

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO HISTORICO Y LA FORMACION DE LA IDEA NIETZSCHEANA DE LA VERDAD*

1. FILOSOFIA Y FILOLOGIA

La crítica que Nietzsche lleva a cabo durante todo el arco de desarrollo de su pensamiento de la noción tradicional de la verdad como conformidad de la proposición con los hechos, crítica relacionada con la que hace a la noción de evidencia como criterio de la verdad, se remonta por lo general con bastante ligereza a lo que se considera, y esto también de un modo genérico, como su irracionalismo o vitalismo. Cuando se pretende precisar semejante interpretación, es común hacer referencia a su dependencia de Schopenhauer, y al particular colorido metafísico que éste dio a la distinción kantiana entre fenómeno y noumeno.

Ahora bien, si es verdad que Nietzsche halló en Schopenhauer al menos en el primer período de su producción, los instrumentos conceptuales que le permitieron formular filosóficamente su visión del mundo, instrumentos que indudablemente influyeron sobre el contenido de tal visión, también es verdad que especialmente por lo que hace al centralísimo problema de la verdad, Nietzsche va construyendo su propia posición de manera substancialmente independiente de Schopenhauer,

* Este escrito estaba originalmente destinado para el número de "Eco" sobre Nietzsche. La Revista "IDEAS Y VALORES" se complace en publicarlo.

y en relación con un tipo de experiencia que en el fondo no podía encontrar en el sistema de Schopenhauer un lugar adecuado, a saber, la experiencia del conocimiento histórico. Esta independencia respecto a Schopenhauer por lo que hace a los puntos principales de la concepción de la verdad, explicaría también el hecho de que ellos hubieran permanecido inalterados, es más, que en el momento en que ya cualquier adhesión al pensamiento de Schopenhauer era un hecho del pasado, Nietzsche hubiera profundizado en ellos sin contradecirse.

Reconocer la importancia de la experiencia filológica en la formación de la noción nietzscheana de la verdad significa también entre otras cosas señalar uno de los caminos más auténticos y fecundos para reconocer la relación de Nietzsche con la tradición filosófica europea. La filología no tanto o no solamente como disciplina especializada, sino ante todo como modelo ideal del conocimiento y como sede de un replanteamiento general del problema de la existencia del hombre en el mundo, y sobre todo en el tiempo, se encuentra siempre en los grandes momentos de cambio de la moderna conciencia europea, y también de la filosofía en sentido específico. Bastaría recordar el significado central de ella en la formación del humanismo y del renacimiento, y más tarde en la preparación del romanticismo a través de la época del clasicismo alemán. Tales referencias no son en el fondo exteriores a la constitución íntima y a la problemática dominante de la filosofía nietzscheana, sino que más bien sirven precisamente para situar a Nietzsche en la línea de una tradición, que es aquella a la que él pertenece más auténtica y profundamente, la tradición que llamaremos, genéricamente, "humanista" del pensamiento europeo. Los ensayos que aun recientemente se han hecho para poner a Nietzsche y a su pensamiento más bien en relación con el desarrollo de las ciencias modernas de la naturaleza, tienen el defecto de fundarse sobre un interés ciertamente innegable, pero no "originario", y además cultivado siempre de modo fragmentario y ocasional, por las teorías científicas de su época; en contra de ello aparece claramente (al menos es esto lo que intentaré demostrar) el peso determinante de la experiencia filológica en la formación de su idea de la verdad.

Cuando se habla de experiencia filológica de Nietzsche, es necesario sin embargo tener en claro que tal experiencia no fue para él nunca, ni siquiera en los años en que más enteramente se dedicó a ella, algo que implicara una actitud de erudito o de especialista. Pero esto una vez más lo emparenta con los filólogos de las épocas decisivas de la historia del espíritu europeo a los que hacíamos alusión antes. Tampoco los filólogos del humanismo y del clasicismo fueron nunca, por lo menos los más grandes, puros eruditos, especialistas del pasado en cuanto pasado. Filología significa para Nietzsche, sobre todo, el planteamiento

del problema de nuestra relación con el pasado. Ahora bien, tal problema está de alguna manera en el fondo de todo el desarrollo del pensamiento moderno, que culmina, no por casualidad (alcanzando una transformación decisiva) en las grandes doctrinas historicistas del siglo XIX y también del nuestro. Nietzsche, que vive en una época en la cual la maduración de la conciencia histórica que se había iniciado con el humanismo, llega a su culminación e inclusive alcanza ya su crisis debido al desarrollo frenético de la conciencia historiográfica (de las disciplinas históricas), vuelve a conducir en un cierto sentido todos los problemas a su origen, proponiendo una vez más el problema de la manera como se lleva a cabo nuestra relación con el pasado y del significado que tal relación con el pasado tiene para la determinación general del significado de nuestra civilización.

No es una casualidad que la obra con la cual Nietzsche se presentó al público como filólogo, proponiendo una visión original y revolucionaria del espíritu de la cultura clásica, fuese también una apasionada discusión sobre la decadencia del moderno espíritu europeo. En *El Origen de la Tragedia* los dos temas, la visión de la cultura clásica y el problema de la decadencia se hallan estrechamente unidos. Para salir de la decadencia no se trata solo de sustituir una visión de la cultura griega por otra diferente, eventualmente más fiel y objetiva. Lo que determina la decadencia es en cambio toda una manera de plantear y concebir nuestra relación con el pasado, que se halla en conexión con la idea que nos hacemos de la cultura griega, pero que no se reduce a un error historiográfico que simplemente se trataría de corregir con una más adecuada perspectiva. El que la cultura griega nos aparezca bajo la veste de lo que habitualmente llamamos clásico se halla en estrecha conexión y en un vínculo de recíproca determinación con el hecho de que en general frente al pasado asumimos una actitud epigónica. Con semejante idea, por decirlo así, Nietzsche no hace cosa distinta de enunciar claramente aquello que había constituido la paradoja de la mentalidad clasicista, viva en el romanticismo alemán: el considerar amorosamente a la cultura clásica como el único mundo auténtico, equilibrado, digno del hombre y, al mismo tiempo, la conciencia agudamente nostálgica de la imposibilidad de recuperar una tal condición.

Así como dentro de esta perspectiva una cierta visión del contenido de la cultura clásica iba acompañada o se encontraba sin lugar a dudas determinada por una manera especial de reaccionar frente al pasado, de la misma manera dentro de la nueva perspectiva de Nietzsche la propuesta de interpretar y concebir de un modo distinto el significado de la cultura clásica va unida a la tentativa de hallar un modo de ponerse en relación con el pasado que no sea epigónico. Es más, se puede decir que la elaboración misma de una hipótesis historiográfica dife-

rente sobre la cultura griega, se constituye dentro de esta segunda búsqueda, que persigue en general aclarar el significado que para una civilización tiene la toma de conciencia del propio pasado.

