofo a la institución médica de su tiempo, y desde estas discusiones reflexiona sobre los diversos ejercicios del poder en lo médico y en lo político. Deleuze (1998) explora el concepto de “voluntad de poder” de Nietzsche y su relación con la salud, y señala que este concibe la salud como una fuerza activa y creativa que impulsa la afirmación de la vida. Ludovica Boi (2022), en tanto, analiza el tema de la “enfermedad y la salud” en la obra temprana de Nietzsche, y argumenta que el filólogo utiliza la terminología médica como un recurso metafórico que le permite dar cuenta de la condición debilitante para con la vida que promueve la cultura de su época. Además de estos investigadores, existen otros que también han trabajado el tema de la “salud y la enfermedad” en Nietzsche, como Jara (1998), Kofman (1993), Assoun (2003), Aurenque (2022) y Vattimo (2001), entre otros. Sin embargo, a pesar de la abundancia de estudios asociados al tema, se observa que tanto en los análisis de los autores mencionados como el de otros estudiosos, hay un contenido que en general no ha sido trabajado de una manera detallada y sistemática, este es el tema de la historia y los efectos médicos que esta produce en lo corpóreo. Con respecto a los análisis médico historiográficos que realiza Nietzsche, se puede afirmar que, para el filósofo alemán, la historia constituye un saber circunscrito a una dimensión cultural, y que este saber, limitado a dicha dimensión, produce un tipo de conocimiento que, al ser consumido, puede provocar reacciones orgánicas divergentes en el cuerpo: la historia puede transmitir salud como también enfermedad. De esta afirmación, algo difícil de entender a tientas y a primeras, surgen diversas interrogantes. La primera y más evidente es: ¿qué entiende Nietzsche por salud y enfermedad? Y la segunda, y más compleja: ¿por qué el filólogo sostiene que el consumo de la historia puede generar respuestas médicas tan opuestas en el cuerpo, como son la salud y la enfermedad?

A manera de hipótesis, este artículo plantea que Nietzsche define como “enfermedad” a todo aquello que produce un debilitamiento en las fuerzas creativo-activas de lo corpóreo, y como “salud”, a todo aquello que potencie y afirme estas fuerzas. El filólogo identifica al platonismo cristiano como el principal patógeno inhibidor del impulso creativo-artístico. Señala que la propagación de este bacilo ha dado forma a una “cultura de la decadencia” que, en Alemania, ha infectado todos los ámbitos artísticos y del pensamiento. Nietzsche considera que el advenimiento de la ciencia moderna no ha logrado erradicar el germen nihilista del platonismo-cristiano; por el contrario, ha permitido que este mute en su forma, dando lugar a una nueva



variante de la enfermedad. Para Nietzsche, uno de los vectores modernos más significativos de esta nueva cepa del patógeno es la historia. Según el filólogo, la historia se constituye como un instrumento de enfermedad, principalmente porque su perspectiva epistemológica se estructura a partir de los componentes reactivos de la deriva platónico-cristiana. Sin embargo, sostiene que, aunque este germen está ampliamente esparcido en el medio cultural alemán, no es indeleble y eventualmente puede ser erradicado. Como antídoto a la perspectiva epistemológica “platónico-cristiana” de la historia, propone erigir una nueva deriva interpretativa inspirada en la naturaleza. Desde un conocimiento que emule el saber natural, considera Nietzsche, sería posible construir una perspectiva cultural que enriquezca la vida y fomente su crecimiento.

Para ahondar en lo reseñado, el presente artículo se dividirá en cinco apartados: en el primero, se describen los rasgos generales de los estudios históricos en la Alemania del siglo XIX; en el segundo apartado, se examinan los componentes valórico-interpretativos con los que Nietzsche critica la historiografía alemana decimonónica; en una tercera sección, se analizan las formas en que el germen platónico-cristiano infecta la disciplina historiográfica, convirtiéndola en un vector de enfermedad; en un cuarto apartado, se exponen las maneras que propone Nietzsche para sanear a la disciplina histórica del germen platónico-cristiano y así convertirla en instrumento de salud; finalmente, en un quinto apartado, se presentan las conclusiones del trabajo.

Los estudios históricos en la Alemania del siglo XIX

Desde la Edad Media hasta el siglo XVIII, la “historia”, entendida como disciplina encargada de dar cuenta de los eventos pasados, fue llevada a cabo fundamentalmente por aristócratas, monjes, humanistas y políticos en su tiempo libre. Sin embargo, esto cambiaría durante el siglo XIX. Como parte de lo que ha sido descrito como “el desarrollo de la sociedad profesional”, surgen en países como Alemania y Francia personas dedicadas a tiempo completo a la labor historiográfica. Durante este siglo se volvió común observar a historiadores empleados por universidades, archivos o bibliotecas. Este comedido interés franco-alemán por el desarrollo de la disciplina de Clío no surgiría por motivaciones de tipo cultural; más bien, la motivación central del desarrollo de la historiografía en el siglo XIX serían razones de tipo políticas. En la Prusia del Kaiser Guillermo II y del ministro Otto von Bismarck, por ejemplo, la historia sería vista como una herramienta efectiva en la promoción de la unidad nacional. Desde un relato unificador, pensaban las autoridades teutonas, se podría lograr terminar con la constante fragmentación político-administrativa de los cantones germanos y, con esto, unir al país en una sola gran nación. Considerando esta pretensión, no es extraño observar que la escritura y el pensamiento histórico alemán, sobre todo a principios del siglo XIX, esté fuertemente marcado por el componente romántico-nacionalista. Sin embargo,



no solamente el impulso del *romanticismo* permearía la obra historiográfica alemana del siglo XIX, también lo haría el movimiento positivista (Aurell et al., 2013, p. 220-225). En lo concerniente a la historiografía, el término «positivismo» se refiere a la historia escrita según el modelo filosófico de Auguste Comte (1798-1857). Esta perspectiva rechaza la metafísica del análisis de la historia por su carácter especulativo y defiende a la experiencia como único modo de conocimiento histórico verdadero. Desde un ámbito metodológico, el positivismo postula el “monismo historiográfico”, esto quiere decir que la historia no se concibe como una rama autónoma del saber con su método propio, sino como una disciplina mimética la cual asimila y ajusta los principios generales de la explicación que rigen en las ciencias naturales para disponerlos en el estudio de la historia (emulando la metodología de las ciencias naturales se puede establecer lo “verdadero” y “objetivo” del pasado). En este contexto, para el positivismo, “el historiador debe, tal como lo hace el científico natural, relacionar los hechos (en su caso los acontecimientos históricos) a partir del descubrimiento de las leyes que los articulan” (Aron, 2006, p. 330). El historiador, más que estar abocado a la labor de clasificar y ordenar fuentes (documentos, archivos, etc.) o narrar una historia, debe enfocarse fundamentalmente en descubrir y exponer las leyes de desenvolvimiento que rigen la historia¹; es decir, debe intentar formular un sistema deductivo-predictivo (no solo contar el “qué sucedió” sino también el “por qué” y el “qué será”) en base a los datos observados. Una vez que al historiador se le han señalado las leyes de la evolución social, solo debe situar su investigación desde el estadio superior del intelecto: el positivo. Entre los historiadores alemanes, las ideas filosóficas y teóricas de Comte acerca de la “Ley de los tres estados” no tendrían una gran acogida, pero sí tendrían mejor recepción los lineamientos metodológicos e investigativos que el francés propuso. Esta metodología fue posteriormente conocida como «positivismo de archivo» y se distinguió del enfoque más teórico postulado por Comte. Sin embargo, a diferencia de los positivistas que trataban de emular de forma casi idéntica la metodología de las ciencias naturales, los alemanes buscarían que la disciplina tuviera una impronta más propia. Ranke, por ejemplo, considera que la historia debe abordarse con su método propio, centrado en el estudio sistemático, crítico y racional de las fuentes primarias (las fuentes deben ser revisadas y probar su autenticidad, demostrando que no corresponden a historias inventadas, falacias históricas o mitos). Se podría decir que, con Ranke, la historia surgiría finalmente como una disciplina autónoma independiente de la filosofía, la sociología y las ciencias naturales. A la escuela historiográfica que lideró el alemán se le conocería como “historicista”. Similar a los investigadores positivistas, Ranke postulaba que el historiador debe conseguir que el propio pasado sea el que hable, esto

1 Comte (2000 [1844]), propone que en la historia existe una “ley de los tres estados”. Esta “ley” sugiere que el desarrollo intelectual humano tiene una marcha progresiva de tres edades: religiosa, metafísica y científica-positiva. La “ley” define el recorrido histórico que todos los pueblos tendrán que seguir.



lo lograría mostrando las cosas “tal como son” (*wie es eigentlich gewesen*). Abandonando toda pretensión de autoría e interpretación personal se garantizaría la “objetividad”. Teóricamente, Ranke postulaba la independencia entre el pasado que se analiza y el presente desde el que se analiza. Sin embargo, en la práctica, tampoco él pudo abstenerse del influjo de las corrientes de pensamiento de su época. Así, el gran auge del nacionalismo que se vivió durante su tiempo influyó igualmente en su obra.

