

Lecturas koselleckianas de la *Segunda intempestiva*: una aproximación crítica

Koselleckian lectures on the *Second Untimely Meditation*: a critical approach

KILIAN LAVERNIA*

Resumen: Tras una introducción (1), en la que se aborda el contexto de algunas reflexiones tardías de Reinhart Koselleck sobre la posibilidad de una *Wahrnehmungsgeschichte*, el artículo reactualiza, siguiendo los argumentos esgrimidos en la parte final de su texto “Del sentido y sinsentido de la historia” al hilo de la *Segunda intempestiva*, la cuádruple crítica realizada contra el concepto moderno de historia por parte del joven Nietzsche: contra la teleología (2), la necesidad (3), la justicia (4) y la metafórica de las edades (5).

Palabras clave: Koselleck; joven Nietzsche; historia; metahistoria.

Abstract: After the introduction (1), which presents the context of some late thoughts of Reinhart Koselleck surrounding the possibility of a *Wahrnehmungsgeschichte*, this paper reactualizes, following his arguments in the last part of his article “Vom Sinn und Unsinn der Geschichte” dedicated to the *Second Untimely Meditation*, the four critiques of the modern concept of history made by young Nietzsche: against teleology (2), necessity (3), justice (4), and the metaphoric of the ages (5).

Keywords: Koselleck; young Nietzsche; history; metahistory.

1. Recordar a Theodor Lessing, o sobre la fragilidad del sentido histórico. Resulta casi un acto de justicia histórica el que la tardía confrontación de Reinhart Koselleck con la *Segunda intempestiva* de Friedrich Nietzsche, tal como se articula en su escrito “Del sentido y el sinsentido de la historia” (Koselleck, 2013, 31-53), pasara primero por un reconocimiento explícito a la olvidada figura de Theodor Lessing¹, asesinado en Marienbad en 1933 por nazis sudetes tras huir de su Hannover natal. En Lessing, aquel pensador judío *sui generis* que, como Buber o Rosenzweig, había representado una heterodoxa generación de nietzscheanismo judío de enorme productividad en Alemania, Koselleck había encontrado

Recibido: 06/11/2017. Aceptado: 10/04/2018.

* Profesor Ayudante Doctor en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Sus actuales líneas de investigación son la filosofía alemana contemporánea, en especial el pensamiento de Friedrich Nietzsche, así como también la obra de Goethe. De entre sus publicaciones recientes cabe destacar su edición de F. Nietzsche, *Más allá de bien y del mal*, Madrid, Tecnos, 2018, o “Goethe, por ejemplo en la guerra. Antropología de la experiencia histórica en la *Campagne in Frankreich*”, en *Antropología filosófica y literatura*, J. B. Llinares (ed.), Valencia, Pre-Textos, 2019 [en prensa]. Correo de contacto: klavernia@fsof.uned.es.

1 Sobre Lessing, cfr. Schoeps (1986).

una valiosa posibilidad de articular una reflexión sobre lo inefable, sobre aquellas regiones de la “memoria negativa” (Koselleck, 2010, 239-253) que debían ser rescatadas para la conciencia republicana de los años ochenta y noventa, inmersa en importantes debates iconográficos y tanatológicos².

Por un lado, recuperar a Lessing permitía realzar el siempre frágil estatuto historiográfico del vencido, del cruelmente asesinado. Si la experiencia de la historia sólo puede ser, para Koselleck, la experiencia de una derrota, ello es así porque “lo que en verdad ha ocurrido tan sólo puede conocerse cuando todos los partidos, incluidos los muertos condenados al silencio, se descubren en su reciprocidad” (2013, 41). De ahí que el recuerdo de aquellas voces silenciadas por la barbarie nazi transitara formas de representación de enorme complejidad semiótica, frente a las cuales el gremio de historiadores alemanes y su apuesta por la memoria histórica no había estado en condiciones de garantizar la doble exigencia, metodológica y moral, del *audiatur et altera pars*.

Por otro, recordar la muerte de Lessing rehabilitaba también la potencialidad teórica de su interpretación constructivista de la historia, tal como había quedado plasmada en su obra fundamental *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* (Lessing, 1927⁴). La tesis principal de aquel libro sepultado en el olvido por el temprano delirio de Marienbad se nos presenta meridiana: la historia, esa “autorreferencialidad egocéntrica del espíritu” (66), no hace sino dar sentido a lo que por definición carece de él, como donación o fundación de sentido que se construye siempre *ex post facto*, como “*nachträgliche Sinngebung des Unsinnigen*” (96). Porque lo que caracteriza a la historia acontecida sería su falta de sentido, dicha ausencia no sería sino la condición de inteligibilidad de lo que, retrospectivamente, se racionaliza desde la fragilidad del lenguaje histórico disponible³. Lo aporético, lo absurdo, lo irresoluble de una perspectiva individual quebrada o refractada siempre se cristaliza narrativamente como acontecimiento que necesita comunicarse de manera racional. En cambio, la historia percibida por sus participantes, como la locura militar de Stalingrado, permanece insensata, *sinnlos*. Racional es, como mucho, su análisis. O en palabras de Koselleck: “cada historia que analizamos como realmente transcurrida es una *logificatio post festum*. Esto supone necesariamente que cada historia es absurda durante su misma consumación [...] dicho de otro modo, la verdad de una historia es siempre una verdad *ex post*” (2013, 41).

Las derivadas filosóficas de esta sugerente fundamentación subjetivista difícilmente podían pasar desapercibidas a un atento lector como Koselleck. En el marco de su indagación sobre las condiciones de posibilidad de las historias, la llamada *Historik*⁴, la constatación de que el sentido impreso en un determinado acontecimiento histórico sea el resultado de una estructura de la experiencia histórica que procesa continuamente lo contingente, arbitrario y absurdo, implicaba una reconsideración crítico-hermenéutica de semejante noción de experiencia, a saber: una que no sólo englobase tanto la sucesión de acontecimientos como su exposición o representación narradas, sino que no renunciase a la propia condición aporética

2 Cfr. Koselleck (2006). Sobre este tema destacan, en el ámbito hispanohablante, las aportaciones de Oncina (2007, 2009).