Uniendo la idea misma del carácter "clásico" del clasicismo con la mentalidad epigónica y decadente, Nietzsche, en *El Origen de la Tragedia*, liquida de manera definitiva el mito clasicista y en el fondo también romántico de la cultura griega. Pero esta liquidación no se produce tanto principalmente al nivel de los contenidos, de modo que sea posible decir que la hipótesis nietzscheana sobre el significado y el "espíritu" de la "antigüedad" clásica, es susceptible de discusión y de eventual corrección en el plano filológico. La visión clasicista de la antigüedad es impugnada por su base, en cuanto se hace objeto de crítica la misma actitud espiritual de la que ella no es sino una manifestación.

Por eso, obviamente no tiene sentido retener que Nietzsche, aun cuando a veces el escrito sobre la tragedia pudiera hacer pensar lo contrario, busque de algún modo una restauración de la cultura griega. Constitutivo de nuestra relación con el pasado es, en cambio para él, precisamente el reconocimiento de su *Einmaligkeit* (carácter de lo que no se da sino una vez). Pero junto a ello y paradójicamente, precisamente la renuncia a imitar y reproducir el pasado, el reconocimiento de su historicidad, es también el único modo que tenemos de imitarlo auténticamente. En efecto, lo que constituye la riqueza y la vitalidad del mundo griego, debido a lo cual en tantos momentos de la ulterior civilización europea se lo ha tenido como un ideal, es precisamente, también (o fundamentalmente), un cierto modo diferente del nuestro, epigónico y decadente, de ponerse en relación con el propio pasado, y en general con la verdad.

Si se quiere, se puede resumir todo esto diciendo que para una cultura es decisivo el modo como ella piensa su propia relación con el pasado. La idea misma de una cultura clásica se halla ligada a un modo decadente de pensar tal relación. A la idea de cultura clásica Nietzsche sustituye en definitiva la de una cultura trágica: la cultura griega no es una cultura clásica sino más bien una cultura trágica y así como la calificación de clásica no la define tanto en su esencia cuanto en su significado, para nosotros así también el carácter de trágico no será solamente una nota de aquella cultura, sino que calificará también fundamentalmente nuestra manera de ponernos en relación con ella. Como la idea de cultura clásica correspondía a un cierto modo epigónico y decadente de ponerse en relación con el pasado, se trata de hallar qué nuevo modo diferente de plantear tal relación corresponde a la nueva concepción trágica de la antigüedad griega.

Es en relación con esta problemática de la búsqueda de un modo que podríamos llamar auténtico, o por lo menos no decadente, de po-

nerse en relación con el pasado, como madura y se desarrolla inicialmente en Nietzsche la reflexión sobre la verdad. La historia, en efecto, es también historiografía. Poner el problema del modo correcto de entrar en relación con el pasado significa poner el problema del significado de la noción de la verdad en las ciencias históricas. Este es el origen nietzscheano, autónomo e independiente de Schopenhauer, y ligado en cambio a la experiencia de sus estudios filológicos originarios, de la reflexión sobre la verdad y de la crítica a la noción tradicional de verdad como "objetividad", como conformidad verificable de la proposición con los hechos. Lo dicho antes, muestra además, cómo el hacer radicar el problema de la verdad en la experiencia filológica no lo aísla en un plano especializado o de metodología de una ciencia determinada y particular, sino que dada la manera como Nietzsche ejecuta y piensa la filología, lo coloca por el contrario en el centro de toda su filosofía de la cultura.

2. FILOLOGIA Y VERDAD: INFINITUD DEL HECHO Y DETERMINACION DEL HORIZONTE

La problematicidad de la filología y del conocimiento histórico, como aparece en los primeros escritos de Nietzsche y madura especialmente en los apuntes de *Wir Philologen* (Nosotros los Filólogos) lo mismo que en la segunda y famosa *Consideración intempestiva*, tiene diversos aspectos que concurren todos a poner en crisis la noción de la verdad como conformidad de la proposición con los hechos, noción que había dominado toda la tradición metafísica y que surgía ante Nietzsche como un ideal de la ciencia positivista de su época.

Hay ante todo una desproporción enorme, "ridícula", entre el objeto que la filología quiere conocer, la antigüedad clásica, que se presenta ante nosotros sobre todo bajo la forma del gran logro poético y artístico, y el método con que se pretende acceder a ella: "la relación del erudito con el gran poeta tiene algo de ridículo"¹. Hay que profundizar en el significado de esta desproporción para hallar los requisitos que, según Nietzsche, una doctrina adecuada de la verdad en las ciencias históricas, debe satisfacer.

Un primer sentido de la desproporción es el que Nietzsche tendrá continuamente presente hasta convertirse en el leit-motiv de su pensamiento, en el así llamado primer período de su especulación: el de que mientras la filología clásica forma eruditos, los griegos no tenían nada de tales y no había ninguna huella de erudición en su ideal de la

¹ WERKE, ed. Musarion, Munich, 1922. Vol. II, pág. 340. Las citas de los escritos póstumos se refieren todas a esta edición, salvo indicación en contrario. Los escritos publicados serán en cambio citados con el título y el número del capítulo o del aforismo.

educación. En el período de la gran filosofía griega (la filosofía pre-socrática) es decir, en aquella que Nietzsche llama la época trágica de los griegos, "el erudito es una figura desconocida"². Los griegos son más bien poetas ante cuya obra el erudito se revela incapaz de toda comprensión adecuada.

Esto no quiere decir que se niegue al erudito la capacidad de obtener una fruición *estética* de las obras de la antigüedad. La fruición estética en el sentido moderno de esta palabra, que indica una esfera de experiencia que no tiene nada que ver con lo verdadero y lo falso, con el bien y el mal, etc., es por el contrario un típico producto de la misma cultura que produce al erudito: El sentido estético que caracteriza a la cultura griega y a sus producciones tiene en cambio que ver con el modo mismo de comportarse frente a la verdad, que no es un modo racionalista y reflexivo, y posee en cierta forma la inmediatez y la simplicidad características de la obra de arte³.