Antes de Ranke, la mayor parte de los autores que reflexionaban sobre la historia eran más filósofos que historiadores (Voltaire, Schelling, Fichte, Kant, Comte, Hegel, por ejemplo). Éstos, por lo general, analizan la historia desde una perspectiva especulativa y deductiva; Ranke, en cambio, lo hace desde una dimensión inductiva y crítica (Aurell et al., 2013, p. 204). El autor alemán rechaza el enfoque teleológico de la historia. En su opinión, el historiador tiene que entender el período que estudia en sus propios términos y tratar de encontrar sólo las ideas generales que caracterizan a dicho período, no debe buscar un contenido o sentido en el resultado final de su estudio (como lo hacían las filosofías de la historia). Para Ranke, Dios aparece en la historia, pero no se disuelve en ella.

Es en este contexto de mezcolanza, en el que, por un lado, se encuentran diversas perspectivas filosóficas de la historia (Kant, Comte, Hegel), y, por otro lado, naciesen perspectivas historiográficas (romanticismo, positivismo, historicismo), donde se sitúa la reflexión de Nietzsche sobre la disciplina de la historia.²

Nietzsche y la ciencia historiográfica alemana

A contracorriente de los hombres de su tiempo que celebran como algo bueno el auge de la “nueva historia profesional”, Nietzsche señala que la historia, tal como la enseñan y la difunden los diferentes centros formativos alemanes, no corresponde a algo beneficioso para la juventud germana, sino que representa algo negativo, aquello, porque ese tipo de historia atenta contra la propia vida³.

“[...] se las dan de médicos, cuando en realidad buscan el envenenamiento, así pues, refinan su paladar y su gusto, para señalar su refinamiento como causa de su repudio tenaz de

2 Indudablemente, el desarrollo de las corrientes historiográficas del siglo XIX es mucho más complejo y entramado de lo que se da cuenta en este apartado. Aquí solo se ofrece una muy breve síntesis de este proceso, aquello más que nada para entender de mejor manera las críticas que realiza Nietzsche a los estudios históricos de su tiempo.

3 La “vida” (Leben) para Nietzsche se asocia con el presente, la existencia material sensorial, la tierra, lo temporal y, en definitiva, con la historia creadora.



cuanto elemento artístico nutritivo se les sirve” (Nietzsche, 2011, p. 706).

Nietzsche considera que, para poder tener un acercamiento más confiable con lo dado, debemos de liberarnos de aquellas categorías analíticas provenientes de la metafísica y comenzar por interpretar al mundo desde lo tangible, o, en otras palabras: desde su “naturaleza pura”.

“¿Cuándo llegaremos a desdivinizar completamente la naturaleza? ¿Cuándo podremos comenzar, nosotros hombres, a naturalizarnos con la naturaleza pura, nuevamente encontrada, nuevamente rescatada?” (Nietzsche, 2018, p. 168).

¿Pero qué significa esto? ¿Qué significa interpretar desde la “naturaleza pura” o “desdivinizada”? Significa ver a la naturaleza sin los estribos de la moral humana, significa verla sin finalidad y sentido.

“[...] la creencia en la absoluta inmoralidad de la naturaleza, en la falta de finalidad y de sentido, es el afecto psicológicamente necesario cuando ya no se puede sostener la creencia en Dios y en un orden esencialmente moral” (Nietzsche, 2008, p. 165).

Pensar a la naturaleza desde sus términos inmorales refiere reflexionarla desde su propia dinámica, o sea, desde la manifestación pura e inocente de las fuerzas que se albergan en ella.

“Un período en el que la vieja mascarada y el maquillaje moral de los afectos causa repugnancia: la naturaleza desnuda, donde las cantidades de poder son simplemente admitidas como decisivas (como determinantes de la jerarquía)” (Nietzsche, 2008, p. 255).

Es así que, para Nietzsche, la “naturaleza pura” o “desnuda”, no tiene sentidos, no tiene dioses, no tiene afectos, no tiene moral, todo esto es una máscara que se ha inventado el ser humano para ocultar la verdadera esencia de lo que ella es: un despliegue de fuerzas caóticas, inocentes, azarosas, sin sentido ni rumbo fijo, en donde lo que termina prevaleciendo será la fuerza que manifieste una mayor cantidad de poder.

Nietzsche no solo se queda en el reconocimiento de que la naturaleza es el espacio donde se despliegan las fuerzas “inocentes”, sino que también analiza de forma más específica la fenomenología de estas fuerzas. En este respecto, el filólogo clasifica a las fuerzas desde su manifestación expresiva (exterioridad e interioridad), y las categoriza según cualidades (activas y reactivas) (Jara, 1998).

Con respecto a la manifestación externa de la expresión de las fuerzas, Nietzsche da cuenta de ciertos conceptos-guías como lo son: caos, azar y devenir, para describir esta dimensión. Con respecto a las expresiones y dinámicas de las fuerzas desde su interioridad, Nietzsche indica al cuerpo como lugar de observación inmediato y perceptible para reflexionar sobre las cualidades



que toman las fuerzas, aquello por lo menos en lo orgánico.

Lo corpóreo como entidad de observación de las dinámicas de la naturaleza

La observación de la "naturaleza pura" revela que el universo y todo lo que hay en él deviene merced de las tensiones que se generan por el vaivén de fuerzas. Lo dado, ya sea en sus versiones más rígidas (materias rocosas) o ligeras (gases) es producto de esto: de las relaciones de fuerzas. El cuerpo orgánico, en este contexto, es uno de los tantos resultados fortuitos de este vaivén y tensión. De esta manera, el cuerpo como tal goza de una naturaleza "abismal" ya que ha sido constituido precisamente desde las fuerzas caóticas abismales (Gama, 2017). De hecho, Nietzsche piensa que el cuerpo no es más que el reflejo de la dinámica general del universo atravesado por las fuerzas.

"[...] quien mira dentro de sí como en un inmenso espacio sideral y lleva vías lácteas dentro de sí, sabe también cuan irregulares son todas las vías lácteas; ellas conducen hasta el caos y el laberinto de la existencia" (Nietzsche, 2018, p. 253-254).

La constitución desde el azar de algún cuerpo orgánico no debe pensarse como eterna e inmutable, sino que abierta. Tal como las fuerzas van cambiando las entidades de lo dado, las fuerzas en el cuerpo van cambiando la estructura de la forma en las que se contienen. Así, las primeras colonias bacterianas serán las antecesoras de millones de otras formas vivas. Cada una de estas otras formas vivas, a su vez, abre miles de otros nuevos horizontes de devenir, por lo que desde un solo tronco común pueden verse proyectadas millones de formas. Uno de los puntos de esas ramificaciones fue denominado como "homo sapiens".

¿Qué es lo útil y no útil para el cuerpo?

Según Nietzsche, si analizamos el cuerpo humano en específico, podemos encontrarnos con un centro de gravedad en donde se relacionan tensionalmente fuerzas que son comunes a la pluralidad de vida, como, por ejemplo, los "instintos"⁴; pero también advierte que hay fuerzas que

4 Los instintos son para Nietzsche una "fuerza refleja" que actúa de forma automatizada hacia algún estímulo ambiental. El ambiente será muy importante en la disposición que tomen los instintos, de hecho, Nietzsche considera, tal como lo advierte Jara (1998), que corpóreamente entendidos los instintos "son susceptibles de recibir una segunda naturaleza a partir de los preceptos y valoraciones contenidas en las costumbres y en la moral vigentes para un pueblo determinado" (p. 227).



son más específicas a los seres humanos, o por lo menos que manifiestan una mayor intensidad en él, como, por ejemplo, las “fuerzas afectivas”, “sentimentales” y “pensantes” (Jara, 1998). Estas fuerzas nunca se expresan de una forma pura, sino que se dan siempre en una relación conflictual. Por ejemplo, a veces las “fuerzas del pensamiento” predominan sobre las “instintivas”, en otras ocasiones se da de forma inversa. Las resoluciones de las relaciones de estas fuerzas serán finalmente expresadas mediante actos de volición.

Nietzsche no se limita solo a describir las formas que asumen las fuerzas en el cuerpo, sino que también especula sobre las “cualidades” que asumen dichas fuerzas. En este respecto, a su modo de ver, las fuerzas tomarían dos despliegues: por un lado, existirían las expresiones “activas”, este tipo de manifestaciones estarían asociadas a los impulsos creadores, afirmativos, dominantes y delíricos (dionisíacos); y, por otro lado, se encontrarían las expresiones “reactivas”, esta categoría Nietzsche la asociará a los tipos de impulsos conservadores, declinantes, e inerciales. Las disposiciones activas potencian la vida ya que permiten al organismo adecuarse a los vaivenes del devenir (de ahí también la mutabilidad de las formas de vida); mientras que las reactivas indican, en cambio, una incapacidad para asumir esa fuerza, inhibiéndola, atrofiándola y obstaculizándola, aquello representa en el organismo un síntoma de declinación, debilitamiento y enfermedad. Según el filólogo, la filosofía occidental, desde tiempos de la Grecia clásica en adelante, ha guiado su reflexión del mundo desde una “mala comprensión del cuerpo” (Nietzsche, 2016, p. 88-89). A diferencia de Nietzsche que analiza al fenómeno cuerpo desde la óptica de la biología, la química y la psicología, los filósofos mayormente lo harán desde un racionalismo-idealista. Según Nietzsche, los iniciadores de esta deriva serán Sócrates y Platón. En general, desde la óptica socrático-platónica el cuerpo es concebido como un enemigo el cual impide alcanzar el verdadero conocimiento, siendo “cárcel del alma”.

[...] en cuanto a que, en tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Afirmamos desear lo que es verdad. Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además si nos afligen algunas enfermedades, nos impide la caza de la verdad (Platón, 1988, p. 44).