3 Una variación más reciente de esta mirada sobre lo contingente se la debemos a Odo Marquard y su tenaz recordatorio de que “el sentido es siempre el sinsentido que uno deja” (2000, 49-68).

4 Cfr. Koselleck (2000). Muy recomendable, como introducción a la *Historik* koselleckiana, el trabajo de Chignola (2007), así como Villacañas (2003).

del tiempo que la sustentaba en cada caso. A fin de cuentas, la asunción de la historicidad y la conciencia histórica presuponen, entre otras cosas, un desajuste constitutivo entre estas dos dimensiones temporales con que, primero, se viven, perciben y experimentan *in actu* las historias individuales, íntimas e inmediatas, como “experiencias primarias” (*Primärerfahrungen*), para luego transformarse en construcciones de sentido articulado, en narraciones determinadas por la disponibilidad de nuestros conceptos, como “experiencias secundarias” (*Sekundärerfahrungen*)⁵. En este sentido, lo decisivo para Koselleck, aquello que legitimó la autonomía de su *Historik* con respecto a la hermenéutica gadameriana⁶, es la responsabilidad específica de las ciencias históricas a la hora de gestionar ese hiato insalvable desde la ambigüedad constitutiva de las perspectivas refractadas; desde la heterogeneidad y no convergencia de las unidades de acontecimientos que la historiografía acaba refigurando desde la determinación conceptual y sus correspondientes estrategias narrativas, estilos discursivos y dispositivos retóricos. Al operar también con condiciones extra o prelingüísticas, la antropología de la experiencia histórica koselleckiana quería ofrecer garantías de que las vivencias individuales no fueran traicionadas, intercambiadas o niveladas por la inevitable articulación lingüística de cada redescrición histórica. Podríamos hablar, en definitiva, de una democratización de las experiencias posibles, de sus márgenes de posibilidad en cada presente, que incorpora tanto a los vivos como a los muertos, a los vencedores como a los vencidos, habilitando una forma de memoria colectiva de la que, quizá, se pudiera vivir.

¿Pero realmente la modernidad ha podido generar una estética de la memoria de la que haya logrado vivir? ¿Cómo volver a replantear con mejores garantías filosóficas la difícil cuestión de una escritura sobre la historia dotada de sentidos pero descargada de absolutos? Las indagaciones koselleckianas en torno a las condiciones de posibilidad de una *Wahrnehmungsgeschichte*, tal como venimos desgranando al hilo de su texto “Del sentido y el sinsentido de la historia”, desembocan, en su parte final, en el análisis de uno de los primeros diagnósticos filosóficos que alertaron sobre la enorme irresponsabilidad de pretender una absoluta disponibilidad humana sobre la historia en cuanto *Kollektivsingular*, como objeto y sujeto de sí misma. Para fijar esa quiebra, el teórico de la historia recurría nada menos que a la *Segunda intempestiva*⁷, porque la primera disolución de la idea de la historia como depósito de sentidos posibles había encontrado en los esfuerzos del joven Nietzsche un valioso momento epistemológico para pensar las fisuras y desplazamientos de la propia conciencia histórica y el problema de la ubicación del valor de la historia en la vida humana. Reubicar el conocimiento de la historia dentro de los confines de las necesidades humanas, justo cuando la cultura moderna parecía haber perdido todo sentimiento de extrañeza o asombro,

5 Cfr. Koselleck (2013, 42). Una primera aproximación formal a las modalidades de experiencia humana, en este caso tripartita –primaria, hecha de manera repetida y por tanto comunicable intersubjetivamente, y fundada mediante reflexión histórica– se encuentra prefigurada ya en Koselleck (1988), si bien conecta dichas modalidades, como recuerda Oncina (2007, 43) “a las tres formas fundamentales de la historiografía: *Aufschreiben* (fijar y explicar acontecimientos únicos), *Fortschreiben* (producir nexos entre historias almacenadas diversamente), y *Umschreiben* (revisión del modo de extraer experiencias de las fuentes, de establecer enlaces e interpretar la historia retrospectivamente)”.

6 Cfr. sobre todo Koselleck/Gadamer (2000).

7 En lo que sigue citaremos por Nietzsche (2016²), en la excelente traducción realizada por Joan B. Llinares. Asimismo destacamos, de entre los muchos abordajes que ha generado, los trabajos de Salaquarda (1984), Gerhardt (1988), Meyer (1998), Geisenhanslüke (1999). Para el ámbito hispanohablante, cfr. Santiago Guervós (2005).

pertenecía a la condición “intempestiva” de quien había pensado filosóficamente, y contra su tiempo, el emplazamiento histórico del hombre moderno⁸.

Así pues, mucho antes de la crisis epistémica del historicismo, que comprendería *grosso modo* los espacios controversiales que van de Simmel a Meinecke, pasando por Rickert, Weber, Troeltsch, Benjamin o el propio Lessing, se anticiparon al menos cuatro líneas de fuerza que, según Koselleck, dieron unidad no sólo a la nietzscheana “crítica ideológica al concepto de Historia [*Geschichte*]”, sino que configuraron un importante momento reflexivo en la todavía joven metarreflexión sobre la historicidad fundamental de las sociedades humanas. Gracias a un beligerante cuestionamiento crítico de sus formas simbólicas históricamente constituidas, de sus prácticas institucionales y sus correspondientes afanes legitimadores, “Nietzsche se despedía implícitamente de cuatro axiomas histórico-filosóficos que hasta ese momento parecían haber fundamentado el concepto moderno de historia” (Koselleck, 2013, 47). Sobre estas cuatro críticas, contra la teleología (2), la necesidad (3), la justicia (4) y la metafórica de las edades (5), reactualizaremos el texto nietzscheano desde los parámetros de la mirada koselleckiana, pero también contrastando a su vez algunas tesis de Koselleck desde su reefectuación en Nietzsche.

