

Sobre las casi imposibles relaciones entre Filosofía e Historia

Enrique Villarroel Leiva¹

Resumen

El presente trabajo surge de una lectura del texto de Nietzsche conocido como segunda consideración intempestiva, y que se denomina "Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida".

El problema que allí se aprecia es, en nuestra opinión, el de las complejas relaciones entre filosofía e historia. Este problema trasunta una segunda dimensión problemática que puede apreciarse a lo largo del texto de Nietzsche y que podemos denominar como una suerte de ajuste de cuentas con la modernidad.

Palabras Claves: modernidad, subjetividad e historia, historia y filosofía

On the almost impossible relations between Philosophy and History

Abstract

This article emerges from the reading of Nietzsche's "On the Uses and Disadvantages of History for Life"-text also known as the second Untimely Consideration.

The problem that can be seen is, in our opinion, the one of complex relations between philosophy and history. This problem reflects on a second problematic dimension that can be identified throughout Nietzsche's text. This dimension can be defined as a "settling of scores" with modernity.

Key words: modernity, subjectivity and history, history and philosophy.

¹ Abogado Magíster en Educación, Diplomado en Filosofía, Profesor de Filosofía, ©Doctor en Filosofía. Director carrera de Derecho Universidad Ucinf

Exordio

Advirtiendo que este trabajo constituye sólo una primera aproximación al problema antes mencionado, nos proponemos desarrollar cuatro puntos que siguen la dirección temática anticipada.

En primer lugar, apuntamos a una descripción de las difíciles relaciones entre filosofía e historia a partir de algunas afirmaciones de Schopenhauer que nos parecen sugerentes en este sentido.

En segundo lugar nos detenemos en el texto de Nietzsche para considerar la cuestión de los perjuicios de la historia para la vida en donde el saber histórico genera un talante claramente inmovilizador de los instintos vitales.

En tercer lugar nos formulamos una pregunta muy amplia y que dice relación con la concepción de la historia como "prejuicio de Occidente". En este punto nos interesa relevar ciertas formas del saber histórico y sus consecuencias que pueden ser leídas en relación con el individuo bajo la forma de un precepto moral o de una patología de orden psicológico. Aquello no es otra cosa que "ensayos" para inscribir, como parece inevitable, la cuestión de la historia y por ende de la historicidad dentro de la racionalidad occidental y por ende como parte del mundo de la subjetividad moderna.

Finalmente y en consonancia con lo anterior nos interesa examinar las relaciones entre subjetividad e historia asumiendo la idea de que en el texto de Nietzsche en el que

nos hemos detenido opera, como ya apuntamos, una suerte de ajuste de cuentas con la modernidad.

En las conclusiones pretendemos volver sobre la pregunta que abre este trabajo, a saber, las complejas relaciones entre historia y filosofía. Relación enmarañada que nos interesa atisbar dentro del horizonte de la modernidad.

1. Historia y Filosofía

Comencemos por recordar una apreciación de Schopenhauer referida a las relaciones entre filosofía e historia. Habría, de acuerdo a algunas afirmaciones de Schopenhauer, una compleja y muy difícil relación entre filosofía e historia. Precizando mejor este punto, la relación entre "conocimiento filosófico del mundo" e "historia" sería una relación prácticamente imposible.

En la obra de Schopenhauer (2003), "El Mundo como Voluntad y Representación" se aprecian un conjunto de observaciones en esta dirección. En dichas observaciones, Schopenhauer expresa que la esencia del mundo no puede captarse a partir de una búsqueda histórica de la misma, esto es de la propia esencia. Este empeño se ha presentado, sigue el autor, de modo sutil y solapado bajo la forma de una lectura del devenir en donde se enmarca a este bajo las categorías de "pasado", "presente" y "futuro". Desde aquí se tiende a buscar un antes y un después. ¿En que consiste aquello? Una especie de camino en donde encuen-

tran su lugar estas preguntas. La cuestión del filosofar histórico se torna insostenible. Esta condición ocurre, según Schopenhauer (2003), porque el camino entre los dos puntos puede tornarse una doctrina del declive.

¿Cómo pensar este rechazo a una especie de filosofar histórico?

Probablemente el mal que aqueja a este modo de interrogar reside en la invariante consideración de fenómenos que se persiguen de modo indefinido. ¿Es esto lo que algunos señalan como crítica a la filosofía que se ocupa de los fenómenos que emergen en la historia y que termina siendo una especie de consideración sobre el presente?, ¿no es aquello más que un perspectivismo, una especie de cuadro de fenómenos que se agota en la pura descripción?