Para Platón, el alma del filósofo desprecia el cuerpo porque no le permite acercarse al conocimiento verdadero, al mundo de las ideas perfectas. Solo con el control, la reflexión y la supresión de lo corpóreo el hombre puede llegar a “recordar” de forma plena esas ideas esenciales, absolutas y verdaderas las cuales alguna vez apreció.



Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos. Porque entonces el alma estará consigo misma separada del cuerpo, pero antes no y mientras vivimos como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a ser en la estricta necesidad. y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere (Platón, 1988, p. 45).

La perspectiva idealista socrático-platónica, que desprecia al cuerpo, perdura en occidente y alcanza su máxima expresión con el judeocristianismo. Dos son los componentes de continuidad más relevantes que toma el cristianismo de Platón: (1) la visión de "la vida como preparación para la muerte" y (2) la noción de "cuerpo como enemigo". Además de estos componentes de interpretación heredados, el judeocristianismo introduce otros, como, por ejemplo, su manera de entender el tiempo en clave lineal y escatológica, y su valoración por los débiles y pobres del mundo.

Este carril nihilista y metafísico por el que transcurre occidente expresa una clara jerarquía valorativa en términos morales: lo sensible vale menos que lo suprasensible. Nietzsche señala que el tránsito por este carril se da por dar preferencia a la disposición reactiva de las fuerzas corpóreas. Según el filólogo, el camino del nihilismo metafísico le parece al ser humano mucho más cómodo y seguro, fundamentalmente porque evita que se confronte directamente con la naturaleza pura de lo caótico y sin sentido. Para Nietzsche, la deriva nihilista negativa del platonismo es promovida desde "síntomas corporales, estados de salud que se transforman, se transfiguran en pensamientos" (Barrenechea, 2014, p.128), estos pensamientos a su vez, mediante la repetición constante, se internalizan como instinto, resistiéndose a su erradicación. En la modernidad esta deriva despreciadora de las fuerzas de lo corpóreo, a pesar de verse confrontada por los avances de la ciencia moderna y el iluminismo, se mantiene perviviendo y resistiéndose a desaparecer. En base a renovadas narrativas y a nacientes disciplinas de estudio, la cultura de la *décadence* encubre la deriva platónico-cristiana bajo los ropajes de la ciencia-moderna. Nietzsche denuncia este continuismo, señala que los "cultifilisteos" modernos tratan de dar sentido al mundo mediante la ciencia, y con esto siguen, por un lado, negando la condición trágica de la existencia, y, por otro lado, anulando el acercamiento artístico-corpóreo al mundo; por consiguiente, seguimos siendo religiosos, aunque ahora no es el dios judeocristiano el que revela la verdad y organiza el mundo mediante su "palabra"; sino que ahora es la "ciencia y la



razón" el nuevo becerro de oro en que los hombres proyecten su fe.

Nietzsche, como filósofo "médico de la cultura", situándose desde la perspectiva naturalista-corpórea, utiliza la terminología médica para referirse a los males que causa para la vida seguir manteniendo la deriva cultural platónico-cristiana: Atrofia, indigestión, enfermedad, salud, gran salud, degeneración, debilitamiento, mala nutrición, entre otras expresiones, serán parte de la terminología médica que use. El ojo clínico del filólogo, además de diagnosticar a la filosofía socrático-platónica y a la religión judeocristiana como principales portadores y afluentes de la enfermedad del nihilismo, también diagnostica que uno de los transmisores modernos más efectivos en propagar al patógeno será la historia. Es precisamente por esto, por ser transmisora de enfermedad, que el problema de la historia se convierte en algo de relevancia en el pensamiento de Nietzsche.

Propagación del germen metafísico-teológico en la disciplina historiográfica

Tanto la religión cristiana como la ciencia positivista moderna conforman dos caras de una misma moneda: ambas se apoyan en dogmas (la palabra de dios, las leyes científicas), funcionan metafísicamente (se refieren a las "esencias", a la "verdad"; establecen "sentidos" al devenir; diferencian "lo bueno y lo malo", etc.), tienen sus interlocutores válidos (sacerdotes y científicos) y mantienen un espíritu salvífico y creyente. Nietzsche critica ambas visiones. Considera que la teología cristiana transforma al mundo en el relato de dios; mientras que el positivismo científico convierte al mundo en datos empíricos o explicaciones lógico-causales que no solo tienen la pretensión de describir el comportamiento mecánico de los objetos físicos, sino que también buscan predecir el movimiento de los objetos sociales y la historia. Para Nietzsche, estas dos visiones tienen en común la forma en que interpretan lo dado, que es desde una concepción "sacralizada del lenguaje" y desde una "voluntad de verdad" reactiva y esquematizante que ignora el valor de lo trágico y artístico de la existencia. La historia, como campo reflexivo y profesional, no lograría evitar ser infectada en su quehacer por esta deriva bicéfala. De hecho, la misma disciplina, desde una perspectiva filosófica e historiográfica, constituye su esquema epistemológico-interpretativo a partir de las coordenadas hermenéuticas de este enfoque.



Estructura interpretante que promueve el patógeno: “Sacralización del lenguaje” y “voluntad de verdad”

Según Nietzsche, las palabras, conceptos e ideas que usamos para esquematizar y diferenciar los entes de la existencia, no dan cuenta de una verdad última de las cosas, más bien, lo que hacen, es proponer un simulacro o ficción de aquello que es. Ideas, por ejemplo, como: “causalidad, ley natural, espacio, tiempo, número, átomo, sustancia, identidad, permanencia, concepto, yo, ser, sujeto, objeto, unidad, duración, etcétera. Todas estas son ficciones reguladoras, creencias útiles, más no verdaderas” (Vásquez, 2012, p. 47). Según Nietzsche, el problema no es que el lenguaje sea ficcional sino el olvido de que lo es, el olvido de que éste se ha generado como una herramienta para afirmarnos como existencia, en otras palabras, que se ha dado como “necesidad”⁵, pero en su lugar creemos que mediante las representaciones abstractas del lenguaje (conceptos) podemos acceder a la esencia de las cosas, a la verdad del mundo, a lo “objetivo”. Es así que en el momento en que se deja de considerar al lenguaje como una estructura externa que simula al mundo metafóricamente, las metáforas viven un proceso de transmutación y pasan de ser imaginación y delirio para convertirse en creencia, dogma y verdad (Nietzsche, 2011, p. 613). El olvido del simulacro hace que se decaiga entonces en mentiras gregarias más elaboradas, relatos metafísicos que definen lo real de una forma universal y causal. Así, las palabras que manejamos diariamente, en vez de ayudarnos a obtener un conocimiento más cercano de aquello que es, pueden terminar ejecutando una acción contraria: hacer que nos distanciamos de aquel conocimiento.

¿Qué es, pues, la verdad? Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos en movimiento, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, tras un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal (Nietzsche, 2011, p. 613).

5 El ser humano, al encontrarse en medio de la disposición caótica y fluyente de la naturaleza, siente la necesidad, en función de no verse tan vulnerable y extraviado, de darle regularidad al mundo que lo rodea, esto lo impulsa a producir, mediante la herramienta lingüística, estructuras estables (conceptos, palabras, teorías, leyes, etc.) que le permiten dar un cierto ordenamiento al mundo, volviéndolo comprensible y familiar.



Nietzsche señala que el olvido de la ficción y el aletargamiento de la fuerza artística del ser humano se produce por la tendencia de éste hacia la “voluntad de verdad”, que es un impulso reactivo-regularizador que busca esquematizar todo lo dado llenándolo de valor y sentido. Menciona, al respecto: “La creencia de que el mundo que debería ser es, existe realmente, es una creencia de los improductivos que no quieren crear un mundo como debe ser. Lo ponen como dado, buscan los medios y los caminos para llegar a él. — «Voluntad de verdad» — como impotencia de la voluntad de crear” (Nietzsche, 2008, p. 250).

Para Nietzsche, la enfermedad empieza a tomar la palabra allí cuando el despliegue creador de la voluntad es desplazado por el impulso de la “voluntad de verdad”. Un cuerpo enfermo ya no habla desde el delirio artístico, sino a través de la “voluntad de verdad”, que es impotencia de la creación y pasividad. Su enfermedad consiste en negarse a sí mismo en “la deificación de otros mundos, así como en la interiorización del miedo al riesgo y en la propensión a aferrarse a cualquier hilo de Ariadna que lo saque de la peligrosa experiencia de la vida” (Rocha, 2001, p. 88).

Un ejemplo de este constreñimiento de la vida como consecuencia de relatos sacralizados desde el lenguaje y dogmatizados desde el impulso de la “voluntad de verdad” son los de las diferentes “filosofías de la historia”. Ya sea en la progresiva marcha hacia el cosmopolitismo bienhechor de Kant; la idea de consumación de la libertad en la historia de Hegel o el progresismo intelectual de Comte, para Nietzsche, todos estos metarrelatos representan lo mismo: una clausura de la historia y una negación al carácter artístico de la vida⁶. La delimitación de la actuación humana a un determinado horizonte termina transformando al sapiens en un simple espectador pasivo de los movimientos de la historia. Negado su componente reflexivo y artístico, la historia termina entonces transformándose en un instrumento de domesticación moral que busca someter y dominar la animalidad artística de los sujetos en función de una existencia gregaria, normalizada generalmente en base a un proyecto político aleccionador. Se trata así de “interpretaciones que se defienden o protegen contra la contingencia del devenir, afirmando con ello otro mundo que el de la vida [...]. Así, esos sistemas de protección se convierten en fuerzas que terminan bloqueando el desarrollo de esa vida que pretendían proteger del contagio de lo imprevisible, incalculable e incontrolable” (Galiazo, 2014, p. 257).