Pero fuera de estos dos sentidos tan radicalmente opuestos de lo estético, hay otro por el que se puede decir que el conocimiento histórico debe ser un hecho estético, en un sentido no lejano de uno de los significados modernos de lo estético. Dice en efecto Nietzsche que una "cultura" es ante todo la unidad de un estilo artístico dentro de todas las manifestaciones de la vida de un pueblo⁴. La unidad del estilo artístico implica una unidad más vasta y profunda que es precisamente la unidad "estética", es decir, orgánica y definida de una determinada cultura. En cuanto dotada de unidad y caracterizada por una "forma" específica (que puede también obviamente ser un sistema de conceptos), una cultura es un hecho estético. Paralelamente el filólogo para acercarse menos inadecuadamente al propio objeto, debería ser capaz de reconstruir intuitivamente grandes totalidades. El conocimiento filológico tiene en la mayor parte de los casos un carácter analítico que le hace perder de vista las conexiones, o si se quiere, la totalidad de las épocas a que se halla enfrentado. Cosa esta ligada al hecho de que el filólogo carece de un punto de vista total sobre el mundo, especialmente sobre el mundo de su tiempo, de tal manera que no puede comprender la historia en sus grandes conexiones, ni la historia del pasado con que se ocupa. Da más bien la impresión de ser un "obrero de la industria al servicio de la ciencia", que ha perdido la capacidad de "abrazar una totalidad más grande o de instituir nuevos puntos de vista sobre el mundo"⁵. Capacidad esta última que se puede denominar estética en

² WERKE, vol. II, págs. 342 y 362.

³ WERKE, vol. II, págs. 364-365.

⁴ *Unzeitgemaessige Betrachtungen*, I. David Strauss, I.

⁵ WERKE, vol. I, pág. 296.

el sentido de que la comprensión de un todo orgánicamente estructurado, tiene siempre algo de estético.

Pero el sentido en el que Nietzsche unirá el "carácter estético" de la comprensión histórica con el sentimiento estético por así decir existencial, que él teoriza especialmente, y halla en la cultura trágica, es algo distinto y más profundo.

El pasaje se efectúa a través de la relación, imposible de desconocer, entre organicidad y vida en acto, si bien es cierto que este nexo solo se puede indicar de un modo interpretativo, ya que no emerge temática y explícitamente de sus textos.

Es cierto, por ahora, que el filólogo erudito no comprende el pasado en sus complejas formaciones, el aspecto estructural de las épocas y de las grandes unidades históricas, porque no tiene un punto de vista general sobre el mundo. Ahora bien "la comprensión histórica no consiste en cosa distinta de concebir determinados hechos sobre la base de determinados presupuestos filosóficos"⁶. Un hecho histórico tiene algo de "infinito (*unendlich*), que nunca puede ser reproducible por entero"⁷. Pero esta infinitud (y en esto Nietzsche se revela en un cierto sentido como clásico, es decir, amante de la forma definida y cerrada), es una "mala infinitud", si se la entiende como la imposibilidad de una reproducción total de los hechos, ya que en ningún caso el conocimiento histórico debe proponerse como tarea la de reproducir el pasado que quiere conocer. Es más, uno de los peligros que se ciernen sobre la historiografía es precisamente el de que ella se proponga solamente hacernos revivir sentimientos y estados de ánimo del pasado. Contra este tipo de historiografía cabe hacer valer el lema evangélico: "Dejad que los muertos entierren a sus muertos"⁸.

La infinitud del hecho histórico así concebida sería precisamente la que serviría de justificación a un trabajo filológico de tipo erudito y analítico. En efecto el hecho histórico "infinito", nunca perfectamente reproducible, no puede ser objeto de la representación total y orgánica que en cambio quiere Nietzsche. Esta solo es posible cuando reconocida la "mala infinitud" se va hasta el fondo y se reconoce también que ella es solo el síntoma de una concepción errónea de la verdad, como objetividad y reflejo fiel de los hechos. No son los eruditos y los coleccionadores de hechos quienes han hecho progresar la filología: "la fuerza poética y el instinto creador han producido lo mejor de la filología. La influencia más grande la han ejercido algunos grandes y bellos errores"⁹. El texto como tal ofrece siempre infinitas posibilidades de lectu-

⁶ WERKE, vol. II, pág. 339.

⁷ Ibidem.

⁸ WERKE, vol. VII, pág. 213.

⁹ WERKE, vol. I, pág. 296.

ra; pero la lectura se concreta en la medida en que se eligen presupuestos y una perspectiva definida¹⁰.

De un lado, pues, la filología objetiva, en cuanto erudición y comprobación de los hechos no se adecua al conocimiento de su objeto, dejándolo escapar en su completa y verdadera estructura de hecho total. La "mala infinitud" del hecho, su nunca perfecta reproducibilidad, nos pone en guardia por así decirlo, desde dentro, contra la concepción de la verdad (por ahora solamente historiográfica) como conformidad perfecta con los hechos. Pero el problema se aclara todavía más profundamente en cuanto nos pone en presencia de una infinitud "buena" del hecho histórico, que requeriría un cierto tipo de conocimiento y suministraría indicaciones para una doctrina de la verdad más aceptable.

La verdadera razón por la cual el erudito no puede comprender adecuadamente los hechos históricos, es la de que el hecho es algo viviente en su actualidad, mientras que el erudito lo momifica y lo agota, entendiéndolo como si fuera algo muerto¹¹. Para poder hacer enunciaciones definitivas, documentadas e irrefutables, precisamente de aquellas que aman los filólogos objetivos, es necesario que el hecho histórico esté completamente muerto, separado de nosotros, definido en su estructura inmutable. Cuando se lo entiende así, se nos escapa por completo su naturaleza de hecho histórico. Aquí, es inútil recordarlo, resulta evidente cuánto debe a Nietzsche el historicismo contemporáneo, especialmente Dilthey, y esto aparte de las fórmulas más o menos vagas que hablan de vitalismo. Lo que nos interesa destacar es que respecto a Nietzsche, el mismo Dilthey, con su permanente adhesión a un ideal del conocimiento en el fondo empirista, termina por quedarse anclado en la noción tradicional de la verdad como conformidad, mientras Nietzsche procede a llevar a cabo importantes desarrollos ontológicos¹².

La historicidad de la existencia consiste en ser un "imperfecto nunca acabado"¹³, fórmula que suena como de Dilthey. Para este tipo de "hechos", para estos "imperfectos" que no son nunca pasado remoto, resulta inadecuado el conocimiento objetivo que constituía el ideal del positivismo científico. La crisis de la noción tradicional de la verdad como objetividad que comenzó en el ámbito del conocimiento histórico, se extenderá a todos los dominios del conocimiento, incluyendo el de las ciencias de la naturaleza, si bien, como veremos, la misma distinción

¹⁰ WERKE, vol. II, pág. 360.

¹¹ *Unzeitgemaessige Betrachtungen*, II, 6.

¹² De ahí el límite de las interpretaciones de Nietzsche que tienden a subrayar su contribución en la formación del historicismo alemán contemporáneo, como por ejemplo la obra de M. Schoeck: *Nietzsches Philosophie des "Menschlich-Allzumenschlichen"*, Tübingen, 1948.