Esta es una pregunta que nos parece central y a la que regresaremos hacia el final de este trabajo.

En consonancia con el rechazo al filosofar histórico Schopenhauer sostiene que:

“La genuina consideración filosófica del mundo, esto es, aquella que nos enseña a conocer su esencia íntima y nos hace sobrepasar el fenómeno, es justamente la que no se pregunta por el dónde viene el mundo, hacia dónde va y por qué existe, sino sólo por el qué del mundo, es decir, la que no considera las cosas según alguna relación, tal como devienen o desaparecen, en una palabra, según

una de las cuatro formas del principio de razón; por el contrario la auténtica filosofía tiene por objeto lo que todavía resta tras eliminar el modo de considerar conforme a ese principio, lo que se manifiesta en todas las relaciones, más de suyo no está sometido a ellas, la esencia del mundo que siempre permanece igual, sus ideas”. (Schopenhauer; 2003: pág. 368).

La frase recién citada podría responder la anterior pregunta, en efecto y siguiendo a Schopenhauer, se puede señalar que la filosofía más allá de la consideración de lo que se manifiesta bajo la forma de lo probable y lo contingente, bajo el modo del fenómeno, ha de ocuparse de la esencia. En efecto, en eso consistiría la filosofía y a eso apuntan los críticos que refieren a la instalación de una perspectiva histórica y que pretende presentarse como filosofía, pero no lo es.

Hay aquí una leve frontera entre lo que se podría considerar el interés filosófico que tienen algunas cuestiones que emergen en lo probable y circunstancial, en oposición a una consideración de lo contingente bajo la forma de un precepto práctico, útil y lo único posible de pensar. Me parece que esta cuestión es fundamental a la hora de discutir de filosofía o sobre cuestiones de interés filosófico.

El texto de Nietzsche que comentamos en este trabajo, “Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida”² se ocupa acuciosamente del aspecto antes mencio-

² El texto de Nietzsche al que aludimos se conoce como “Segunda Consideración Intempestiva

nado y que hemos considerado a partir de lo señalado por Schopenhauer.

La consideración de Nietzsche apunta a un rechazo a lo que el denomina "exceso de historia" y que se plasma en el surgimiento de una "cultura histórica". No parece descaminado el considerar, al menos de modo hipotético, la relación de este rechazo a estas "formas excesivas" con el desarrollo del historicismo en Europa y la lectura "filosófica" de la historia de la humanidad del cientificismo positivista imperante en el siglo XIX.

Respecto del primer asunto podemos considerar la vinculación de la llamada corriente historicista con la filosofía de la Ilustración. En un extenso trabajo llamado "El Historicismo y su Génesis", Friedrich Meinecke (1943), da cuenta de los rasgos centrales desplegados por dicha corriente de pensamiento.

En el capítulo que Meinecke dedica a Goethe en el trabajo que mencionamos, se recuerda una frase del escritor alemán en donde este afirma que hay que "investigar la verdad en sus elementos más simples". Dicha frase permite a Meinecke resaltar el empeño de Goethe por examinar el tejido espiritual de la cultura, lo que ha sido llevado a cabo por el moderno pensamiento historicista.

Sin embargo esto implica conducir adecuadamente la reflexión para poder "dominar espiritualmente" la enorme carga de valores culturales que ha ido resaltando. Se aprecia aquí una perspectiva crítica respecto del mismo proceder del historicismo y

por lo tanto debiera el mismo contribuir a "curar las heridas que ha infringido con su método".

En ese sentido Meinecke señala que Goethe pretende resolver el problema antes mencionado vinculando las grandes construcciones del historicismo y las relaciones entre la personalidad y el mundo exterior.

De esto se desprende, siguiendo con la lectura de Meinecke sobre Goethe, una compleja trama que tensiona la separación entre el mundo interior (la personalidad) y el mundo exterior. A partir de esto se configura una expresión de arraigo y separación a la vez, entre el mundo interior y el mundo exterior.

Algo similar podría apreciarse en la capital obra de Goethe, "Fausto" en donde la disociación entre el saber y la vida no hacen más que presionar al docto personaje de la obra.