El historicismo de Ranke, si bien, a diferencia de las “filosofías de la historia”, evita tratar de estructurar una explicación de la historia desde un metarrelato escatológico; de igual forma que las *filosofías*, sigue manteniendo la creencia de que se puede llegar a la “verdad” y a la “objetividad” en el estudio del pasado. Nietzsche señala que es una ingenuidad epistemológica

6 Para Nietzsche, el futuro es siempre una dimensión abierta y no puede ser determinado a priori a través de leyes mecánicas. En todo momento lo heredado del pasado se puede transformar mediante la acción en el presente.



considerar aquello, piensa que las narraciones que hacen los historiadores son solo perspectivas interpretativas del pasado y que estas perspectivas no representan una “verdad” sino solo una posición entre muchas otras posibles. Precisamente, la intención de Nietzsche es ir en contra de este paradigma epistemológico que cree en la verdad y la objetividad de la historia. Busca destruir la creencia en un pasado histórico del que se puede extraer una única explicación.

Para Nietzsche —igual que para Burckhardt— había tantas “verdades” sobre el pasado como perspectivas individuales sobre él [...] El deseo de creer que había una idea de la historia eternamente verdadera o “propia” era, en opinión de Nietzsche, otro vestigio de la necesidad cristiana de creer en el Dios único y verdadero —o del equivalente secular del cristianismo, la ciencia positivista, con su necesidad de creer en un cuerpo único, completo y completamente verdadero de leyes naturales (White, 1992, p. 316-317).

Maneras de sanear a la disciplina histórica del germen metafísico-teológico

Con el propósito de sanear a la historia y volverla un instrumento que brinde salud, Nietzsche propone para la disciplina de Clío un tratamiento restaurador de doble enfoque. Este tratamiento se dirige, por un lado, al ámbito epistemológico de la historia, es decir, al cómo se realiza el trabajo historiográfico (ámbito de los historiadores), y, por otro lado, las indicaciones apuntan a quienes consumen el trabajo historiográfico (ámbito de los lectores).

Ámbito epistemológico: Una historiografía que emule y resalte el movimiento artístico de la vida

Como antídoto a la perspectiva epistemológica “platónico-idealista” de la historia, Nietzsche propone erigir una nueva deriva interpretativa que tenga como referencia lo tangible. Para el nacido en Röcken la ciencia histórica debe buscar estructurar una epistemología que emule el movimiento artístico-sensual de la naturaleza. Este movimiento artístico es palpable de evidenciar en la constitución corporal de los organismos. Como se mencionó, para Nietzsche, el cuerpo es un algo siempre abierto, es una estructura activa, deviniente y artística. El cuerpo ensaya en el mundo desde una experimentación activa y constante, su objetivo es decantar en



nuevas formas que den afirmación al organismo, esto lo hace desde una criteriología vital, porque en el fondo sabe que la única manera de sobrellevar al río cambiante del devenir es ensayando constantemente la mejor forma de adecuación a sus corrientes.

Según el filósofo alemán, el accionar de lo corpóreo se gesta desde su inconsciente, desde su interioridad. Este conocimiento interior sería superior a la conciencia⁷, esto, ya que la sabiduría del cuerpo no representa un accionar reelaborado y reflexivo ante un aspecto particular del devenir sino un accionar reflejo que ha sido desarrollado a través de los siglos luego de un constante proceso de ensayo y error.

“Todo el fenómeno del cuerpo, desde el punto de vista intelectual, es tan superior a nuestra conciencia, a nuestro espíritu, a nuestras maneras conscientes de pensar, de sentir y de querer, como el álgebra es superior a la tabla de multiplicar” (Nietzsche en Vásquez, 2012, p. 52-53).

Así visto, el verdadero conocimiento, el más eficiente y afirmador, nace de la propia actividad del cuerpo, de la “ciencia del cuerpo”.

“Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, hay un soberano poderoso, un sabio desconocido que se llama el sí mismo. Vive en tu cuerpo, es tu cuerpo. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría” (Nietzsche, 2016, p. 89).

Entonces, para Nietzsche, una disciplina histórica que sea útil con la vida debe emular también lo característico de la naturaleza y lo corpóreo: su movimiento artístico. En este caso, el historiador debe ser como un artista, que saca de las experiencias del pasado conocimiento que lo ayuda a afirmarse en el presente, pero que también lo motiva a experimentar nuevas formas de apropiación y dominio en el mundo. Para Nietzsche, es a través del arte que se expanden los límites del dominio humano, ya que el arte representa un impulso activo que, de manera imaginativa, crítica y lúdica, tensiona la realidad, problematizándola y rearticulándola. El artista, en este sentido, es un disidente, y éste “no está dispuesto a acomodarse a verdades que no son sino argumentos para obligar, que cifran su contundencia en la percepción o la demostración apodíctica” (Vásquez, 2012, p. 48). El artista se bate a duelo con la realidad y logra que de sí y sus experimentaciones surjan nuevas creaciones estéticas, del pensamiento e inventivas.

7 Inconsciente aquí pensado no como algo ubicado en una parte del cerebro que proyecta ciertos actos reflejos en el ser humano, sino pensado desde un razonamiento general del cuerpo que es catalizador y ejecutor a la vez. Al fenómeno de pensar sin dicotomizar al cuerpo y la mente Nietzsche lo llama como “gran razón” (Nietzsche, 2016, p. 89).



Para Nietzsche, escribir la historia no es para cualquiera, solo individuos de la clase más “rara” que en el transcurso de sus vidas han logrado desarrollar una sensibilidad creativa y artística superior a la media pueden trazarla (Nietzsche, 2011, p. 720). Estas personas, según el filólogo, serían las más idóneas para escribir la historia, aquello por tener una posición estética firme en el presente (ellos buscan imponer apasionadamente su voluntad sobre la vida), esta posición les ayuda a diferenciar lo que es útil o no del pasado, por lo que entienden qué cosa deben mandar al olvido y qué resaltar de lo pretérito para vivificar el presente.

Así pues: escribe Historia el individuo experto y superior. Quien no ha tenido experiencia de algunas cosas en forma más grande y elevada que todos los demás tampoco sabrá extraer nada grande y elevado de la interpretación del pasado. La sentencia del pasado es siempre un oráculo: únicamente lo entenderéis como arquitectos del futuro y como sabedores del presente [...] sólo aquel que construye el futuro tiene derecho a juzgar el pasado (Nietzsche, 2011, p. 724).

Para Nietzsche, un actor estético es alguien que quiere crecer en el presente, por eso es un organismo saludable, porque sus energías están abocadas a disfrutar del mundo desde la afirmación y el incremento de su potencia. Por el contrario, el historiador “providencial” y el “cientificista” busca la determinación intelectual del presente. Con esta determinación clausura el futuro inhibiendo el florecimiento de aquellas fuerzas creativas que hay en lo vivo. Por eso, para Nietzsche, el remedio a esta degradación del movimiento vital es la experiencia de aproximación estética que tiene el sujeto artístico, una historia escrita por su pluma será muy diferente a la que escribe el positivista. Un individuo así no se interesa en el pasado en tanto pasado, sino que se interesa en lo pretérito porque puede hallar en él un saber que le permite promover su poder en el presente. Precisamente esta honesta pretensión del sujeto estético representa para Nietzsche el remedio para cambiar el enfoque cultural de la historia, desde uno que niega la vida hacia otro que está en sintonía con ella.

“Tratamos también el remedio que aporta, a saber, una aproximación estética a la historia, que establece que el historiador debe ser también un artista creador y que toma de la idea de los grandes hombres su punto de partida” (Duman, 2012, p. 55, traducción propia).

Nietzsche observa que la edad determina, en gran medida, la personalidad y el carácter de una persona (su grandeza o su debilidad). En este sentido, la Edad Moderna es la menos adecuada para hacer una historia que impulse y motive al individuo, ya que el tipo de hombre



que caracteriza a la época moderna es “un hombre de personalidad débil, falto de creatividad, de poder espiritual y autonomía real; carece de la trágica incursión del artista en la vida” (Duman, 2012, p. 69, traducción propia).

Nietzsche considera que es posible contravenir la *décadence* de la modernidad alemana, siempre y cuando opere sobre ella una “transformación artística”. Según el filólogo, para lograr esta transformación no es necesario contar con miles de personas, sino solo de unos cuantos espíritus fuertes y creativos; así como en la Florencia del siglo XVI “la cultura del Renacimiento se levantó sobre los hombros de tal cohorte de cien hombres” (Nietzsche, 2011, p. 704), también la cultura alemana del siglo XIX podría elevarse hacia un nuevo esplendor sobre los hombros de una nueva generación de artistas. Nietzsche en este caso tiene esperanza en los jóvenes, cree que ellos podrían elevar nuevamente a la cultura alemana. Pero para esto se requiere de una *Bildung* (formación) diferente a la anterior. En este caso el foco no debe estar en transmitirle a los jóvenes la historia de manera indiscriminada como si fueran receptáculos pasivos en que lo único que se busca de ellos es memorizar datos, sino motivarlos a través de la historia (mostrándoles que existieron grandes espíritus que lograron grandes hazañas), a que ellos mismos experimenten sus propias experiencias de vida, a infundirles también a ellos coraje para atreverse a ser creativos y artísticos.