¹³ *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, cit. I.

entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu no tendrá ya ningún sentido. Aquí por ahora interesa destacar cómo la verdadera infinitud del hecho histórico no consiste en su nunca perfecta reproducibilidad, o mejor cómo esa mala infinitud saca a la luz otro sentido del carácter infinito del hecho, a saber, su carácter abierto, que impide tomar frente a él una actitud "objetiva". Actitud que en cambio quiere tomar el erudito y que lo lleva al fracaso, ya que así nunca logrará reproducir el hecho, por completo; aparte de que con semejantes métodos de reconstrucción y de reproducción lo que eventualmente lograría alcanzar no sería nunca el hecho histórico en su completa actualidad.

3. DETERMINACION Y APERTURA DEL HORIZONTE HISTORIOGRAFICO

Así las cosas, se ve cómo el verdadero problema de la filología, o del conocimiento histórico, es el de relacionar un hecho con un comportamiento también histórico, el de entrar de manera viva en relación con otro evento, en cuanto evento viviente. Los presupuestos filosóficos que sirven de base a la comprensión de los hechos históricos, se revelan como necesarios no tanto para acceder a los hechos, a los que, como sabemos, no se llega nunca objetivamente, sino más bien para garantizar que el conocimiento y la comprensión históricos son un hecho de vida y solo en cuanto tales se pueden considerar adecuados a la comprensión de la historicidad, en su apertura de "imperfecto nunca perfectible". Es en vista de esta comprensión historiográfica, ella misma histórica, entendida como acto de vida y no como un imposible reflejo objetivo de los hechos, como el filólogo debe comprender tres cosas: la antigüedad, el presente y sí mismo¹⁴.

Claro que habría que precisar ahora esta noción de "vida" a la que por el momento solo se alude en el concepto de imperfecto nunca perfectible y en la noción de una unidad estilística, ejemplificada sobre todo por la cultura griega. Ya en este concepto de vida tal como aquí se delinea de manera embrionaria, en oposición a la noción de verdad como conformidad con los hechos, y objetividad, se anuncia el carácter "instituyente" que en el pensamiento del Nietzsche maduro, tendrán la voluntad de potencia, la fuerza y en general todas las nociones que indican e ilustran el carácter del ser. En estas reflexiones sobre el conocimiento histórico se revela ya como esencial el concepto de "fuerza"; cosa que importa notar porque la fuerza de que Nietzsche hablará en la "Voluntad de Potencia" y en los otros escritos, debe ser comprendida,

¹⁴ WERKE, vol. VII, pág. 219.

si se quieren evitar los frecuentes equívocos de orden naturalista, con base en este primer uso del término.

Es la "más grande fuerza del presente"¹⁵ la que juzga, interpreta y reconstruye el pasado en aquellas totalidades orgánicas comprendidas sobre la base de los "presupuestos filosóficos". También el concepto de justicia, paralelo al de jerarquía, que tanta importancia tendrá en la Voluntad de Potencia, nace y se pone en evidencia por primera vez en estas reflexiones sobre el conocimiento histórico. La verdad de tal conocimiento, dice Nietzsche, no puede ser concebida a la manera de las ciencias naturales¹⁶, sino como justicia, como orden que una fuerza establece sobre los hechos, asignando su puesto a cada aspecto y elemento, estableciendo una jerarquía¹⁷. Todos estos conceptos retornarán en la Voluntad de Potencia, y también ahí conservarán un sentido relacionado con su origen hermenéutico.

En substancia, el modo adecuado de comprender los hechos históricos, sobre todo los textos escritos y las obras, que son las formaciones más cumplidas y las instituciones más definidas que el pasado nos ha dejado, es el de ir a su encuentro de manera viviente. Eso para Nietzsche en esta primera fase de su pensamiento, y también después, si bien, con conceptos y modos más elaborados, significa ir a su encuentro teniendo en cuenta su carácter de hechos abiertos y sujetos a un acto de interpretación y de sistematización llevado a cabo por nosotros. Este acto no tiene por qué ser objetivo; lo importante es que esté dirigido por una visión general, sólida, profunda y orgánica. La validez de la hipótesis historiográfica no puede verificarse confrontándola con los hechos, como si éstos se contrapusieran a ella como algo exterior que pudiera confirmarla o desmentirla. Lo que decide es lo que Nietzsche llama la "altura de los presupuestos". "La comprensión histórica no es nada distinto de concebir determinados hechos con base en presupuestos filosóficos. La altura (*Höhe*), o nivel de los presupuestos determina el valor de la comprensión histórica"¹⁸.

Si se busca en otros escritos nietzscheanos de la misma época, o poco posteriores, algo que pueda aclarar esta noción de "altura" o de "nivel" de los presupuestos filosóficos no se encuentra cosa distinta, por ejemplo en la "Segunda consideración inactual", de una unidad estilística, de una delimitación y solidez de estructuras, que deciden no tanto de la adecuación de la interpretación al objeto, cuanto de la capacidad de semejante interpretación para vivir y subsistir como hecho

¹⁵ *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, cit. 6.

¹⁶ *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, cit. 4.

¹⁷ *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, cit. 6.

¹⁸ *WERKE*, vol. II, pág. 339.

viviente. La única adecuación posible en la comprensión histórica, es la fuerza instituyente de una interpretación, que viviendo, da vida al pasado al comprenderlo. Es inútil objetar que entonces el conocimiento histórico se vuelve algo arbitrario y que la historia se reduce a historiografía. Todo esto se mueve todavía en un ámbito de pensamiento que considera a la conformidad con los hechos como criterio de la verdad, al paso que Nietzsche está precisamente verificando en cada caso la imposibilidad de que semejante noción de verdad pueda explicar y justificar el conocimiento histórico, aunque por el momento no pueda proponer una alternativa determinada. Que por lo demás esté lejos de querer reducir la filología a puro arbitrio, a reconstrucción fantástica del pasado, lo demuestra por lo menos en el campo metodológico la importancia que le da en esos escritos a la verificación crítica de los textos. Lo que le importa establecer es que esa verificación no es suficiente y no significa todavía nada, siendo como es un momento preliminar del auténtico conocimiento de la historia, que no puede ser sino un acto de vida, en el sentido de interpretación y de justicia, como hemos venido ilustrándolo.