Lo anterior sintetiza una cuestión extendida en el historicismo, a saber, una suerte de visión totalizadora de la experiencia humana y la vida que terminan por asentar una preeminencia sin contrapeso por parte del "saber histórico".

Respecto del positivismo cabe apuntar a este como el segundo ámbito crítico a partir del cual puede tomarse la lectura de Nietzsche respecto del perjuicio del "exceso de historia" para la vida. Podríamos definir al positivismo, obviando su persistente ingenuidad cientificista, como el empeño por realizar una "lectura filosófica" de la historia de la humanidad.

En ese sentido a la conocida "ley de los

tres estadios” se la puede clasificar como la obstinación por afirmar un “juicio definitivo” sobre la evolución ideológica de la humanidad. Esta evolución, por cierto sólo puede entenderse desde los beneficios que el conocimiento científico ha proporcionado a la humanidad.

Sin embargo dichos beneficios científicos reclaman ser inscritos dentro de la historia de la humanidad. Esto último tiene al menos dos consecuencias claras. En primer lugar, la ciencia se transforma en el “hilo” que conduce la historia de la humanidad. En segundo lugar, la historia como saber se torna un laboratorio en donde la enseñanza positivista referida a los “hechos” se transforma en el motivo de acción de los historiadores.

Respecto de esta segunda consecuencia, cabe resaltar el modo como el saber histórico se instaló en la entusiasta comprobación de todos los hechos posibles. ¿Cuál fue el resultado de esto?

El filósofo R. G. Collingwood (1986), señala, en consonancia con lo anterior, que se produjo un enorme aumento de conocimientos históricos detallados centrándose de modo exclusivo en las “pruebas históricas”. Es entonces el positivismo un aumento de un modo de saber histórico que reafirma un sello distintivo del siglo XIX.

Es en este contexto que podemos inscribir nuestra lectura de Nietzsche en esta “Segunda Consideración Intempestiva”. En el marco de las relaciones entre filosofía e historia es que nos abocaremos a comentar a algunos pasajes de este texto para retornar luego al problema que sugerimos

al principio de este texto.

2. Los prejuicios de la historia para la vida

Sostiene Nietzsche, a modo de tesis, que “lo histórico y lo ahistórico son igualmente necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas”. Nietzsche (2012: pág. 5). Una primera cuestión que se puede apuntar respecto de esta “tesis” es que no cabría pensar en una preeminencia del saber histórico para afirmar la vida.

Esto implica la afirmación de una diferencia entre el “sentido histórico” y lo que puede apreciarse como el desenvolvimiento de una vida reducida a un puro ámbito, no obstante esto eliminaría el hastío

En nuestra lectura nos parece que este punto es crucial ya que el hastío se torna una cuestión muy presente en la experiencia humana, no obstante no hallarse de modo suficientemente tematizada.

Al respecto queremos apuntar dos cosas, la cuestión de una “finalidad de la existencia humana” la cual podría descifrarse en el sentido histórico en sus vertientes historicistas, positivistas e ideológicas, lo cual podría ser visto como una negación de la vida. Y, en segundo lugar, recordar aquella frase de Schopenhauer (2003) donde se afirma que “la voluntad, cuya objetivación es tanto la vida del hombre como cualquier fenómeno, es una tendencia sin objetivo ni final alguno” (Schopenhauer, 2003: Vol. I, pág. 417)

Pensamos que ese “objetivo” y “final” de la existencia es lo que sólo puede insertarse en la historia con vistas a la afirmación de una especie de sentido universal y que mueve la existencia de los individuos en medio de afanes, trabajos, normas y procesos.

Desde un ámbito de negación de lo anterior aparece, con toda su significación, la existencia humana, bajo la forma de contenidos extremos. Recordemos que Schopenhauer refiere tres extremos de la existencia humana como cuestiones fundamentales de la misma. En primer lugar, pasiones bajo la forma de un querer impetuoso, el conocimiento como captación de ideas y por último, el letargo y la nostalgia, el tedio.

Quisiéramos referirnos a esto último. Es evidente que aquí se nos plantea un problema no menor y que dice relación con la constatación de la ausencia de finalidad. Un reloj en marcha que no sabe porque marcha.

El problema lo tiene el individuo que a partir de esa condición se expone al engaño de los fenómenos y al amargo conocimiento de la vida. El punto de ruptura respecto de esta condición iría, tal y como apunta Schopenhauer, por la afirmación de la voluntad de vivir.