2. Te(le)ologías y regímenes de historicidad en Basilea. El primer argumento koselleckiano en favor de la *Segunda intempestiva* nos remite a un lugar común de la filosofía contemporánea, cuya articulación metahistórica debe mucho al magisterio generacional de Löwith, imprescindible correa de transmisión entre ambos. Dice Koselleck:

En primer lugar, [Nietzsche] niega cualquier tipo de teleología en toda la historia. No existe ninguna *causa finalis*, ningún *télos* que se pudiera derivar por antonomasia de la llamada historia. Y Nietzsche desenmascaraba la distorsión describiendo cómo en la despedida de Dios, siendo él señor de la historia, se habían traspasado los epítetos divinos a la “historia misma” liberada, es decir, omnisciente, justa, sapientísima, con un sentido y una finalidad (2013, 47).

Para Koselleck, la crítica a la concepción teleológica o finalista de la historia, bien como derivada secularizada de una teología oculta, bien como crítica profunda a la incapacidad de las filosofías de la historia por estructurar la temporalización acelerada de la historia desde parámetros alejados, por un lado, del finalismo escatológico intramundanzado, por el otro, de los modelos causalistas o deterministas de las ciencias naturales, encontraba en el joven

8 En relación a una definición mínima de aquello que pueda considerarse “intempestivo”, conviene recordar en qué sentido la preferencia terminológica de *Historie* en favor de *Geschichte* implicaba una suerte de “provocación” (Koselleck, 2013, 46). La revalorización nietzscheana del término *Historie*, “tal y como se desprende de la línea tradicional de la retórica y la filología clásica” (46), revelaba una resistencia a priorizar la comunión semántica que, expresada en el término moderno *Geschichte*, la comunidad imaginada alemana surgida durante el periodo umbral de la *Sattelzeit* (1750-1850) quiso pensar la historia como objeto y sujeto de sí misma. Koselleck, cuyas pioneras investigaciones sobre la historia conceptual de la noción de historia habían mostrado el giro transcendental que implicaba aquel deslizamiento semántico en el espacio lingüístico alemán (2004), encontraba ahora, en las tempranas reticencias del joven filólogo de Basilea contra su tiempo histórico, un inesperado gesto antimoderno que le permitía invocar su conocido “derecho a veto de las fuentes” (Koselleck, 1979, 206; 2010, 78).

profesor uno de sus primeros representantes⁹. A fin de cuentas, la tensión antinómica entre historia y naturaleza, entre teleología y contingencia, continuaba siendo la gran cuestión kantiana irresuelta en el pensamiento filosófico del siglo XIX, máxime cuando la hegemonía explicativa de la *Aussöhnung* hegeliana para justificar el presente histórico mostraba claros signos de trivialización filistea e instrumentalización ideológica. No en vano, su mejor síntoma fue acabar pensando la historia a partir de una visión optimista del presente como éxito, o sea, como resultado de un progreso con el que se justificaba la sacralización del Estado alemán como su finalidad. Para Nietzsche, sin embargo, la ingenua presunción de figurarse soberanos de una historia universal había desembocado en la aceptación de un “‘poder de la historia’ que, de hecho, se trueca a cada instante en admiración descarada por el éxito y lleva al fetichismo del hecho consumado” (2016², 743). Esta derivada, que recuerda a la mirada marxiana, señalaba los peligros de una concepción de la historia que afirmara de sí misma ser una visión ‘realista’ del mundo, cuando, a lo sumo, deificaba la trivialidad burguesa de un presentismo que divinizaba la cotidianeidad con la fe hegeliana en la racionalidad de todo lo real: “Quien ha aprendido a doblar la espalda y a agachar la cabeza ante el ‘poder de la Historia’ termina por asentir con su ‘Sí’, en un gesto maquinal-chinesco, ante cualquier poder, ya sea un gobierno o una opinión pública, o bien una mayoría numérica [...]. Si todo éxito conlleva una necesidad racional, si todo suceso significa el triunfo de lo lógico o de la ‘idea’ — entonces ¡a ponerse de rodillas y recorrer arrodillado toda la escala de los ‘éxitos!’” (2016², 743)¹⁰.

Desde esta perspectiva, conviene matizar en qué sentido Nietzsche, al radicalizar su enmienda a la teleología y desenmascararla como mera construcción antropomórfica, se inscribía inicialmente en una determinada línea crítica con el emergente neokantismo, asumiendo parte de su sincretismo gnoseológico. Los años formativos de Leipzig (1865-1868), tal como he defendido en otro lugar¹¹, habían dejado una primera impronta, tentativa e incompleta, al integrar modelos explicativos antifinalistas sobre el fenómeno de la vida y su relación con el mundo natural. Al recurrir a las lecturas de Demócrito a Goethe, de Anaxágoras a Virchow, Nietzsche buscaba sortear aquellas disyuntivas planteadas por la irrupción epocal del darwinismo que los modelos científico-filosóficos imperantes en el ocaso del idealismo alemán, como los de Adolf Trendelenburg, no supieron abordar desde

9 Sobre esta crítica señaló Blumenberg: “Para Nietzsche, toda forma de teleología no sería sino una derivación de la propia teología” (2008, 137). Pero también la ciencia moderna, ese gran instrumento de autoafirmación humana, habría transitado por los mismos cauces al hipostasiar en la naturaleza, como en la Providencia, la plena disponibilidad del hombre copernicano sobre el mundo, legible ahora mediante el programático uso de la razón y el entendimiento humano: “La ciencia de la naturaleza moderna había surgido ciertamente como una crítica del principio de la finalidad antropocéntrica de la naturaleza, pero esto no excluye, para Nietzsche, que no siga aferrada, respecto a la relevancia humana de la verdad que ella presupone y que funda su valor, a las premisas teleológicas” (138).