Lejos de ser algo irracional y caótico la vida tiene necesidad de un "horizonte determinado"¹⁹, es decir, para usar una expresión del mismo Nietzsche en el texto, de un estilo. No se insistirá demasiado sobre este concepto ya que a menudo la noción de vida en Nietzsche aparece como equivalente a la de flujo desordenado o fuerza irracional sin ley ni límite. Si es verdad que también hay algo de esto, de estos escritos sobre el conocimiento histórico y sobre la filología deducimos por ahora un elemento al que Nietzsche no parece renunciar después en el curso de su itinerario especulativo: el concepto de unidad estilística, o si queremos decirlo de otra manera, de forma o estructura, inseparable de la vida. Hasta el punto, como se ha dicho, que la posibilidad de afrontar de manera viva la vida del hecho histórico en su constitutiva apertura de imperfecto, depende de que se vaya a su encuentro con una sólida armadura de presupuestos, encerrándolo en un horizonte determinado. Y así como existe una "mala infinitud" del hecho histórico, hay también una "mala determinación": la del historicismo entendido como la aspiración a una completa delimitación de la situación en todos sus componentes y conexiones históricas²⁰.

Ya se ha dicho que una semejante determinación absoluta del hecho histórico es imposible, precisamente debido a su mala infinitud. Cuando el historiador pretende triunfar en este empeño, y cree haberlo logrado mediante la acumulación de datos, entonces el hecho histórico

¹⁹ *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, cit. 1.

²⁰ *Ibidem*, 9.

pierde su potencial y buena referencia al infinito. Nietzsche describe este fenómeno, por lo que hace relación a la conciencia histórica de un individuo o de una época. El historicismo en cuanto completa y detallada descripción de una situación en todos sus componentes, y como explicitación total de sus referencias próximas y remotas, implicaba para él una limitación del hombre, porque le cierra toda apertura hacia el infinito²¹. Esta referencia al infinito, cualquiera que sea el modo de entenderla Nietzsche en la "Segunda Inactual", no puede ser otra que la referencia a la vida en su in-finitud, en su carácter de imperfecto. Lo que equivale a decir que el erudito momifica la historia, perdiendo su ser concreto de evento abierto, en devenir, que se mueve siempre en la esfera de la posibilidad. Aquí hace su aparición un tema kierkegaardiano: el de que lo acaecido no por ello es necesario, el de que el conocimiento histórico conoce el hecho siempre como algo todavía contingente. Es en virtud de esta referencia al infinito, de esta permanente infinitud de la historia en cuanto siempre *in fieri*, que invirtiendo un lugar común del historicismo, Nietzsche escribe que la "pregunta por lo que habría sucedido, si esto o aquello se hubiera verificado, considerada casi unánimemente como digna de rechazo, es precisamente la pregunta capital"²². "El que no comprende en qué medida la historia es brutal y sin sentido, no entenderá tampoco el impulso que tiende a darle un sentido"²³.

Una historia que rechaza las posibilidades contrarias a lo que ha ocurrido es la que hasta ahora se ha escrito prevalentemente, o sea una historia hecha "desde el punto de vista del resultado", que supone que el resultado es la revelación también de un derecho y de una razón²⁴. Lo que lleva a Nietzsche a rechazar semejante tipo de historiografía justificadora, que para él se reduce explícitamente a la identificación hegeliana entre lo racional y lo real, no es una actitud generalmente pesimista, sino más bien una exigencia madurada en la reflexión sobre el conocimiento histórico. La historia vista desde la perspectiva del resultado, concluye implícitamente pero siempre inevitablemente en la ecuación hegeliana de lo real y lo racional; lo que significa una vez más que el hecho histórico se desvanece en su auténtica estructura de hecho, es decir, de posible, para volverse algo rígidamente concluido que solo se trata de justificar *a posteriori*. No solo en este tipo de conocimiento justificante, que se cree objetivo por decir una palabra definitiva sobre los eventos del pasado, el pasado se momifica, perdiéndose

²¹ *Ibidem*.

²² WERKE, vol. II, pág. 200.

²³ *Ibidem*.

²⁴ WERKE, vol. VII, pág. 499.

su substancia de evento caracterizado por la posibilidad, sino que paralelamente el acto de conocimiento histórico no es tampoco un acto histórico, o sea un evento dotado de futuro. Hegel, quien es el gran exponente de esta conciencia histórica justificante, es un epígono²⁵ que puede hacer el inventario de los desvíos y retornos de la razón, pero sin dar existencia a ningún hecho nuevo. Cosa que no podría hacer porque la conciencia totalmente desplegada del devenir de las cosas, cierra también definitivamente el devenir, al menos como historia, es decir, como iniciativa, ya que hace perder toda capacidad de acción²⁶. La única actitud todavía posible para el hombre en la época del historicismo absoluto, es la de "pasearse como un turista por el jardín de la historia"²⁷. El filisteo del siglo XIX funda toda su convicción de ser un hombre progresivo, justo, objetivo, precisamente sobre esta clase de conocimiento "turístico", e indiferente de toda la historia, que produce su falta absoluta de estilo, es decir de unidad y de orden en el sentido de la justicia auténtica, único estilo posible.

4. LA IRRACIONALIDAD DE LA HISTORIA

A la luz de esta exigencia de entender la historia en su verdadera naturaleza de evento, o sea de posibilidad —exigencia que según Nietzsche solo puede satisfacerse entendiendo a su turno el acto mismo del conocimiento histórico como un hecho histórico²⁸— se pone en evidencia también otro aspecto de notable peso en los escritos de metodología filológica de Nietzsche (en especial en "Nosotros los filólogos") y que está destinado a marcar con su impronta a todos los escritos del llamado segundo período (principalmente "Aurora", "Humano, demasiado humano", y "La gaya ciencia"), período que desde esta perspectiva aparece menos netamente separado del primero, a diferencia de lo que comúnmente se considera. Ya en efecto precisamente en los apuntes para aquella consideración inactual que nunca logró ser redactada y que lleva el título de "Nosotros los filólogos", hay al lado de la exaltación y de la admiración por la cultura clásica, la insistencia sobre el hecho de que la tarea del filólogo es la de poner en evidencia la irracionalidad básica de la cultura y de la civilización clásicas. Este tema, que ya era dominante en "El nacimiento de la tragedia", aparece ahora aquí todavía más acentuado en cuanto se eleva a un criterio metodológico general de la filología clásica.

²⁵ *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, cit. 8.

²⁶ Véase el pasaje sobre el discípulo de Heráclito en *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, cit. 1.

²⁷ *Ibidem*, 10.

²⁸ *Ibidem*, 8.

“Hacer surgir la irracionalidad presente en las cosas humanas, sin ningún pudor: he ahí el fin de nuestros hermanos y compañeros”²⁹. De ahí que el filólogo sea también definido como un gran escéptico³⁰. Él debe aprender a entender “cómo las más grandes producciones del espíritu tienen un fondo terrible y malvado; la visión escéptica: y como ejemplo más bello de vida se toma a la cultura griega”³¹. Las citas de este tenor podrían multiplicarse, como prueba de una especie de encarnizamiento iconoclasta del filólogo Nietzsche contra el valor ejemplar de la cultura clásica.