¿Cómo eludir esta condición? Cabe pensar en una suerte de toma de distancia respecto de la dimensión histórica. Una capacidad de olvidar aquello que se inscribe en las “finalidades de lo histórico”. Esta capacidad de olvidar puede generar una “atmósfera protectora únicamente, dentro de la cual puede germinar la vida y, si esta atmósfera

desaparece, la vida se extingue”. Nietzsche 2012: pág. 5). Por lo tanto, el hastío también desaparecería ya que el individuo se habría liberado de la pesada carga que implica pensar una teleología universalista.

Son los hombres históricos quienes preguntan la relevancia del saber histórico para la existencia y sus finalidades. Afirma Nietzsche, *“Estos hombres históricos creen que el sentido de la existencia se develara en el curso de un proceso, y por eso, tan sólo miran hacia atrás para, a la luz del camino recorrido, comprender el presente y desear más ardientemente el futuro”* (Nietzsche, 2012: pág. 7).

Hay aquí una mirada que puede ampliarse a un juicio extensivo al conjunto de la modernidad. Al respecto podemos recordar el párrafo con el que se inicia esta “Segunda Consideración Intempestiva” que hemos venido citando en este trabajo: *“.. Contempla el rebaño que paciendo pasa ante ti; no sabe que significa el ayer ni el hoy, salta de un lado para otro, come descansa, digiere, salta de nuevo, y así de la mañana a la noche y día tras día, atado estrechamente con su placer o dolor, al poste del momento y sin conocer, por esta razón, la tristeza ni el hastío. Es un espectáculo difícil de comprender para el hombre –pues este se jacta de su humana condición frente a los animales y, sin embargo, contempla con envidia la felicidad de estos–, porque él no quiere más que eso, vivir, como el animal sin hartazgo y sin dolor.”* Nietzsche 2012: pág. 3).

La apacible vida del rebaño se disfraza de enigma para el hombre de la modernidad.

Ese enigma se encubre bajo el velo del prejuicio histórico. Los seres humanos afirman en su evolución el haber dejado atrás la forma del rebaño. Sería esto lo que, por ejemplo, se enfatiza en la filosofía de la historia kantiana.³

Ya no sería posible vivir sin significados racionales respecto del devenir que se incrusta en un conocimiento histórico y en los privilegios de un saber sistemático y acumulativo. La tristeza y el tedio del hombre moderno serían el resultado de sus empeños y laboriosas construcciones. La vida desaparece en medio de las funciones, los proyectos y su realización. La historia toma el lugar, con su saber, de la continuidad de la existencia.

La crítica de Nietzsche y su ajuste de cuentas con la modernidad se afirmarían en el desprecio a la jactancia de una "humana condición", condición diferenciada, bajo el primado de la racionalidad, de cualquier otra especie.

Se impone la posibilidad de una "capacidad de olvido" y la emergencia de "otra memoria", una "memoria de la voluntad". Si la racionalidad es una condición de las criaturas humanas, condición natural que se desplaza a los artificios de la aplicación en la época moderna, no necesariamente ha de ser una condición o facultad "querida". Su familiaridad impone un lazo de obligación basado en principios abstractos que configuran el conjunto de la meta comprensión racional

3 Se trata aquí de la afirmación de un progreso marcado por el tránsito de la "rudeza a la cultura". Aquello se halla referido en el breve texto de Kant que se denomina como "Idea para una Historia Universal en sentido cosmopolita"

de la modernidad.

Al respecto, nos parece atingente, a propósito de la "memoria de la voluntad" lo que señala José Jara (1998) en su texto, "Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad". En dicho texto, se aprecia una idea referida a la configuración de una "memoria de la voluntad".

Se trata de la afirmación de un acrecentamiento de la vida en sus rasgos individuales y sociales basado en un "querer recordar" lo cual implica la afirmación de un juicio selectivo respecto de principios autoafirmados como queridos. La cuestión metódica propia del pensamiento moderno se expresaría aquí bajo su única forma posible en este empeño, a saber, la posibilidad de discriminar. No obstante la formación de esta memoria de la voluntad" implica el reconocimiento de los rasgos que el pensamiento moderno ha impreso en el hombre.

A partir de lo anterior podría el hombre afirmar la vida cobrando distancia de los modos indiscriminados de la historia.