10 Conviene señalar que tales argumentos antihegelianos se encuentran prefigurados en la obra principal de Schopenhauer: “Finalmente, las historias constructivas, dirigidas por un tosco optimismo, conducen siempre en último término a un Estado placentero, lucrativo, rico, con una constitución justa, buena justicia, policía, técnica e industria, y a lo sumo con un desarrollo intelectual; [...] Los mencionados filósofos y ensalzadores de la historia son, por consiguiente, cándidos realistas, también optimistas y eudaimonistas, banales asociados y filisteos empedernidos, además de malos cristianos” (2009, 494-495). También, desde luego, en su combativo escrito *Sobre la filosofía de la universidad* (Schopenhauer, 2013², 165-222).

11 Cfr. Lavernia (2017).

los límites de su finalismo neor aristotélico¹². Como señaló programáticamente en su inacabada tesis doctoral “La teleología a partir de Kant”, “la eliminación de la teleología tiene un valor práctico. De lo que se trata es de rechazar el concepto de una *razón superior*: con eso nos damos ya por satisfechos” (2016², 307).

Los años de Basilea, sin embargo, marcados por el magisterio de Jacob Burckhardt¹³, terminaron por reorientar la cuestión epistemológica hacia un ámbito de actuación más tangible y práctico, a saber, hacia una estética de la historia afinalista, donde el pasado no fuera sino, por decirlo con Lacoue-Labarthe, “la pura indicación de una posibilidad: de una ‘gran posibilidad’ ” (1991, 227). Grandeza, por otro lado, que sólo nacía desde la asunción nietzscheana de que la historia como genuina ciencia de la vida no poseía en sí misma un exceso de *télos*, un fin inmanente, sino que, igual que el arte o incluso todavía la religión cristiana –como le había mostrado Overbeck¹⁴–, apelaba siempre a fuerzas, energías e impulsos ahistóricos y suprahistóricos en los que, siguiendo las intuiciones de *El nacimiento de la tragedia*, subyacía la vida en toda su inconmensurabilidad. Las objeciones contra la teleología saltaban, por tanto, de la esfera epistemológica a una suerte de dimensión estética de la existencia, y lo hacían no sólo para reconectar la voluntad de saber con el arte de la vida, sino para dotar a las acciones humanas que sustentaban todo pasado de una dignidad, fortaleza y unicidad incanjeables por la pretendida astucia de la razón y su plena disponibilidad sobre la historia.

Los regímenes de historicidad que Nietzsche delineaba desde la patricia Basilea, en la cercanía espiritual de un Burckhardt y un Overbeck, sin duda impugnaban dinámicas formativas y prácticas legitimadoras fuertemente institucionalizadas en la mentalidad burguesa. El campo histórico, igual que el campo perceptivo, ya no podía contentarse con ordenar un mero depósito de datos empíricos con arreglo a una meta inmanente, sino que debía aprovechar la ocasión para construir imágenes, recuperando aquella capacidad mitopoiética en virtud de la cual el pasado vivo, como el mundo clásico o renacentista, podía reefectuarse nuevamente en su plasticidad y virtualidad. No por casualidad, Burckhardt había mostrado en *Die Cultur der Renaissance in Italien* (1860) que las esferas de la vida de una determinada cultura no eran compartimentos estancos, sino ámbitos interdependientes en los que la efectualidad y la influencia de un creador y su obra, un actor político y su legado, una institución y sus tradiciones, podían ser recreadas desde una perspectiva histórica que no las considerase como necesarias, estables y fijas, sino como contingentes, dinámicas y

12 Muy recomendable, respecto de esta reconfiguración epistémica en la época de Nietzsche, el trabajo de Cruz (2015).

13 Recordemos que la mirada sincrónica de la teoría de la cultura de Burckhardt no sólo se movía más allá de la linealidad temporal de la filosofía de la historia y el historicismo imperantes. Su programa de renovación historiográfica, por ejemplo en las *Weltgeschichtliche Betrachtungen* –que Nietzsche vivió personalmente en su proceso de gestación–, combatía también la conocida incongruencia teórica hegeliana de postular un desarrollo racional de la historia presuponiendo una *petitio principii* según la cual la idea de la historia, por manifestar ella misma el autodespliegue del espíritu, resolvía dialécticamente toda negatividad en el devenir en forma de reconciliación. Antes bien, para mantener abierta la reflexión de la historia en su totalidad, la mirada burckhardtiana se despedía de la mera anticipación de un plan universal de la historia: ni colectivo singular, ni una única historia universal, sino “estudios históricos” y “lo histórico universal”. Cfr. también Löwith (1984).

14 Como es sabido, la crítica simultánea de Overbeck (1873) a la teología liberal, optimista y burguesa, llegaba a ese mismo diagnóstico: la teología crítica tenía que solucionar el problema de la teología misma, exactamente igual que la historia. Imprescindible aquí Urs Sommer (1997).

reversibles. Al desnaturalizar el tiempo lineal asumido por las filosofías de la historia, lo que se visibilizaba era la sincronía de aquellas fisuras que explicaban con mayor complejidad la irrupción de una crisis o la emergencia de los umbrales de época. En cambio, la fe en una teleología subyacente a la historia, tal como Nietzsche creía identificar en el “proceso inconsciente” de Eduard von Hartmann¹⁵, no dejaba pensar un lugar para la emergencia creadora y creativa de lo genuinamente nuevo. Al fin y al cabo, bajo tal comprensión del tiempo histórico “cualquier novedad tendría que insertarse en ese devenir ineluctable que permite dar razón de su aparición, clasificarla y definirla. Es decir, cualquier novedad se convierte en momento necesario de ese devenir que totaliza y cumple un proyecto racional” (Sánchez Meca, 2016², 48).