Por fortuna también [la historia] perpetua el recuerdo de los grandes luchadores “contra la historia”, esto es, contra el poder ciego de lo efectivo y se expone a sí misma a la vergüenza al destacar como naturalezas históricas por excelencia precisamente a los que no se preocupan por el “Así es”, sino que con un orgullo sereno siguen un “Así debe ser”. Lo que sin cesar los impulsa hacia adelante no es el afán de sepultar su linaje, sino el de fundar un nuevo linaje (Nietzsche, 2011, p. 735).

Por eso Nietzsche sugiere que estos jóvenes no aprendan de los hombres modernos, porque éstos, como “camellos de la cultura” solo mastican y repiten datos, representan el exceso de memoria que cierra el futuro y las posibilidades del porvenir, sino que aprendan de las personalidades artísticas, que han asimilado el saber creativo con orgullo jovial y que devienen en su presente afirmativamente.



Ámbito lector: Una adecuada relación (nutrición) con las formas de historia

En “La utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida” (1878), Nietzsche reflexiona acerca de las maneras en que nos relacionamos con la historia. En el primer capítulo de esta intempestiva, el filólogo examina el vínculo biológico que los seres humanos tienen con la historia. Señala que el animal vive en un presente ahistórico, aquello, por su incapacidad de recordar; el ser humano, en cambio, al poder recordar, le es posible situar su existencia en una dimensión histórica, por lo que puede también crear memoria cultural. En el capítulo segundo y tercero, señala, que hay tres formas en que los individuos y los colectivos humanos pueden relacionarse con la historia: monumental, anticuaria y crítica. En su taxonomía de tipos de historia dos son las centrales para Nietzsche: La “historia monumental” y la “historia anticuaria”. Para el filólogo, estas formas no son antagónicas si se equilibra su relación, sin embargo, cuando el vínculo de un individuo o comunidad es excesivo y no armonioso con una de estas dimensiones entonces se desarrolla un efecto patológico debilitante. Cuando se produce aquello solo puede ayudar en la salud del individuo o pueblo un tercer tipo de historia: la crítica. A continuación, nos referiremos a cada una de estas formas, describiendo en qué medida Nietzsche las considera beneficiosas para la vida y cuando maliciosas.

Historia monumental

Según Nietzsche (2011 [1878]), la historia monumental pertenece al hombre como “activo y esforzado” (p. 703). Para el filólogo, el ser humano establece una relación con la historia monumental cuando busca en el pasado lo heroico y grande como fuente de inspiración para la acción.

La historia pertenece, sobre todo, al hombre de acción, al poderoso, al que libra una gran lucha y tiene necesidad de modelos, de maestros, de confortadores, que no puede encontrar en su entorno ni en la época presente [...] Que los grandes momentos en la lucha de los individuos forman una cadena, que ellos unen a la humanidad a través de los milenios, como crestas humanas de una cordillera, que para mí la cumbre de tal momento, hace largo tiempo caducado, sigue todavía viva, luminosa y grandiosa



–es la idea fundamental de la fe en la humanidad que encuentra su expresión en la exigencia de una historia monumental (Nietzsche, 2011, p. 703).

Cuando la historia es expresada desde una perspectiva monumental, las grandes personalidades del ayer, que alguna vez devinieron afirmativamente sobre sus existencias logrando realizar grandes proezas, pasan a convertirse no en meros personajes de un pasado lejano, sino en figuras presentes. “Son pedagogos transhistóricos que a las nuevas generaciones les infunden inspiración y aliento, esto, porque ayudan a pensar que lo grande alguna vez fue posible y que puede nuevamente volver a serlo. Tal como los griegos arcaicos, los héroes germanos o Napoleón empujaron con su espíritu a la civilización, también lo podrían hacer los hombres del presente” (Romero, 2020, p. 100-101). Nietzsche considera que cuando es correctamente expresada la historia monumental se puede implicar a la vida.

¿En qué forma le sirve, pues, al ser humano del presente la concepción monumental del pasado, la ocupación con lo clásico e infrecuente de tiempos pretéritos? Extrae de ella la seguridad de que lo grande alguna vez se dio, en todo caso fue posible y, en consecuencia, volverá a ser posible alguna vez; avanza él más animado, pues ha quedado vencida la duda que lo asaltaba en horas de debilidad, la duda de que acaso aspirara a lo imposible (Nietzsche, 2011, p. 704).

En este sentido, lo que aprecia Nietzsche de la historia “monumental” es que rememora la cultura del individuo de acción que se proyecta en la existencia afirmativamente. Este hombre activo busca ejercer su voluntad al margen de un bien y de un mal codificados. Es decir, no juzga en nombre de la moralidad heredada, sino que juzga de acuerdo a su voluntad. Para Nietzsche, este hombre de acción vive la existencia recurriendo constantemente al polo “olvido”, siendo capaz de desapegarse del pasado y del exceso de memoria que provoca el “impulso anticuario”; y como un niño sin prejuicios ni miedo, experimenta creativamente sobre el mundo. Ello también explica el concepto de “fuerza plástica”⁸ desde el que Nietzsche piensa la acción de estos hombres en analogía con la creación artística.

8 Para Nietzsche, la “fuerza plástica” es una cualidad que es propia de los cuerpos. Para el filólogo, el cuerpo no es una sustancia ni una estructura inmutable, sino que es algo inacabado, un contenedor de diversas fuerzas que están en flujo y reflujo entre sí, en un juego continuo de impulsos en constante reacomodo.



"[...] a ese exceso de fuerzas plásticas capaces de curar a fondo, reproducir y reconstituir, que es precisamente el signo de la gran salud, ese exceso que le da al espíritu la peligrosa prerrogativa de poder vivir en adelante por ensayo y entregarse a la aventura" (Nietzsche, 2014, p. 72).

Sin embargo, Nietzsche advierte que un excesivo vínculo con lo monumental puede ser contraproducente también para la vida. En términos de la mecánica de los fenómenos, a la historia monumental le interesan más los "efectos" (Nietzsche, 2011, p. 705) que las causas. Como el historiador monumental está pendiente de los resultados del accionar de los hombres, es característico que no se detenga a sopesar la veracidad de dichos relatos, por esta razón la historia monumental peligra con terminar cayendo en la ficción y la mitología. En este caso, si hay un exceso de historia monumental se pueden llegar a malinterpretar grandes partes del pasado, provocando improcedentemente "al valiente a la temeridad y al entusiasta al fanatismo" (Nietzsche, 2011, p. 706), esto sólo para aumentar el número de "efectos". Para Nietzsche, la acción y el arrojo son útiles siempre y cuando el individuo establezca un "horizonte" de desenvolvimiento. Un arrojo sin horizonte, sin una reflexión por lo que se actúa, solo buscando provocar algún tipo de "efecto" resulta ser estéril y amenaza infantilmente la integridad de la propia vida. La acción impulsiva y sin razón puede no solo ser perjudicial para el ser individual sino también negativo para un pueblo o comunidad. Otro peligro que puede resultar del exceso de historia monumental es que las personas fuertes se identifiquen solo con otros individuos fuertes del pasado, ignorando con esto a su propia cultura y gente, perdiendo, por lo tanto, el contexto de su devenir. Además, el deseo de vinculación con los grandes hombres del pasado puede también conllevar a la realización de forzadas interpretaciones de la historia, por ejemplo, se pueden establecer analogías y relaciones entre eventos del pasado con eventos del presente, haciéndolos ver como que son parte de un mismo proceso. De esta manera a los grandes individuos se les hace calzar en metanarrativas que son usadas con fines político-instrumentales (como es el caso de Hegel o el caso de los románticos). En tercer lugar, Nietzsche también advierte que los débiles pueden usar viciosamente lo monumental, llegando a interpretarse a sí mismos como "epígonos" por ser simplemente los últimos de una cadena (en Hegel, por ejemplo, el hombre moderno esta al final de un "proceso mundial"). Esta interpretación la usarían para impedir que algún espíritu fuerte despliegue su potencia artística y afirmativa. Diciéndoles: "¡Mirad, lo grande ya está ahí!", se desincentivaría a los jóvenes a devenir activamente sobre su presente, provocando con esto a "que los muertos entierren a los vivos". Es así que estas "naturalezas menos artísticas o totalmente no artísticas" que "enfundadas" en la grandeza de otros, terminarían por oponer resistencia a las personalidades virtuosas (Nietzsche, 2011, p. 706).



Historia anticuaría

Para Nietzsche, hay una segunda forma de historia con la que el ser humano se vincula: la historia anticuaría. Según el filólogo, la historia anticuaría pertenece, “al que preserva y venera” (Nietzsche, 2011, p. 707). Este tipo de relación con la historia ayuda a los individuos del presente a sentirse en continuidad con su pasado y así también sentirse parte de un colectivo humano. “De esta manera, con este «nosotros», mira por encima de la efímera y curiosa vida individual y se identifica con el espíritu de su hogar, de su linaje, de su ciudad” (Nietzsche, 2011, p. 707). El sentido de pertenencia que infunde el impulso anticuario le sirve al individuo para orientarse y situarse, esta raíz evita que se sienta en la menesterosidad y a la deriva.

Como la historia mejor puede servir a la vida es atando también a los linajes y poblaciones menos favorecidos a su tierra y a sus costumbres tradicionales, proporcionándoles arraigo y disuadiéndoles a vagar por tierras extrañas en busca de lo mejor y disputando por su posesión. A veces, se parece a obstinación e insensatez lo que hace aferrarse al individuo a tal compañía y ambientes, a tal costumbre penosa, a tal monte estéril –y, sin embargo, es la insensatez más saludable y más provechosa para el bien común (Nietzsche, 2011, p. 708).