El problema de fondo es el de si esta voluntad de hacer aparecer la base irracional de las producciones espirituales, y por tanto de la cultura clásica, se puede derivar genéricamente del pesimismo schopenhaueriano de Nietzsche, o si en cambio ella está también ligada, sobre todo, a la reflexión sobre la experiencia filológica y sobre el problema del conocimiento histórico, y de ser verdad lo último cuál sería la conexión precisa entre ambas.

Parece que la hipótesis más correcta sea la segunda, en cuanto permitiría explicar por qué la voluntad de desmixtificar la cultura griega y de poner en evidencia sus irracionales fondos, se manifiesta precisamente en un escrito que es por otro lado todavía una exaltación de la filología.

El poner en evidencia la irracionalidad, no es más que un desarrollo coherente de la concepción del conocimiento histórico como acto de vida, que afronta los eventos en su concreta e infinita apertura. Cuando Nietzsche estribe en “Nosotros los filólogos” que la esterilidad de nuestra cultura depende de nuestro modo de comportarnos frente a la cultura antigua, que nos lleva a no distinguir en ella su fase productiva de aquella decadente, alejandrina³², se puede muy bien dar a esta afirmación un significado más general: el de que nuestra cultura es estéril en la medida en que no ha sido suficientemente reconocida la irracionalidad básica de la misma cultura clásica. Alejandrina y decadente es nuestra asunción de la cultura clásica como un modelo unitario, como un bloque enteramente positivo delante del cual nos ponemos en actitud de admiración. Es lo que hace el filisteo, que no distingue ni juzga, eximiéndose así de cualquier esfuerzo creador y productivo.

En oposición a esta actitud el filólogo tiene la tarea de engendrar enemistad entre la cultura actual y la cultura antigua³³. Si tenemos en cuenta, aunque para ello tomemos demasiado literalmente los textos,

²⁹ WERKE, vol. VII, pág. 200.

³⁰ WERKE, vol. VII, pág. 161.

³¹ WERKE, vol. VII, pág. 151.

³² WERKE, vol. VII, pág. 169.

³³ WERKE, vol. VII, pág. 157.

que es peculiar de la historiografía justificante, es decir del historicismo, el ver “una razón en el resultado”, o sea el que la consideración cerrada y erudita de la historia implica siempre en últimas, la identificación hegeliana de lo racional con lo real, del hecho con el valor, resultará claro que, en cambio, y de modo simétricamente opuesto, el rechazo a considerar la historia como algo cerrado debe fundarse necesariamente sobre la negación de la identidad entre lo real y lo racional, y por lo tanto, sobre el reconocimiento de la irracionalidad de los sucesos humanos.

La insistencia en el fondo irracional de la cultura clásica y en general de toda producción histórica, se une casi de modo total y coherente, a la preocupación dominante de Nietzsche durante todo el llamado primer período de su especulación, a saber, la búsqueda de un modo de relación con la verdad, o más generalmente, de una noción de verdad que no se halle expuesta a las objeciones a las que, como se deduce de la reflexión sobre el conocimiento histórico, se halla expuesta la noción metafísica tradicional de la verdad como objetividad, como conformidad de la proposición con los hechos. Por lo demás Nietzsche muestra esta relación al decir que una vez que se haya reconocido la irracionalidad, “entonces se deberá distinguir entre lo que en ella es fundamental e irremediable y lo que en cambio puede ser todavía corregido”³⁴.

El reconocimiento de la irracionalidad (o también de la no-racionalidad en sentido hegeliano) de la historia es la condición para tomar frente a ella una actitud viva, que implique una escogencia y una decisión. Solo en virtud del carácter viviente de tal toma de posición es que el pasado se deja aprehender como hecho de vida, como imperfecto nunca perfectible. Si pues, como escribe Nietzsche en las primeras líneas de “Homero y la filología clásica” (1869), la filología es una síntesis de historia, ciencia natural y estética, es esta última la que le confiere el carácter vital que le permite aprehender el pasado en su naturaleza verdadera de evento histórico. En efecto, como historia la filología quiere comprender “la ley que gobierna la fuga de los fenómenos”; como ciencia natural “se esfuerza por penetrar en el más profundo instinto del hombre, el del lenguaje”; pero es solo como estética que ella “escoge en el conjunto de las antigüedades a la antigüedad llamada clásica”³⁵, es decir, erige en modelo a un producto del pasado mediante una escogencia que es un acto de vida.

La no-racionalidad de la historia es el fondo necesario de este conocimiento filológico que entra en relación viviente con la vida del pasado.

³⁴ WERKE, vol. VII, págs. 200-201.

³⁵ Véase la traducción italiana de C. Basegio en Opere Complete, vol. I, Milano, 1927, pág. 31.

5. EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN EL ESCRITO "SOBRE LA VERDAD Y LA MENTIRA EN SENTIDO EXTRAMORAL"

Esta relación entre las producciones espirituales (desde las del lenguaje hasta las grandes obras de arte), y su fondo irracional, que aparece en los escritos filológicos, en estrecha unión con la reflexión metodológica sobre el conocimiento histórico, parece en cambio adquirir una posición de afirmación teórica autónoma en un escrito de 1873 dedicado explícitamente al problema de la verdad. ¿En qué medida las posiciones y los resultados de este escrito, uno de los más significativos de Nietzsche joven, por lo que hace a la crítica del concepto metafísico tradicional de la verdad como evidencia, se relacionan con la temática que hemos visto desarrollarse en parte, antes de 1873, y en mayor parte después de tal fecha, en los escritos filológicos?

La impresión de que el punto de vista de este escrito sea, por así decir, "naturalístico", o sea que su planteamiento no se pueda aproximar a la temática que hallamos en los escritos sobre la filología, es precisamente una impresión más que todo, debida probablemente a la fuerza sugestiva propia del clima leopardiano que distingue aquel ensayo.

Mirando más profundamente este escrito aparece fácilmente susceptible de ser puesto en relación con los temas de los escritos filológicos: ante todo por el puesto central que en él ocupa el lenguaje. Incluso en estricto rigor podría tenerse por una preparación de los apuntes para "Nosotros los filólogos", precisamente en cuanto considera de la manera más radical el problema de la presencia de la verdad en el lenguaje. En substancia en "Nosotros los filólogos" el problema de la verdad ha alcanzado ya un cierto grado de elaboración; no hay ya ninguna duda por ejemplo sobre el hecho de que la verdad no puede ser considerada como objetividad, reflejo, etc., y esta conclusión se apoya en la experiencia del conocimiento histórico. También el escrito "Sobre la verdad y la mentira", se refiere a la historia, es decir a las producciones espirituales del hombre. Tales producciones no son otra cosa que metáforas, algunas de las cuales son consideradas como si fueran la realidad debido al hecho de que un cierto grupo social las ha escogido como base de la propia vida en común.