Todo dependía, para Nietzsche, de que su recuerdo fuese una pregunta abierta, siempre imperfecta, a la que pudiésemos responder desde nuestro presente, y no el final o la meta ya clausurados. Por eso resultaba tan interesante su incorporación del olvido, ese ambiguo pero imprescindible *pharmakon* con el que poder vivir históricamente, y sin el cual la posibilidad de intervenir sobre el pasado paralizante, de subvertir la perspectiva histórica imperante, jamás se nos daría como acción liberadora, tal como reclamará de hecho la llamada “historia crítica”. Como acciones propias del animal humano, recordar y olvidar descentraban y reorientaban nuestra “existencia – un ‘*imperfectum*’ que jamás llegará a la perfección”, hacia los confines de un pesimismo de la fuerza a la usanza griega, cuya afirmación de la vida nacía precisamente desde la asunción heroica de aquel momento efímero en el que el hombre trágico decidía que no existía “mejor finalidad de la vida que sucumbir a lo grande e imposible, *animae magnae prodigus*” (Nietzsche, 2016², 750).

El olvido sería, por decirlo con Koselleck, una de las condiciones metahistóricas básicas para la repetición de la historia, garantizando así, por vía negativa, un margen de posibilidad para cierta *historia magistra vitae*, para el aprendizaje del *eadem, sed aliter* reclamado por Schopenhauer (2009, 496), en la medida en que la historia crítica se empoderaba desde el presente en favor de una intervención productiva sobre nuestros pasados ejemplares. Si lo pensamos como estructura de repetición, el olvido es una fuerza del presente que garantiza ese mecanismo rememorante de reconocimiento histórico a través del cual “lo igual se descubre por lo igual”. No es otro el momento artístico de reescritura que configura, para Nietzsche, la irrupción reflexiva de la historia y la que define la exigente tarea del “genuino historiador”, alguien que “ha de tener la fuerza de transformar lo que todos conocen en algo inaudito y de proclamar lo general de un modo tan simple y profundo que lo simple haga pasar por alto lo profundo, y lo profundo lo simple” (2016², 734).

3. Problemas con la necesidad histórica. La comprensión teleológica posee una derivada que, según Koselleck, configura la segunda aportación crítica de Nietzsche en relación a la funcionalización e ideologización de la noción moderna de historia:

Con ello cae también un segundo axioma [...] la tesis de la llamada necesidad. Por mucho que la teleología, entendida como una fijación de finalidades proyectivas en la historia entera, pueda conferir a la historia un sentido que los hombres se vean

15 Sobre las tensiones Nietzsche-Hartmann, cfr. Gerratana (1988).

obligados a realizar, Nietzsche no permite una *causa efficiens* retroactiva. Pues si yo le exijo retrospectivamente a la historia una inevitabilidad causalmente condicionada, entonces no digo nada acerca del pasado excepto que se ha adaptado de la forma que debía hacerlo. El criterio añadido de un “haber de” necesario tan solo duplica la constatación del mismo contenido. Conferirle una inevitabilidad a la historia no significa otra cosa que someterse a ella, obedecerla, para promover la supuesta necesidad. La ineludible necesidad le inyecta a la historia un sentido que incapacita a los hombres (Koselleck, 2013, 47).

En cierto modo, esta crítica nietzscheana a las necesidades causales en la historia recogía y ampliaba buena parte de los argumentos esgrimidos en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, escrito apenas medio año antes. Al mostrar allí que la naturaleza tropológica de nuestro lenguaje, su carácter metonímico, constituía el andamiaje de nuestras representaciones de los objetos del mundo, el valor de todo conocimiento ya no podía estribar en ninguna relación con una instancia exterior a la esfera del propio ser viviente en que se originaba¹⁶. El desmontaje de los procedimientos operativos de la lógica y la epistemología tradicionales revelaba cómo el pensamiento lógico categorizaba, objetivaba y generalizaba deduciendo, a partir de un conjunto de observaciones, la esencia verdadera de las cosas, dejando desnudo nuestro lenguaje conceptual. La génesis de este se asemejaba, antes bien, a la actividad del artista y, como antes señalado, a la fuerza creadora de su olvido, aquella fuerza plástica que imita, asimila lo ajeno, excluye su singularidad e iguala lo intrínsecamente desigual. Con ello no se negaba la dimensión pragmática de aquel olvido, ni la utilidad y conveniencia antropológicas de semejante *columbarium* conceptual para el propio intelecto humano, siempre y cuando se pusiese al servicio de la vida y no, desde luego, de una falaz comprensión metafísica de la verdad. Lo que se recordaba, más bien, era que ni el lenguaje, ni su inherente pulsión intelectualizadora en forma de “verdad”, debían sobrepasar en el presente la necesidad que le competía satisfacer, ni suplantar la realidad de una necesidad por una mera abstracción niveladora, por cuanto “el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantizan en modo alguno ni la necesidad ni la legitimación exclusiva de esa metáfora” (Nietzsche, 2016, 626)¹⁷.

Desde este trasfondo retórico, el desmontaje de la *causa efficiens* aplicado a la historia, tal como se articulará en la *Segunda intempestiva*, no conduce sin embargo a un escepticismo gnoseológico sin salida. Por un lado, las causas y los efectos en la historia no pueden aducirse ya como meras categorías explicativas en la modalidad fenoménica, pues “un fenómeno histórico, pura y completamente conocido y resuelto en un fenómeno cognosci-

16 De hecho, si se aceptaba la posibilidad de un proceso inconsciente de metaforización para explicar la estructuración intelectual del mundo, podía plantearse también la vaciedad ontológica de aquellos apriorismos que vertebraban la autocomprensión científica del mundo moderno, mostrando la olvidada dimensión fisiológica que subyacía siempre a su posterior osificación conceptual. Imprescindible, a este respecto, una lectura atenta del cuaderno 19 de los *Póstumos* (Nietzsche, 2010², 345-415), que revela la conquista epistemológica de esta posición antimetafísica a través del estudio de la génesis del lenguaje.