3. La historia como "prejuicio" de Occidente

Sabiduría y hastío marcan el contenido del saber histórico. La lenta amalgama de procesos históricos y su tarea de archivo y clasificación parecen encerrar este conocimiento en la rutina. El trasfondo de esto, más allá de los aburridos rigores metódicos es la relación entre el presente y el pasado.

¿Es la valoración de lo histórico un prejuicio

cio occidental? Se trataría de una forma de concebir la historia no sólo como proceso sino que en tanto tendencia referida a las finalidades de la "humanidad".

¿Es la consideración lineal del tiempo una atadura para el prejuicio histórico en tanto sus vestigios archivados son el punto de partida para la teleología?

Recordemos por un momento a un asiduo lector de Schopenhauer y Nietzsche, el singular escritor Jorge Luís Borges. En un breve relato llamado "El Tiempo Circular", (en Skirius, 1989:pág. 210-213) el escritor argentino reflexiona e ironiza sobre la cuestión del tiempo y sus aspectos referidos a las líneas de pasado, presente y futuro.

Afirma Borges, a propósito de Schopenhauer, que no hay realidad en el pasado y por tanto tampoco la hay en el porvenir. Sólo una conciencia sometida al principio de razón produce dentro de sí estas categorías. Sólo el presente es la forma de la vida en tanto la conciencia no habita en ninguna de las dos categorías que rodean al presente.

¿De dónde arranca entonces el prejuicio histórico y su cultivo? La forma moral indicaría que hay en la historia un proceso de aprendizaje a partir de la cual se educa con el pasado como un modo de no volver a "repetir" errores.

Una irónica explicación con un contenido más bien psicológico diría que quien se ocupa profesionalmente de la historia "son gente que construyen un mundo de ilusión, como hacen los artistas, dado que son demasiado neuróticos para poder vivir

adecuadamente en el mundo de la realidad; pero que, a diferencia de los artistas, proyectan ese su mundo de ilusión hacia el pasado, porque relacionan el origen de su neurosis con acontecimientos pasados de la niñez y una y otra vez se lanzan hacia al pasado en el vano empeño de desembarazarse de la neurosis". (Coolingwood; 1986, pág.12)

Ambas explicaciones pueden converger con la afirmación de Nietzsche en el sentido de que la historia y "los hombres históricos" poseen más sabiduría pero no vida. Esta se recortaría en ellos a través del prejuicio moralizador de la enseñanza histórica y a través del padecimiento neurótico del escapismo de la vida presente.

Al respecto, y enfatizando la contraposición entre "sabiduría" y "vida" Nietzsche propone, a su modo, algunas tesis. En primer lugar, la reducción de un fenómeno histórico a una cuestión cognoscitiva es algo muerto. En su estudio pierde su fuerza. Quizás no ocurra lo mismo con aquel que a la par de la consideración de dicho fenómeno, "vive".

En segundo lugar, la concepción de la historia como ciencia pura y soberana operaría como un modo de "ajustar cuentas con la existencia". Vista así esta concepción sólo puede replicar el tono moral del sabio en su ajuste de cuentas. Otro modo, sería considerar esta forma de "cultura" en la medida en que proyecta el futuro.

En tercer lugar, separar la historia de su carácter puro, puede dar a esta un rasgo de utilidad para la vida. (Nietzsche; 2012, pág. 8)

A partir de estas tres tesis es dable pensar en una especie de fuga del modo anquilosado de una historia atada a un prejuicio de sabiduría produciendo a la vez un perjuicio. Esta separación permitiría una consideración beneficiosa de la historia para la vida pero en un contexto, la modernidad en donde esto se torna muy difícil.

En ese sentido la pregunta señalada al comienzo de este acápite y que refiere a la historia como prejuicio de Occidente debería, antes de intentar una posible respuesta, formularse dentro del horizonte de la modernidad.

Es la historia entonces un modo de conocimiento configurado en la modernidad bajo la forma de la racionalidad que atiende a la configuración del individuo como fundamento de todo conocimiento y toda positividad. Más que un prejuicio es uno de los resultados de la trama de la modernidad. En efecto, es en la modernidad en donde emerge la historia como historicidad, como condición que constituye lo humano. (Rojas; 1999)

4. Subjetividad e Historia

Sería el individuo moderno alguien vacilante e inseguro. Asumimos eso recalcando, sin embargo, que esta la época en la que el individuo se atreve a individualizarse. No obstante este "atrevimiento", el individuo se torna "vacilante e inseguro y ya no cree en sí". (Nietzsche; 2012, pág. 21). La constitución interior del sujeto lo regresa dentro de sí para rumiar las cosas aprendidas pre-

ferentemente a través de la erudición. Juega aquí un papel relevante el conocimiento histórico en tanto esta extirpa los instintos dejando al individuo como una especie de sombra.