Ahora bien, no es difícil ver cómo precisamente es de este carácter metafórico de las producciones espirituales de donde deriva la imposibilidad del conocimiento histórico como conocimiento objetivo. Lo irracional que se halla debajo de estas formas espirituales y que aquí Nietzsche llama expresamente "concupiscencia, crueldad, ferocidad", no es cosa distinta al límite obscuro del conocimiento, residuo infinitamente escurridizo y nunca reducible que se expresa en metáforas lingüísticas y hace las veces del hecho histórico en su irreproducibilidad indefinida.

También en el escrito "Sobre la verdad y la mentira", el recurso a lo irracional sirve solamente para criticar la visión metafísica de la verdad como conformidad de la proposición con los hechos, como objetividad y evidencia, y a fundar la relación con la verdad como una relación interpretativa³⁶.

Semejante relación interpretativa que en "Sobre la verdad y la mentira", no es todavía precisa, se aclara en "Nosotros los filólogos" como relación vital, como acto de vida que responde a otro acto de vida y de este modo lo capta, lo respeta, dejándolo ser lo que es. Desde este punto de vista no hay diferencia entre la irracionalidad de que habla "La verdad y la mentira", el imperfecto nunca perfectible de la "Segunda inactual" y la irracionalidad de "Nosotros los filólogos". En todos estos tres casos esos términos indican simplemente el carácter "abierto" de la existencia, que pone en crisis a cualquier concepción de la verdad como objetividad y como evidencia. Hay además otro sentido en el que "La verdad y la mentira" puede considerarse como una preparación a "Nosotros los filólogos" y a las reflexiones metodológicas sobre la historia. El permite de hecho ver cómo las reflexiones de Nietzsche sobre el problema del conocimiento histórico se deben ampliar hasta poner en discusión toda la teoría metafísica de la verdad como objetividad.

Si se mira solo a los escritos sobre la filología podría subsistir todavía la duda de que todo el discurso de Nietzsche sobre la imposibilidad de una concepción de la verdad como reflejo objetivo fuese válido para el conocimiento histórico, para las ciencias del espíritu, pero no para las ciencias de la naturaleza. Pero el escrito "Sobre la verdad y la mentira", destruye por la base toda posibilidad de una distinción semejante: no existe ningún darse inmediato de la realidad al hombre, que luego construiría sus esquemas históricos. Aun aquello que creemos la realidad y que distinguimos de las interpretaciones es ya el producto de una actividad metafórica, "libremente creadora y poetizante"; solo que estas metáforas, debido a que se han convertido en la base de toda una sociedad, época, o unidad histórica, no son ya más reconocidas como tales. En rigor pues, no existen ciencias de la naturaleza; todas las ciencias son ciencias históricas en la medida en que no se ocupan nunca con las cosas sino con las metáforas, es decir, con las producciones espirituales, y ante todo, con el lenguaje. Todo lo que después será explícitamente teorizado por Nietzsche en sus obras suce-

³⁶ Naturalmente la relación interpretativa no puede ser entendida como un ir de los signos al dato, como lo hace J. Granier, en *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, París, 1966.

sivas, se halla ya contenido, al menos en esbozo, en el ensayo "Sobre la verdad y la mentira".

No solo el conocimiento histórico pone en crisis la concepción de la verdad como objetividad, sino que lo que llamamos evidencia, lo que creemos que es un encuentro con la realidad en su inmediatez es también un evento histórico. Se cierra así una especie de círculo en el que sería vano tratar de establecer rígidas prioridades cronológicas. Pero desde cualquier parte que se comience a recorrerlo, es cierto sin embargo, que emerge como punto central en la crítica de Nietzsche a la noción metafísica de la verdad como conformidad con los hechos, la reflexión sobre la historicidad: por una parte como reflexión sobre el problema del conocimiento histórico; por la otra como reflexión sobre la historicidad del conocimiento.

En la relación del hombre con la naturaleza, esa relación que en "Sobre la verdad y la mentira", se llama libertad poetante, se reproduce la relación entre el historiador y el pensador que quiere conocer: el único verdadero modo de conocer es también aquí, interpretar, es decir organizar libremente mediante una elección más o menos consciente y explícita, es decir, con un acto de vida. Esto, llevado a sus últimas consecuencias, debería llevar a preguntarnos si de esa manera se establece una analogía entre el objeto del conocimiento histórico que es la "vida" y el objeto del conocimiento científico que es la "naturaleza". Aquí provisionalmente se pueden dar dos respuestas: en ninguno de los dos casos se está nunca frente a la vida o a la naturaleza sino solamente frente a metáforas, frente a producciones espirituales; de ahí que el conocimiento en ambos casi sea interpretación. Por otra parte es también cierto que semejante gnoseología de la interpretación termina por traer consigo determinadas consecuencias ontológicas, a las que por ahora solo se ha indicado de modo alusivo mediante la analogía encontrada entre el objeto del conocimiento histórico y el del conocimiento científico. Negativamente hay que decir que también el objeto de las ciencias que se presumen naturales es concebido de algún modo como algo viviente, porque de lo contrario el conocimiento interpretativo no tendría sentido en su caso.

No hay en substancia un conocimiento de los hechos humanos como conocimiento del devenir y del mundo de los "signos" (lenguaje, producciones espirituales en general), que se diferencie de un conocimiento de la naturaleza como conocimiento de "cosas": también las cosas son signos, eventos culturales. Si por ahora al menos partiendo de "Sobre la verdad y la mentira" puede parecer que el carácter interpretativo del conocimiento se extiende también a las ciencias naturales tan solo porque el hombre es un animal metafórico, en el curso del desarrollo de su pensamiento (especialmente en la concepción de la Voluntad de

Potencia), Nietzsche sacará de esta primera intuición consecuencias mucho más vastas y complejas no solo en el plano gnoseológico sino también ontológico.

6. VERDAD, CRITICISMO, GENEALOGIA

El ensayo "Sobre la verdad y la mentira" y los varios escritos sobre el problema de la filología, si se leen unidos dentro de la perspectiva aquí ilustrada, muestran no solamente cómo la raíz de la problemática nietzscheana sobre la verdad debe buscarse en su experiencia de filólogo y en su reflexión sobre la conciencia histórica y sobre la historicidad; ellos revelan también, aunque sea de modo polémico, el nexo que semejante planteamiento del problema de la verdad como problema del conocimiento histórico, tiene con el resto de la filosofía moderna.

La conexión del problema de la verdad con el del conocimiento histórico, a más de hacer referencia al itinerario especulativo de Nietzsche, es un tema común de la filosofía del ochocientos. En relación con tal problema, Nietzsche aparece no solamente como un pensador que comparte en forma más o menos original o personal el espíritu de su tiempo, sino como un momento auténticamente decisivo.