17 La genealogía y la metaforización de los conceptos, la tensión entre palabra y concepto, conecta aquí con algunos presupuestos de la hermenéutica gadameriana y, desde luego, con la propia mirada koselleckiana, que asume programáticamente el *dictum* nietzscheano de GM según el cual sólo es definible aquello que no tiene historia. Muy recomendable a este respecto Raga/Raga (2010).

tivo, es cosa muerta para el que lo ha conocido: pues ha conocido la ilusión, la injusticia, la ciega pasión y, en general, todo el horizonte terrenamente oscurecido de ese fenómeno” (Nietzsche, 2016², 712). Ni el conocimiento ni la objetividad puros pueden servir ya como argumentos en favor de la vida.

Por otro lado, negar la realidad empírica (*Wirklichkeit*) del pasado no implica que la *Wirksamkeit* histórica, su efectividad con vistas al futuro, deje de existir como estrategia figurativa. Para Nietzsche existe, por ejemplo, una modalidad compensatoria de *mimesis* creativa a través de la historia monumental, que “siempre tenderá a la aproximación, a la generalización y, por último, a la equiparación de lo desigual, siempre atenuará la diferencia de los motivos y los móviles, para presentar los *effectus* en forma monumental, vale decir, ejemplar y digna de emulación, a expensas de las *causae*: de suerte que, dada su propensión a prescindir en lo posible de las causas, sin mucha exageración se la podría llamar una colección de ‘efectos en sí’, esto es, de acontecimientos que en todos los tiempos surtirían efecto” (Nietzsche, 2016², 715)¹⁸. Lo decisivo es que tal producción de efectos jamás se cierra sobre sí misma, como las explicaciones científico-naturales, o incluso las que desde la propia ciencia histórica sellan la positividad de los hechos factuales en una determinada circularidad auterreferencial, sino que asume su irónica y frágil virtualidad narrativa, no menos que su carácter ahistórico y su intención suprahistórica. Al aprender a fabular en la modalidad poética sobre los instantes posibles del pasado, el animal humano se empodera del privilegio antropológico de una temporalidad que no se resuelve en pura negatividad.

El problema se visualizaba, por tanto, al retornar del fabulado estado de la naturaleza animal, cuando se intentaba conjugar, como reto específicamente moderno, esa temporalidad con una conciencia histórica que había clausurado los horizontes de pasado, presente y futuro que la existencia misma debía mantener siempre abiertos. De acuerdo con la mirada del joven Nietzsche, la conciencia histórica de su época, que es irremediamente irónica, no sabía en absoluto gestionar con honestidad una vida que conviviese en y con la historia. De hecho, en ese sintomático tránsito burgués de la ironía al cinismo se evidenciaba una de las vertientes más negativas del sentido y la formación históricos en la Alemania moderna: la educación de personalidades débiles, insensibles a la barbarie, indolentes y acomodadizas hacia lo exterior, incapaces de restañar la sima entre contenido y forma. La plena disponibilidad sobre la historia ahondaba en una fractura esencial del individuo moderno, fractura que la losa formativa del saber histórico ensanchaba a pasos agigantados, en beneficio de un oculto y “un cierto caótico mundo interior que el ser humano moderno señala con extraño orgullo como la ‘interioridad’ que le es peculiar y propia [...] Los modernos no tenemos absolutamente nada propio; sólo llenándonos, con exceso, de épocas, costumbres, artes,

18 Nietzsche termina su argumento con esta reflexión: “Lo que se celebra en ocasión de las fiestas populares, festividades religiosas o conmemoraciones de hechos bélicos es, en definitiva, tal ‘efecto en sí’: éste es el que no da tregua a los ambiciosos y es como un amuleto que los individuos emprendedores llevan sobre el corazón, y no el *connexus* propiamente histórico de causas y efectos, el cual, si fuera plenamente conocido, sólo demostraría que nunca más puede salir nada absolutamente idéntico en el juego de dados del futuro y el azar”. Por tanto, esta modalidad, que depende del olvido creador para reestructurarse como identificación metafórica de los objetos que ocupan el campo histórico –y no, por tanto, como necesidad–, no sólo invierte la fundamentación kantiana de la fenomenalidad, sino que conecta con las funciones que Nietzsche había asignado al mito en *El nacimiento de la tragedia* y que, en la época moderna, se habían perdido junto al olvido de lo trágico.

filosofías, religiones y conocimientos ajenos llegamos a ser algo digno de atención, esto es, enciclopedias andantes” (Nietzsche, 2016², 722).

4. Moralización y justicia retrospectivas: tribunales y coartadas históricos. Sigamos con el tercer argumento desarrollado por Koselleck al hilo de la *Segunda intempestiva*, a saber, el de la moralización de la historia:

Nietzsche aún critica otro argumento de donación de sentido, la llamada justicia con que la historia se ve sobrecargada. El filósofo no escatima con la burla hacia aquellos historiadores que le imponían una justicia *ex post* a las secuencias de acontecimientos e intentaban con ello exigir que sostuviéramos sus propios intereses con apoyo incondicional. Esto no significa que Nietzsche buscara negar el criterio de justicia o, dicho de otro modo, una formación del juicio moral o jurídico. Pero incluso si se aplicase el criterio de una justicia ejecutiva en la historia ya iniciada, de ello se desprende que implica la sospecha de su principal injusticia. Cada experiencia habla en favor de que la historia perpetúa las injusticias [...] de este modo exonera al concepto moderno de historia de todas las exigencias de sentido, para sustituirlo por un concepto de vida libre de sentidos, a cuyo servicio se pondría la Historia (2013, 48).