¿Cabe apreciar aquí un movimiento más de rechazo a la modernidad y a su resultado fundante, a saber, el individuo? No sería posible considerar que la formación del individuo en la modernidad consiste puramente en la formación de la "interioridad". Tal vez aquí aparezca la formulación de un amplio malentendido moderno en el sentido de juzgar, por ejemplo, que la formulación del cogito cartesiano consiste, básicamente, en un proceso introspectivo. Por el contrario, se trata de una apertura y puesta en relación desde la formulación del "pienso".⁴

Si esto no es así cabe pensar entonces en la idea de que la puesta en relación del sujeto con su mundo desde sí mismo es lo que define toda relación de existencia y conocimiento en la modernidad.

¿Sería Nietzsche parte del malentendido antes apuntado?, sólo en parte ya que desprovisto de toda pretensión "científica", el filósofo expresa en su lectura del mundo moderno un conjunto de síntomas de una época aún desprovista de un completo despojo del pasado o ensimismada aún con el, precisamente a partir de la cuestión de la "ciencia histórica", en ese sentido la afirmación de Nietzsche respecto de que,

⁴ Este malentendido es recordado por Georges Canguilhem a propósito de la "Psicología Racional" de los psicólogos modernos quienes habrían justificado su pretensión racional a partir de esta discutible lectura puramente introspectiva del cogito cartesiano. Ver, en Michel Bernard, "La Psicología" en, "Historia de la Filosofía", Francois Chatelet.

“el moderno filosofar es político y policiaco bajo la rienda de los gobiernos, las iglesias, las academias, las costumbres, y reducido, por la flojedad humana a un barniz erudito. Se contenta con suspirar: ‘ojala’, con constatar: ‘una vez’... La filosofía carece de todo derecho, en el ámbito de toda la cultura histórica, si pretende ser algo más que un saber restringido a los límites de la interioridad que no lleva a la acción” se inscribe dentro del asunto antes mencionado (Nietzsche; 2012: pág. 22)

Aparece aquí un complejo nudo que permite vislumbrar el futuro, un futuro más allá de las perspectivas alicaídas que Nietzsche ve en el saber del hombre moderno. Por eso es sólo parte del malentendido de la lectura de la interioridad como elemento central de la subjetividad moderna.

Ahora, la visualización del futuro que impone un telos racional que se inserta dentro de la historia que opera como hilo conductor del sujeto racional, aparece sombrío si sólo se aprecia en ese futuro la pura interioridad del sujeto.

En ese contexto la lectura sintomática de Nietzsche respecto de la modernidad lo lleva mirando el saber histórico que él crítica, a considerar a este, en su proceso acumulativo, a una especie de envejecimiento de la humanidad.

Es el saber histórico el presagio de la decadencia de una cultura que no logra vitalizarse en medio un saber anticuado. Es esta la “edad senil de la humanidad” (Nietzsche; 2012: pág. 34). Esta lectura senil del devenir del saber de la cultura occidental es

el comienzo de la lectura de la decadencia de la cultura occidental a la que se arribará con prisa moderna en la primera parte del Siglo XX.

Esta cuestión ya diagnosticada por Nietzsche será campo de cultivo en una renovada lucha contra la modernidad por parte de importantes intelectuales alemanes de comienzos del Siglo XX, lo cual, al menos hipotéticamente, tendrá impredecibles consecuencias en el futuro. (Herf; 1990).

Esta suerte de revolución conservadora no se desprenderá por completo de sus lazos con la modernidad. Del mismo modo tampoco pensamos que Nietzsche sea el principal adalid de esta corriente. No obstante su lectura sintomática de la modernidad influyó en las lecturas posteriores que enfatizaron esta senilidad apreciada de modo crítico en el igualitarismo, el liberalismo y el socialismo entre otros males.

Sin embargo, y siguiendo la tesis de Herf (1990), el lazo con la modernidad no se rompe pues se aprecia aquí una conciliación entre esta especie de nostalgia del pasado que desprecia el perspectivismo moderno pero que se hace parte de sus resultados y consecuencias en la tecnología que despunta siempre el futuro.