Para Nietzsche, esta sensación de pertenencia no es mala si no se abusa de ella, porque permite comprender al individuo que existe un *fatum* (fatalidad) que lo condiciona, pero que no lo determina. Nietzsche en este caso estaría en contra de las manipulaciones que hace el movimiento romántico y los políticos de su tiempo, que exacerbaban el amor a lo nacional, incluso creando narrativas inmanentes que supeditan a los individuos a identificarse como persona-colectiva, fijándoles un sentido histórico encarnado en la nación.

Además de la conciencia contextual que permite lograr la historia anticuaría, también Nietzsche rescata el esfuerzo crítico que hace esta forma por ilustrar lo acaecido lo más honestamente posible, evaluando y reevaluando las fuentes primarias para así no caer en mitos y fábulas. “Un intuitivo compenetrarse y vislumbrar... un instintivo leer correctamente el pasado, por más que se haya inscrito encima de él, un presto entender los palimpsestos, y aún los polipsestos. – he aquí sus dones y virtudes” (Nietzsche, 2011, p. 708).

Nietzsche además de resaltar estos “dones y virtudes” que promueve la forma anticuaría,



también se detiene a observar cuando esta forma degenera y pasa de tener una función benigna a una maligna para con la vida. A continuación, algunos alcances que Nietzsche le realiza a esta forma:

(1) Nivelación del valor de lo pasado: En primer lugar, Nietzsche critica que la forma anticuaria quiera rescatar indistintamente en su narrativa todo lo acaecido en el pasado sin desechar nada de este. Cuando esto sucede, argumenta, la historia pierde su utilidad como dimensión de aprendizaje para la vida. Esto se debe a que las facultades cognitivo-digestivas del ser humano, al ser limitadas en su capacidad para procesar informaciones, tienden a desbordarse ante las grandes cantidades de conocimiento presentadas. Como no hay una discriminación entre lo que es especial y lo que no por parte del historiador, la persona termina absorbiendo un cúmulo de conocimiento superficial, muchas veces inconexo entre sí.

Entonces se da acaso el penoso espectáculo de un ciego afán de coleccionar, de un infatigable empeño de juntar todo lo que haya existido. El ser humano se envuelve en una atmósfera de moho y podredumbre [...] con frecuencia se degrada al punto que termina por darse por satisfecho con cualquier alimento y hasta devora con placer el polvo de las bagatelas bibliográficas (Nietzsche, 2011, p. 709).

Al final aquellas informaciones del pasado que se difunden, se terminan rechazando o aceptando de forma rápida, para luego seguir acumulando más de las mismas. Nietzsche considera que tal como al cuerpo le afecta en su salud una dietética desmesurada que no discrimina un alimento bueno de uno malo, a los individuos también les afecta una historia que no pone en balanza lo que es provechoso de internalizar de lo que no. En ambos casos, el consumo descomedido termina produciendo indigestión.

“Concluye el ser humano moderno por arrastrar consigo una cantidad tremenda de indigestas piedras de saber, que en ocasiones entrechocan en su panza, como refiere el cuento” (Nietzsche, 2011, p. 712).

Transformar a la historia en una Torre de Babel de informaciones, en donde todo se amontona y se debe divulgar, donde no hay espacio para el análisis, la abstracción de los procesos y el olvido, termina convirtiendo a la historia en un conocimiento chatarra, un alimento que se digiere, pero sin dar nutrición.

“La historia, enfocada nada más como un problema de conocimiento y, en menor grado, sólo de divulgación y no de análisis, no tiene en sentido estricto ninguna repercusión sobre la



vida" (Nietzsche en Frey, 2015, p. 279).

Como todo lo que es pasado ya se considera grande solo porque una vez existió, se produce una nivelación, ya que todo lo verdaderamente especial deja de ser visible entre la masa aparentemente importante de la historia.

El sentido anticuario de un ser humano, de un vecindario, de todo un pueblo, siempre se caracteriza por un campo visual limitadísimo; es muy poco lo que percibe, y este poco lo ve demasiado cercano y demasiado aislado; no es capaz de medirlo y, por consiguiente, considera todo igualmente importante, es decir, atribuye a todo lo individual una importancia excesiva (Nietzsche, 2011, p. 709).

(2) Nietzsche también llama la atención de que el exceso del impulso anticuario conlleva al "replegamiento de las fuerzas hacia la interioridad". Esto se debe a que, al no ser capaz el anticuario de cortar con parte del pasado, termina sucumbiendo a un "ciego afán de coleccionar" buscando solo "preservar" en lugar de "procrear" (Nietzsche, 2011, p. 709). De esta manera se crean especialistas pasivos, "enciclopedias ambulantes" que atrincherados en su mundo interior de datos son cada vez menos capaces de actuar sobre su mundo exterior. La separación entre interior y exterior no es casual, refiere a dos tipos de performatividades de la historia: el escribir la historia (historiografía) y el actuar en la historia (historicidad). Para Nietzsche, perspectivas historiográficas como el historicismo producen una contradicción entre el interior (saber) y el exterior (hacer), esto, porque el historicismo con su afán acumulativo, contemplativo y sacralizador del pasado constriñe las fuerzas creativas al recogimiento observador y piadoso, inhibiendo en consecuencia la capacidad para producir historia desde la externalidad (externalidad que siempre es una dimensión de la acción). Nietzsche señala que no es algo negativo cultivar la interioridad, de hecho, argumenta, que es necesario para la salud hacerlo, ya que todo horizonte de desenvolvimiento se comienza a articular desde la interioridad, o sea, desde la conciencia del contexto en el que se está situado, esta conciencia permite al individuo no hallarse a la deriva psicológica, le da un marco de referencia para articular el horizonte propio y movilizarse en lo externo; sin embargo, cuando la interioridad es abordada desde un espíritu anticuario que quiere captar todo lo dado como importante, entonces el recogimiento interior degenera, petrificando al organismo en un cúmulo de informaciones caóticas y sin estructura. No hay entonces aprendizaje, no hay nutrición que ayude para devenir de una forma afirmativa y eficiente sobre la externalidad. Como ya no aplican su conocimiento a la realidad, ese conocimiento se convierte en puro contenido sin ninguna forma externa, así la gente moderna es despojada de su vitalidad



y cultura. Nietzsche señala que solo desde una equilibrada “fusión entre lo interno y lo externo”, o sea, entre el conocer y el actuar, es que podemos entender el sentido de la historia como vida y sacarle provecho.

Como ejemplo de un pueblo que logró una relación armoniosa entre lo externo y lo interno, entre historia y vida, entre conocimiento y arte envolvente, Nietzsche cita a los antiguos griegos. En contraposición a sus contemporáneos, Nietzsche considera que el comienzo del carácter singular y genial de los griegos no se encontraría en el periodo clásico (siglo V a.C.), sino en el arcaico (siglo VI a.C.). Para Nietzsche, el genio arcaico, intuitivamente había sido capaz de captar la naturaleza trágica de la existencia resignándose por tanto ante ella. Sin embargo, este pesimismo trágico no era debilitador, sino por el contrario, afirmador, ya que asume, por un lado, que el hombre llega a ser y existir como una consecuencia afortunada del azar (*amor fati*); y, por otro lado, porque supone que la cultura y civilización son un constructo de ilusiones humanas, y no de sentidos y verdades inmutables, por tanto, el futuro nunca está clausurado y siempre se puede devenir en él de múltiples formas. En este contexto, la virtud de los griegos es que no sacralizaban lo legado de manera paralizante (dimensión interna), sino que permitían generar resistencia a esta dimensión siendo capaces de seguir siendo artísticos y originales (dimensión externa) desde lo heredado.

Aquí siempre acecha de cerca un peligro: llega el momento en que a todo lo antiguo y pretérito que aún entra en el campo visual se lo toma como igualmente venerable y, en cambio, se repudia y combate a cuanto no siente veneración por lo antiguo, es decir, a lo nuevo y a lo que está en devenir. Así, hasta los griegos toleraban el estilo hierático de sus artes plásticas al lado del desenvuelto y grande, aún más, en tiempos posteriores no sólo toleraban las narices puntiagudas y la sonrisa glacial, sino que incluso hacían de esto un refinamiento (Nietzsche, 2011, p. 709).

Los alemanes, señala Nietzsche, no logran incentivar una cultura que busque un equilibrio fértil, por lo que se vuelven estériles en términos artísticos. Esta esterilidad se da porque los modernos han comprendido mal a los griegos pues buscan honrarlos imitando sus obras de una forma mimética exacta. Su objetivo es rememorar la obra griega asimilándola con el presente, pero ignorando el espíritu activo y transformador que dispusieron los helenos en la creación de dichas obras. En otras palabras, se reproduce la obra, pero no el espíritu artístico que llevó a constituirla.



Cuando se anquilosa de tal modo el sentido de un pueblo, cuando la historia sirve a la vida pasada en tal forma que mina la continuidad vital y, precisamente, la vida superior, cuando el sentido histórico ya no conserva, sino momifica la vida: entonces el árbol se seca gradualmente de manera antinatural [...] y, por último, suele arruinarse la misma raíz. La historia anticuaria degenera ya en el instante mismo en que deja de animarla e infundirle entusiasmo la vida palpitante del presente (Nietzsche, 2011, p. 709).