Como es sabido, la moralización de la historia, su institucionalización en cuanto proceso universal de mejora moral, política o social, como si hubiera un ideal omnicomprendivo de justicia tras la historia acontecida, nos remite a una de las críticas más estudiadas del llamado proceso de secularización. La transferencia intrahistórica de la escatología cristiana no sólo había encontrado una continuidad conceptual en las filosofías de la historia, sino que había empapado las prácticas institucionales y las pretensiones de legitimidad de los actores individuales o colectivos del horizonte político europeo¹⁹. La ideologización del juicio moral como juicio político se escudaba en una totalidad temporalizada, *die Geschichte*, cuyo carácter ineluctable impregnaba y legitimaba toda acción humana, la única que, a falta de Dios, provocaba el verdadero progreso de la primera y que se reservaba el juicio de lo que hacía avanzar hacia su meta. El famoso hemistiquio schilleriano, *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, asumido también por Hegel, condensaba el momento en que la renuncia a una justicia compensatoria en el más allá abría la posibilidad de empoderarse de esa justicia en el más acá, temporalizándola. Koselleck, que estudió en diálogo con Weber, Löwith, Schmitt y Blumenberg aquel momento de nuestra secularización moderna²⁰, había concluido que, al presuponer una justicia inmanente que se desplegaba y se ejecutaba a través de la historia, ésta, “experimentada como tribunal, podía descargar al historiador de la subjetividad con que formaba su juicio” (2004, 34). Al renunciar a esa perspectiva, la descarga de responsabilidad para con el presente resultaba fatídica, de ahí que la temprana mirada nietzscheana sobre esta patogénesis específicamente burguesa fuera un indicador tan interesante para el teórico de la historia alemán.

19 Más allá de los textos clásicos de Koselleck (2004), son valiosas a este respecto las reflexiones de Villacañas (2007).

20 Sobre los diferentes frentes del enrevesado teorema de la secularización moderna, cfr. Marramao (1998), Monod (2002), Rivera (2003) o Navarrete (2012).

Desde este trasfondo, el primer dilema que plantea la *Segunda intempestiva* en relación al tema de la justicia en y a través de la historia es la constatación de que el hombre moderno, cualquiera que sea su esfera de acción, no puede pretender que la generación de formas de vida justas en su presente se justifique desde la pureza del conocimiento histórico y su presunta fidelidad hacia el pasado. O formulado como pregunta: ¿Hasta qué punto el filisteo de la cultura (*Bildungsphilister*), al reocupar funcionalmente su pasado, tiene derecho a considerarse justo y equitativo en virtud de su pretendida objetividad histórica? Nietzsche, que impugna la prerrogativa rankeana del vencedor objetivo que debe escribir la historia en referencia a Dios, es contundente y provocador al respecto: “La objetividad nada tiene que ver con la justicia. Habría que pensar una historiografía que no tuviera ni pizca de la verdad empírica habitual y, sin embargo, mereciese en máximo grado el calificativo de objetiva” (2016², 731). Precisamente porque la vida conlleva siempre una orientación constructiva hacia el futuro, que jamás renuncia a su propia injusticia para con el pasado, la legibilidad de un orden justo en la historia revela una incompletud y ambivalencia fundamentales en la noción moderna de justicia, aquello que Koselleck define como “la sospecha de su principal injusticia”. Si cada experiencia habla en favor de que la historia perpetúa las injusticias, esta temprana determinación nietzscheana de la justicia no sólo está buceando en otro origen, en otra genealogía de la justicia que se ajuste al régimen de vida del hombre y la “relación natural” entre conocimiento y acción, sino que básicamente exige el empoderamiento de esa vida para poder juzgar la historia, es decir, la inversión o subordinación de esta última respecto de la primera²¹. De ahí el potencial emancipador que subyace a la llamada “historia crítica”, que si bien condena el pasado en nombre de la justicia, no pretende que su juicio sobre dicho pasado sea en sí mismo injusto, porque no opera en nombre de ningún principio abstracto de moral, verdad o justicia, sino en nombre de una necesidad de la vida estrictamente humana, a saber: la necesidad de sobreponerse al pasado con arreglo a la vida por venir:

No es la justicia la que aquí juzga; y menos es la clemencia la que aquí pronuncia el veredicto: es, exclusivamente, la vida, ese poder oscuro e impulsor que con insaciable afán se desea a sí mismo. Su fallo es siempre implacable, siempre injusto, porque jamás ha fluido de la fuente pura del conocimiento; pero en la mayoría de los casos el fallo sería el mismo aunque lo pronunciase la justicia. ‘Pues todo lo que nace merece sucumbir. Por eso sería mejor que nada naciese’. Se requiere mucha fuerza para poder vivir y para olvidar hasta qué punto vivir y ser injusto son una y la misma cosa (Nietzsche, 2016², 720).

Este pasaje, que reinterpreta la verdad fáustica desde determinados parámetros antropológicos de resabor schopenhaueriano, no posee sin embargo en Nietzsche la vertiente pesimista de su maestro: la comprensión fáustica rescata del olvido moderno aquella dimensión trágica del mundo y de la existencia humana que había permitido a los griegos, mediante sus obras de

21 Seguimos aquí las reflexiones sobre la *Segunda intempestiva* de Lemm (2014, 110): “Lo que caracteriza el orden justo generado por la vida es que establece una ‘relación natural’ entre conocimiento (memoria/lo histórico) y acción (olvido/lo no-histórico). Por lo tanto conocimiento y acción se relacionan productiva y creativamente y dan lugar a formas de vida que son intrínsecamente promisorias a futuro, enaltecedoras de la vida y que además son justas o se justifican”.

arte, justificar la vida para no perecer a causa de la verdad, ampliando ahora dicha justificación estética al ámbito de la justicia. De este modo, la justicia de la historia crítica asume la forma de una justicia trágica que, como el conocimiento trágico, se sabe contingente y supeditada a la vida. Consciente de su carácter ilusorio e incompleto, de la posibilidad de ser negada, la justicia asume no sólo que es constitutivamente injusta, sino que debe serlo para permitir un tipo de vida en el presente que nos libere de la delirante obsesión moderna por determinar que el pasado actuó de manera correcta o incorrecta, justa o injusta, moral o inmoral.

5. La metáfora de las edades, o sobre el envejecimiento rejuvenecedor de la historia:

El cuarto y último argumento de Koselleck nos remite, finalmente, a uno de los ámbitos de autointerpretación cultural donde mejor se revela la inversión moderna de la historia en beneficio de la vida.