Pero volvamos a Nietzsche, puede apreciarse en esa lectura sintomática de los modos de hacer historia una lectura de los síntomas de la propia modernidad y, como ya hemos sugerido, de un ajuste de cuentas con esta. Pero este ajuste de cuentas se realizará dentro de la propia modernidad y no huyendo de ella hacia un retorno original.

Aquello replicaría el movimiento de la cultura histórica que el filósofo crítica.

Se trata más bien de una exploración inquietante respecto del futuro en donde la historia actúa de modo progresivo, es decir modernamente. El saber histórico, en su dimensión acumulativa y tediosa no es más que una parodia del pasado.

La perspectiva superadora sólo puede instalarse en la idea de otro tipo de individuo, alguien que en todo caso sólo puede ser moderno.

Conclusiones

Volvamos a nuestra preocupación inicial, a saber, las casi imposibles relaciones entre filosofía e historia. Se aprecia una crítica al saber histórico y las consideraciones históricas en lo referente al pensamiento. Estas condiciones se habrían precipitado en la modernidad.

Más allá de las construcciones del positivismo y del empeño historicista, se instala la sospecha respecto de los rendimientos de estas formulaciones. La relación del presente con el pasado y el futuro no debiera ser, dentro de esta crítica a un filosofar histórico, una persecución finalista.

Es esa cuestión finalista el asunto de la ideología, del perspectivismo, del cientificismo y de un progresismo omnipresente. Estas dimensiones totalizadores asfixiarían la vida tornándola objeto de "perspectivas diversas", "vivencias" y "meras aproxima-

ciones" ¿Es justa una crítica como esta a lo que podríamos seguir llamando como un filosofar histórico?

Nos parece que más allá de la mera descripción de fenómenos epocales que podrían ser tematizados bajo la forma de una descripción sociológica o antropológica, hay indudablemente un lazo afirmado entre filosofía e historia. Esto es precisamente uno de los elementos relevantes de la modernidad filosófica.

En esta época la filosofía se transforma, en perspectivismo según los críticos de la modernidad, en una reflexión sobre un sujeto que entra en relación con su mundo, podríamos responder.

Esa entrada en relación que es el contenido de la subjetividad torna patente las dimensiones históricas, no al modo de pergeñar en "fuentes", "datos" y "archivos" sino bajo el modo de un interrogar constante por las condiciones en las que se desenvuelve esa entrada en relación que comienza con la toma de conciencia del sujeto respecto de sus situación.

Esa permanente mirada respecto del lazo epocal leído a través de una "particular historia" es lo que permite al sujeto atisbar lo que se concibe como futuro. Las relaciones entre filosofía e historia son complejas más no imposibles. El propio texto de Nietzsche en su descripción diagnóstica parece así afirmarlo.

Bibliografía

- **Bernard**, Michel (1983) *“La Psicología”* en, “Historia de la Filosofía”, Francois Chatelet, Tomo IV, Espasa-Calpe, Madrid.
- **Coolingwood**, R. G. (1986) *“Idea de la Historia”*. Fondo de Cultura Económica, México.
- **Herf**, Jeffrey (1990) *“El Modernismo Reaccionario”*, Fondo de Cultura Económica, México.
- **Jara**, José (1998) *“Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad”*. Anthropos /Universidad de Valparaíso
- **Meinecke**, Friedrich (1943) *“El Historicismo y su Génesis”*, Fondo de Cultura Económica, México.
- **Nietzsche**, “Segunda Consideración Intempestiva”. La edición que consultada a una versión digital traducida al español en <http://www.librodot.com>
- **Nietzsche**, “Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida” La edición que consultada a una versión digital traducida al español en <http://www.librodot.com>
- **Rojas**, Sergio (1999) *“Nietzsche y la devastadora lucidez del historicismo”*, en “Materiales para una Historia de la Subjetividad”, Editorial La Blanca Montaña, Magíster en Artes Visuales, Universidad de Chile, Santiago.
- **Schopenhauer**, Arthur (2003) *“El Mundo como Voluntad y Representación”*, Editorial del Fondo de Cultura Económica, México.
- **Skirius**, John (1989) “El Ensayo Hispanoamericano del Siglo XX”, Segunda Edición, Fondo de Cultura Económica, México.