A los ojos de Nietzsche, los alemanes no cultivan una dinámica cultural propia; simplemente se han dedicado a adoptar y reproducir indiscriminadamente convenciones extranjeras, suprimiendo así sus características culturales distintivas. Su educación y filosofía se han convertido en un “conocimiento retenido internamente sin acción”, incapaz de generar algo propio.

(3) Por último, Nietzsche considera que un exceso del vínculo anticuario también puede deshumanizar al propio historiador que escribe, a tal punto de convertirlo solo en una máquina que anota sucesos uno tras otro como si fuese un autómatas. Así visto, la labor historiadora pasa a convertirse en un acto industrial, el cual está circunscrito al estándar unidimensional de la “empresa científica” que actúa de forma mecanizada; es así, que cuando Nietzsche piensa en los historiadores modernos “involuntariamente afloran a los labios las palabras «fábrica», «mercado de trabajo», «oferta», «rendimiento» –y toda una serie de verbos auxiliares del egoísmo– cuando se trata de describir a la más reciente generación de eruditos” (Nietzsche, 2011, p. 728).

Nietzsche tiene claro que el historiador es el que “debe conferirle al pasado una estructura de significado para construir con ella una historia en el sentido de una narrativa. Esto significa que de un mar inagotable de acontecimientos isotrópicos sólo selecciona un número finito; algunos los patentiza, otros los memoriza y otros más los olvida; pero, en realidad, a la mayoría ni siquiera los toma en cuenta” (Frey, 2015, p. 276). En este sentido, la historia sólo es posible de internalizar cuando gran parte del pasado permanece omitido. Al abstraer el pasado analíticamente, tal como un artista abstrae el mundo en su obra de arte, se le puede hacer cognoscible y digerible; de otro modo, el lector solo percibiría datos que, si bien son veraces y fidedignos, carecen de coherencia conjuntiva. Sin la abstracción analítica y explicativa de los procesos y sus relaciones, se pierde el valor educativo que el pasado puede ofrecer al individuo.



Historia crítica

Nietzsche señala que entre la monumental y la anticuaría existe una tercera forma de relacionarse con la historia, la manera "crítica". El filólogo cuando habla de esta forma lo hace apuntando simultáneamente a dos perspectivas, por un lado, sus alcances refieren al ser individual, y, por otro lado, a los historiadores. Según Nietzsche, a diferencia del animal que vive en un olvido permanente, el ser humano, dado su desarrollo mental y cultural, puede recordar el pasado de dos formas: por un lado, lo puede hacer desde el registro cognitivo vivencial que almacena en su cerebro (memoria biológica); y, por otro lado, mediante el registro escrito (memoria cultural). Esta facultad memorística natural que tiene, y la posibilidad también de albergar memoria en la forma física de la escritura, lo provee de un "sentido histórico" que lo diferencia del animal que solo vive en forma "ahistórica", o sea, en el olvido. Para Nietzsche, desde una perspectiva vital y cultural, el contar con una memoria dual puede ser algo beneficioso para el ser humano, pero también podría ser algo negativo. Es beneficioso, cuando la memoria de la historia sirve como aprendizaje y como inspiración para la acción, ahí la memoria ayuda en el crecimiento individual y de la cultura; pero es debilitadora cuando tiene un efecto absorbente en el individuo inhibiendo el desarrollo de sus fuerzas. Según Nietzsche, cuando el pasado se convierte en una carga, es necesario recurrir a la "forma crítica" para cortar con lo que atormenta y debilita. Para el filósofo, la historia crítica actúa como un "ungüento" y un "antídoto", permitiendo así curar las heridas causadas por los excesos de la forma monumental y anticuaría. Nietzsche sostiene que esta forma es crucial para el ser humano "en tanto sufre y necesita liberación" (Nietzsche, 2011, p. 703). Sorprendentemente, mucho antes de que la ciencia psicológica hablase sobre lo nocivo que puede ser, en algunas ocasiones, recordar el pasado, especialmente en situaciones de trauma, Nietzsche ya advertía sobre la necesidad de recurrir al olvido en aras de la salud mental.

En el quehacer historiográfico, Nietzsche considera que también es necesario el olvido, porque permite hacer digerible el conocimiento del pasado (como se mencionó, la historia solo se puede internalizar cuando grandes partes del pasado quedan omitidas). Tanto para el ser individual como para el historiador aquel ejercicio de olvidar no es fácil, necesita de mucha fortaleza, aquello, porque exige quebrar y disolver un pasado que lo ha constituido. Por lo mismo, cortar siempre es un ejercicio injusto, porque se envía a la oscuridad del olvido ciertas cosas en valoración de otras. Como es un ejercicio injusto es menester que el veredicto "crítico" sea llevado siempre desde una investigación profunda. Aquello que resolverá lo que es lo útil de lo que no de conservar, no es ni la "justicia" de un Estado de derecho ni la "clemencia" que sacraliza el pasado y lo compadece, sino la propia vida. La vida resuelve lo que le es beneficioso o lo que no para su fortaleza y salud. Así también el historiador, desde su sapiencia y actitud artística debe estimar qué es lo que es



especial de ser resaltado de lo que no, y luego del juicio⁹ plasmarlo de manera clara, digerible y nutritiva para aquellos que se encuentren con su obra.

Nietzsche también señala que borrar parte del pasado también es un ejercicio peligroso en el sentido que uno no puede tampoco negar todo lo que lo constituye, querámoslo o no, para bien o para mal, también somos el resultado de “aberraciones, pasiones y errores, incluso crímenes” de generaciones anteriores, e ir “con un cuchillo a las raíces para cortar con ese pasado” de forma indiscriminada, asumiendo que no existió, es algo que resulta peligroso y que también puede ser contraproducente si se vuelve excesivo, ya que por más que se niegue la procedencia a un origen, el negar no hace que la cadena que me vincula a ese origen desaparezca. Por eso siempre debe haber “un límite a la negación con el pasado” (Nietzsche, 2011, p. 710) para que la vida no corra el peligro de quedarse sin raíces.

Conclusiones

El uso de terminología médica para dar cuenta de lo saludable de lo que no en la historia no es extraño ni contradictorio en el filosofar de Nietzsche; muy por el contrario, es algo coherente con su pensamiento. Aquello porque el filólogo analiza la historia no desde idealismos contruidos en base a componentes suprasensibles (como lo hacían las filosofías de la historia y el romanticismo), ni desde una exacerbada rigurosidad metodológica a la manera científico-positiva (como señalaban hacerlo el historicismo y el positivismo), sino que lo hace desde una perspectiva “naturalista-extramoral”. Esta perspectiva valora la historia desde el prisma más inmediato que tenemos de la naturaleza: el cuerpo. Desde la apreciación corpórea, aquello que se define como bueno es aquello que permita al individuo afirmarse y crecer en la existencia. En este contexto, la utilidad de la historia se manifiesta cuando la disciplina se orienta a establecer una relación movilizadora con el sujeto, llenándolo de una “gran salud” para actuar sobre su presente y así abrir el horizonte de futuro (un individuo enfermo no puede realizar esto, ya que está sometido al influjo reactivo de las fuerzas). Así visto, el planteamiento de interpretar la historia desde una perspectiva “desdivinizada” y las indicaciones para llevar a cabo una dietética equilibrada de este saber representan, en el fondo, dos sugerencias médicas destinadas a transformar la historia en un instrumento que brinde salud al individuo.

9 Nietzsche señala que a los historiadores de enfoque positivista e historicista les falta el “impulso y la fuerza para ser justos” con la vida (Nietzsche, 2011, p. 720). La gente moderna equipara la justicia con la “objetividad” y entiende esto a su vez como un “desligamiento del interés personal” (Ídem, p. 721). Nietzsche, en cambio, entiende por “objetividad” la capacidad de un artista para crear de forma honesta su obra independiente de un bien o mal codificados.



Desde una perspectiva de los estudios historiográficos, las críticas de Nietzsche constituyen un aporte en varios aspectos: (1) al negar que solo pueda existir una lectura única y verdadera del pasado, Nietzsche abre la posibilidad al "revisionismo historiográfico" y a la emergencia de diversas interpretaciones de la historia. Al hacer esto, mancilla el poder de aquellos estamentos (sobre todo políticos) que hacían un uso instrumental de esta disciplina. (2) Al objetar la existencia de un sentido o significado en la historia, permite al ser humano concebir el futuro como una dimensión abierta, en la que puede proyectar su *voluntad de poder* de múltiples formas. (3) Su propuesta de situar a la ontología y la epistemología historiográfica desde una perspectiva "naturalista-extramoral" representa una acción enteramente disruptiva y original para su época, siendo uno de los primeros en pensar y valorar la historia desde su relación con la vida.

Si bien la propuesta de Nietzsche de abordar la historia desde la óptica de la vida es enteramente original y, desde la perspectiva de los estudios históricos, fecunda, lo cierto es que, al no desarrollar de forma tan acuciosa y clara esta novedosa propuesta epistemológica, ésta evidencia algunas debilidades. Por ejemplo, se puede mencionar la *falta de matices y gradualidad*. Nietzsche, al criticar de manera general a la "historia objetiva", sin hacer distinciones valorativas en las formas de hacer historia, arrastra consecuentemente a las "historias" a un proceso de nivelación epistémica. Esta nivelación sin graduación, desde un ámbito metodológico, termina por posicionar la visión historiográfica del filólogo en el plano del "relativismo". No obstante, se considera que esta relativización de la historia no es absoluta, sino moderada (al menos en lo que respecta al objeto de investigación). Nietzsche rechaza aquellas "historias" que buscan establecer un universalismo idealista y providencial, las que pretenden llegar a la "objetividad del pasado" y las que entregan informaciones indiscriminadas sin abstraer procesos históricos ni reflexionar sobre la utilidad del contenido ofrecido. Sin embargo, valora aquellas que ofrecen una raíz contextual al individuo y le infunden una inspiración para la acción. Por esta razón, la perspectiva de Nietzsche puede considerarse como la de una "relativización moderada", ya que no toda historia tiene el mismo valor para él.