Si se reconoce como carácter distintivo de la filosofía moderna su criticismo, el problema del conocimiento histórico como aspecto decisivo para toda teoría de la verdad, aparece con extrema evidencia. Es en efecto mediante un desarrollo de la exigencia crítica planteada por Kant, como las grandes filosofías idealistas habían venido reduciendo la realidad a la articulación interna del espíritu, a su historia. No se quiere decir con esto que la única vía de prosecución del trabajo crítico kantiano debiera ser el idealismo y en particular el hegelianismo. Es verdad que de hecho fue así. Solo en la filosofía del último Schelling, precisamente aquella exigencia crítica que había conducido a Hegel a construir toda la realidad como interna articulación dialéctica del espíritu, se hacía valer problematizando el hecho mismo de esta estructura dialéctica. No en vano se ve en la filosofía del último Schelling el verdadero origen de la filosofía contemporánea surgida del hegelianismo³⁷. El mismo reclamo a los hechos, en que insistía tanto la filosofía positiva de Schelling, resuena en la "Segunda consideración inactual" según la cual "el conocimiento histórico es él mismo un problema histórico". Si se quiere, el criticismo, haciéndose problema de sí mismo, se niega a

³⁷ Sobre las relaciones entre la disolución del hegelianismo y la filosofía contemporánea véase, L. Pareyson: *Esistenza e persona*, Torino, 1966. Para el significado de la filosofía del último Schelling me limito a recordar el libro de W. Schulz: *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, 1955.

convertirse en solución y sistema y se reconoce como algo abierto. La misma idea positivista según la cual el *a priori* kantiano era ya el producto de una cristalización histórica, tiene el mérito, en su literal insostenibilidad, como sucede a menudo, de representar en una forma trivializada una tendencia realmente presente en la filosofía del siglo.

Se puede decir que Nietzsche resume este modo de plantear la "Crítica", teniendo cuenta de la historicidad, en el subtítulo deliberadamente enigmático de su autobiografía: "Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es". Es aquí donde reside la razón que hace que la problemática del conocimiento histórico tal como Nietzsche lo desarrolla en los escritos examinados, pueda valer en general para el problema de la verdad pura y simplemente. No valdría si fuera posible una situación en la cual el conocimiento se encontrara de frente a un "dato": pero lo que era el dato del empirismo (como instancia última de la verdad) se convierte en la crítica kantiana en el *a priori* y por tanto en la estructura internamente dialéctica del espíritu. De tal manera el "dato" se transformaba en "hecho". Pero solo con el último Schelling y después con Nietzsche, ese hecho se reconoce de verdad como "evento", con todo el carácter de apertura que eso comporta, y que en cambio Hegel no le había reconocido. El dato se transforma por completo en evento y en consecuencia la verdadera crítica se convierte en la problematización del conocimiento del hecho, es decir, del conocimiento histórico. Conocer auténticamente "lo que ha sido", significa saber también de verdad "lo que es"; es aquí donde la noción nietzscheana de genealogía, manifiesta su conexión con la línea central de desarrollo de la filosofía moderna⁸⁸.

Es de notar en contra de algunas interpretaciones recientes, que la noción de genealogía no representa la respuesta definitiva de Nietzsche al problema de la crítica. La crítica, para él, no es la reducción del hecho a sus orígenes: esto sería todavía una reducción del hecho al dato; el hecho sería conocido críticamente, simplemente, en cuanto se lo reconduciría a un dato más remoto, pero concebido siempre como dato. En realidad es precisamente esto lo que Nietzsche pone en discusión. La solución del problema solo se conseguirá precisamente a través de la crítica genealógica de los escritos del llamado período intermedio de su producción. La elaboración del problema de la verdad en los primeros escritos, deja en claro que lo que se problematiza es precisamente el modo de ponerse en relación con el hecho como hecho histórico. No está pues claro, que puesto que el dato se resuelve en el hecho, el modo correcto de aproximarse a él sea la crítica genealógica.

⁸⁸ Sobre el concepto de genealogía como central en Nietzsche insisten mucho J. Granier en el volumen ya citado y G. Deleuze: *Nietzsche et la philosophie*, París, 1962.

Es más, la misma genealogía será puesta en discusión en los escritos del segundo período, como método, y reconocida como insuficiente. Las raíces de esta insuficiencia se hallan ya implícitamente indicadas en los escritos sobre la filología. Ahí se excluye toda posibilidad de conocer el hecho histórico con base en el criterio de la verdad como objetividad y como evidencia. La reducción genealógica en cambio, viene al fin de cuentas a ser esto. De ahí que el método genealógico puesto a prueba por Nietzsche en los escritos del segundo período, se revele insatisfactorio. Lo que nos interesaba poner a luz aquí era por un lado el puesto central del problema del conocimiento histórico para la formación de la crítica nietzscheana a la noción metafísica tradicional de la verdad, como conformidad con los hechos, y por otro la conexión de esta problemática con la línea directora, o con una de las líneas directoras de la filosofía moderna a partir de Kant.

Las conclusiones provisionales a las que creemos haber llegado son sustancialmente tres. Ante todo que el conocimiento del hecho histórico como hecho no puede orientarse por el ideal y el criterio de la objetividad, de la conformidad con los hechos, de la evidencia. De ser así el hecho se perdería en lo que tiene de más característico, es decir, en su apertura e infinitud constitutivas. En cambio el conocimiento de los hechos, o sea todo conocimiento, si se tiene en cuenta que aun lo que aparece como dato se convierte en un hecho, es un acto de vida; es decir, siempre una respuesta, una elección, una forma de "justicia".

En segundo lugar esta estructura del conocimiento es lo que Nietzsche cada vez más explícitamente llamará interpretación. La interpretación así entendida es el único modo auténtico de acceder a la verdad. Su validez no depende de su adecuación al dato, sino de su fuerza de cohesión, de su capacidad precisamente de vivir. Es esta fuerza y capacidad de definición a lo que Nietzsche llama estilo.

Por último, si la interpretación es una respuesta viviente a un hecho de la vida, la interpretación no podría ser nunca entendida como el acto de remontarse desde un "signo" hasta el "significado", desde un fenómeno a la cosa en sí, o sea como un modo de poner en claro lo que es oscuro y se esconde bajo los "síntomas". Una visión semejante de la hermenéutica nietzscheana, que es la que lleva a absolutizar el concepto de genealogía, pierde de vista el carácter genuinamente innovador de su noción de la verdad. En verdad Nietzsche elabora tanto al nivel gnoseológico como sobre todo al nivel ontológico, una visión completamente nueva de las relaciones entre ser, verdad e interpretación.

(Traducción de RAMÓN PÉREZ MANTILLA)