En términos disciplinares, el problema de valorar la historia desde la perspectiva de la "naturaleza pura" o "desdivinizada" es que esta solo adquiere sentido a partir de la aproximación estético-sensual y, por condición, esta estimación se da siempre desde el horizonte particular, por lo que las interpretaciones se codifican desde un sesgo subjetivo. Si bien esta forma de valorar la historia permite al individuo desarrollar una relación más próxima y pragmática con el pasado (tomo lo del pasado lo que me ayuda en el presente), no contribuye mucho a la construcción de un campo historiográfico común. Sin un saber compartido que oriente el trabajo historiográfico, cada individuo buscará establecer una relación con el pasado desde su interpretación particular. En este



contexto, como no hay criterios compartidos que sirvan como puntos de anclaje a la investigación histórica, la historia como disciplina (*Geschichte*) pierde sustento como saber articulado intersubjetivamente. Sin embargo, que el vitalismo nietzscheano no proporcione una base metodológica común para el estudio de la historia no significa que las estimaciones que promueve (como la valoración de la historia como un registro de experiencias que ayuda al individuo a crecer y ser artístico) no puedan ser consideradas críticamente en el estudio del pasado. No obstante, para que esta lectura trascienda por sobre la utilidad individual y se convierta también en un insumo crítico para la disciplina, se considera, que debería combinar sus estimaciones con elementos de la perspectiva científica. Hay que entender que la perspectiva científica que Nietzsche combatía era la de un rígido "realismo-lógico", el cual pretendía establecer verdades únicas y objetivas del pasado. La posición actual acerca de la validez del conocimiento científico e histórico no es la misma a la del siglo XIX, la mayoría de los estudios históricos contemporáneos no se toman las interpretaciones historiográficas como verdaderas, sino como "explicativamente sostenidas" o de "validez transitoria" (Popper, 1999; Ahumada, 2000). Estas interpretaciones no absolutas eventualmente pueden ser contrastadas, complementadas o refutadas, esto dependiendo de la aparición de nuevas fuentes o enfoques de análisis. (Popper, 1991; Ahumada, 2000, p. 108). En este contexto, pensar en una historia que combine elementos del naturalismo-vitalista de Nietzsche (valoración práctica de la historia en la vida) con el cientificismo (rigurosidad en el tratamiento de las fuentes y la investigación histórica) no resulta contradictorio ni excluyente, sino más bien algo plausible. Lo que quedaría pendiente en este caso sería decidirse a dar este paso, es decir, integrar estas perspectivas en un nuevo marco teórico-historiográfico. Lograr aquello no será algo sencillo, requerirá de ajustes epistemológicos profundos. Sin embargo, se considera que, si estos ajustes se hacen de una forma honesta y rigurosa, estos podrían representar un aire revitalizador para la disciplina historiográfica.

Referencias

- ARON, Raymond. **Introducción a la filosofía de la historia**. Traducido por Angela H. de Gaos. Buenos Aires: Losada, 2006.
- AHUMADA, Rodrigo. Problemas y desafíos historiográficos a la epistemología de la historia (segunda parte), **Communio**, Santiago, núm. 3, pág. 83-124, 2000.
- ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud and Nietzsche**. London: Continuum press, 2003.
- AURELL, Jaume; BALMACEDA, Catalina; BURKE, Peter; SOZA, Felipe. **Comprender el pasado: Una historia de la escritura y el pensamiento histórico**. Madrid: Akal, 2013.
- AURENQUE, Diana. **Animales enfermos**. Santiago: FCE, 2022.
- BARRENECHEA, Miguel. La concepción del cuerpo en el pensamiento de Nietzsche. En: **Nietzsche y el devenir de la vida**. Santiago: FCE, 2014. p.127-140.



- BOI, Ludovica. Undermining the Current Concept of Health. "Untimely Meditations" between Physiology and Aesthetics. **Mutatis mutandis: Revista internacional de filosofía**, Santiago, vol. 1, núm. 19, pág. 129-140, 2022.
- COMTE, Auguste. **Discurso sobre el espíritu positivo**. Traducido por Julián Marías. Madrid: Alianza editorial, 2000.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche y la filosofía**. Traducido por Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1998.
- DUMAN, Musa. Nietzsche's critique of historical reason, **FLSF**, Turquía, vol. 7, núm. 13, pág. 55-74, 2012.
- FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, la génealogie, l'histoire**. París: P.U.F. 1971.
- FREY, Herbert. Nietzsche: la memoria, la historia: la *Segunda intempestiva* entre la crítica al historicismo y la negación de la filosofía de la historia. **Cuicuilco**, México, vol. 22, núm. 64, pág. 271-290, 2015.
- GALIAZO, Evelyn. Por una nueva fábula de lo viviente. Escritura, música y animalidad en Nietzsche. En: Nietzsche y el devenir de la vida. Santiago: FCE, 2014. p. 221-236.
- GAMA, Luis. El carácter total del mundo. Esbozo de una ontología del caos en Nietzsche. **Ideas y Valores**, Bogotá, vol. 66, núm.165, pág. 347-367, 2017
- JARA, José. **Nietzsche un pensador póstumo**: El cuerpo como centro de gravedad. Barcelona: Anthropos, 1998.
- KOFMAN, Sarah. **Nietzsche and metaphor**. The Athlone Press: London, 1993.
- NIETZSCHE, Friedrich. Así habló Zaratustra. En: **Obras completas, vol. IV**: Escritos de madurez II. Traducido por J. Aspiunza, M. Barrios, K. Lavernia, J.B. Llinares, A. M. Navarro y D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2016. p. 65-278.
- NIETZSCHE, Friedrich. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. En: **Obras completas, vol. I**: Escritos de juventud. Traducido por Joan Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis Guervós. Madrid: Tecnos, 2011. p. 695-743.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos, 1885-1889, Vol. IV**. Traducido por J. L. Vermal y J.B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. Humano demasiado Humano, I. En: **Obras completas, vol. III**: Escritos de madurez I. Traducido por Jaime Aspiunza, M. Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Vermal. Madrid: Tecnos, 2014. p. 69-272.
- NIETZSCHE, Friedrich. **La ciencia jovial**. Traducido por José Jara. Valparaíso: UV editorial, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. En: **Obras completas, vol. I**: Escritos de juventud. Traducido por J.B. Llinares, D. Sánchez Meca y L. E. De Santiago Guervós. Madrid: Tecnos, 2011. p.609-619.
- PLATÓN. **Diálogos III (Fedón; Banquete; Fedro)**. Traducido por C.García, M. Martínez y E. Llédó. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- POPPER, Karl. **Conjeturas y refutaciones**: el desarrollo del conocimiento científico. Traducido por Néstor Miguez. Barcelona: Paidós, 1991.
- POPPER, Karl. **La miseria del historicismo**. Traducido por Pedro Schwartz. Madrid: Alianza, 1999.
- ROCHA DE LA TORRE, Alfredo. La voluntad de poder en perspectiva fisiológica: la voluntad de creación como expresión de salud. **Universitas Philosophicas**, Bogotá, vol. 18, núm. 37, pág. 61-94, 2001.
- ROMERO, Manuel. Las críticas de Nietzsche a las corrientes historiográficas románticas: Una evaluación desde lo corpóreo-vital. **Historiografías**, Zaragoza, núm. 19, pág. 83-105, 2020.
- VÁSQUEZ, Adolfo. Nietzsche de la voluntad de poder a la voluntad de ficción como postulado epistemológico. **Nómadas**, Bogotá, núm. 37, pág. 40-53, 2012.
- WHITE, Hayden. **Metahistoria**: La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX. Traducido por Stella Mastrangelo. México D.F.: FCE, 1992.



Información Adicional

Biografía académica

Manuel Romero es Profesor de Historia y Ciencias Sociales, Magíster en Ciencias Políticas y Magíster en Filosofía. Sus principales líneas de investigación incluyen la historia de la ciencia y la tecnología, la filosofía de la historia y la economía política. Es autor de diversos artículos académicos relacionados con estos temas. Actualmente, trabaja en un libro centrado en la historia de los semiconductores durante el siglo XX.

Dirección para correspondencia

Santo Domingo 1161, Santiago, STGO, 8340253, Chile.

Financiación

No se aplica.

Conflicto de intereses

No se aplica.

Aprobación del Comité de Ética

No se ha declarado ningún conflicto de intereses.

Método de Evaluación

Sistema doble ciego de revisión por pares

Preprint

El artículo no es un preprint.

Disponibilidad de datos de investigación y otros materiales.

No se aplica.

Editores responsables

Rebeca Gontijo – Editora jefe

Daniel Antonio Ovalle Pasten – Editor ejecutivo

Derechos de autor

Copyright © 2024 Manuel Romero Molina



Licencia

Este es un artículo distribuido en Acceso Abierto bajo los términos de [Creative Commons Atribución 4.0 Internacional](#)



Historia de revisión por pares

Fecha de envío: 04 de enero de 2024

Fecha de modificación: 19 de junio de 2024

Fecha de aprobación: 09 de agosto de 2024