Su cuarto punto de crítica a las instituciones de sentido históricas apunta contra la metáfora de las edades. Nietzsche evita cualquier tipo de metáfora de las edades para pueblos o épocas, eludiendo así los imperativos de desarrollo que en ella se contienen. Era habitual que en la topología de la edad aplicada a la historia, los definidores se apropiasen de la juventud para atribuir al otro o al enemigo la inevitabilidad del envejecimiento prematuro y, de este modo, la certeza temprana de la muerte. Así pues, todas las determinaciones de edad son ideológicamente aplicables e intercambiables según su perspectiva. Fontenelle intentó por primera vez desenclavar la historia de la humanidad de la metáfora de las edades. Una vez alcanzado cierto grado de madurez y de razón, la historia se desarrollaría de algún modo con independencia de las edades que le precedieron (2013, 49-50).

Por un lado, la impugnación koselleckiana del ambiguo binomio juventud/vejez al hilo de la *Segunda intempestiva* se asemeja, argumentativamente, a la aguda contradicción que, señalada por Ricoeur al comentar este ensayo en *Temps et récit*, atravesaba “el corazón de la idea de modernidad: los tiempos nuevos que ella invoca son puestos por la cultura histórica bajo el signo de la vejez” (2003, 389). Por el otro, fue el indiscutible mérito de la estética de la recepción de Hans Robert Jauss mostrar el carácter ilusorio de “la pretensión que se encierra en el concepto de modernidad: la de que el tiempo, la generación o la época actual tiene un derecho propio a la nuevo y, por consiguiente, a afirmar un progreso más allá de lo antiguo” (2013, 26).

En este sentido la referencia de Koselleck a Fontenelle no es en absoluto gratuita, porque dialoga con la hermenéutica literaria promovida por Jauss desde Constanza. Al haber mostrado cómo el tópico literario de la alternancia natural de las generaciones de *moderni* y *antiqui* reproducía, desde Casiodoro hasta la *Querelle des Anciens et des Modernes*, un esquema de autocomprensión y autoafirmación históricas que dificultaba la posibilidad de percibir lo estrictamente nuevo como algo no opuesto de forma necesaria a lo viejo, Jauss había reconocido, en cierto modo como Blumenberg en *Legitimität der Neuzeit* (2008), un déficit teórico en la manera de aprehender las experiencias de cambio de época histórico, sus umbrales y márgenes, transiciones y reocupaciones: “La idea que el comienzo de una época pueda llegar a ser consciente en seguida con el acto de pasar de lo antiguo a lo nuevo, se ha convertido evidentemente en un esquema de percepción histórica que dificulta el reconocer

una experiencia completamente distinta en otros umbrales de época” (Jauss, 2013, 37). Si la Modernidad sólo se podía experimentar como un tiempo nuevo e único, irremediamente desnaturalizado por la propia fuerza inmanente de la historia –dinamismo incardinado en los conceptos políticos y sociales de la *Sattelzeit*, como progreso, revolución o historia–, la dificultad de fundamentar la problemática permanente de la actualidad, sin minusvalorar por ello el pasado, atañía el mismo corazón del proyecto ilustrado.

Con Nietzsche, sin embargo, la ambivalencia metaforológica de la modernidad a la hora de constituir el paralelismo entre historia y juventud colapsa debido a la sobresaturación de una formación histórica que ha terminado repudiando “a través de ella, despreciativamente, todo lo que deviene, y extendiendo sobre ello el sentimiento de lo excesivamente tardío y epigónico; en una palabra, el sentimiento de la canosidad congénita” (Nietzsche, 2016², 741). Lo que la juventud en rebeldía de generaciones precedentes todavía había gestionado desde una actitud estética eminentemente irónica pero creativa, ya fuera, primero, desde determinados parámetros normativos del *bon goût*, más tarde desde la libertad del sentimiento creador y natural de los *Stürmer*, desembocaba, con el exceso de sentido y de saber históricos, es decir con la *hybris* historicista, en una suerte de orgulloso cinismo de quien se sabe epígono por defecto. Para Nietzsche, sin *pathos* de renovación, sin la posibilidad simbólica de matar al padre, de apelar a un nuevo comienzo, no existe autenticidad ni originalidad, sino sólo el eco pasivo de una vespertina imitación epigonal. El “actual virtuoso de la historia”, resume el filósofo, sólo ha sido formado para sentir cómo “las más diversas épocas y personalidades arrancan al punto sonidos afines a las cuerdas de su lira: se ha convertido en el *passivum* resonante que al emitir su sonido obra, a su vez, sobre otros *passiva* como él: hasta que al fin todo el ámbito de la época se llena de tales resonancias sutiles y afines que se entrecruzan” (Nietzsche, 2016², 730).

Con ello, la condición museística del horizonte cultural burgués permite diagnosticar una acuciante patología que afecta sobre todo a quien más incentivos tendría de evitarla, porque “del mismo modo que el joven corre por la Historia, así nosotros los seres humanos modernos recorreremos las galerías de arte y asistimos a conciertos” (Nietzsche, 2016², 737). Pero la juventud no es sólo un derecho de la vida misma, una prerrogativa pulsional de instintos y fuerzas vitales creadoras, sino implica también un deber para con la acción, un empoderamiento del futuro desde la fuerza suprema del presente, y no una suerte de momento formativo mecánico, abocado a un relativismo axiológico de extrema resignación e indolencia. Al fin y al cabo, sentencia Nietzsche, “la persona joven se ha convertido en un apátrida y llega a dudar de todas las costumbres y conceptos. Sabe entonces lo siguiente: en todas las épocas las cosas han sido distintas, que no importa que uno sea de tal o de tal otro modo” (Nietzsche, 2016², 737)²².

22 En el horizonte de cada juventud anida siempre una responsabilidad latente para con el propio futuro, aunque su desvelamiento es poco o nada inmediato cuando se vive inmerso en ella. Tal fue el diagnóstico que Benjamin, en un *pathos* de resonancias nietzscheanas, realizó entre aquellos universitarios alemanes atravesados por la disfunción institucional entre ciencia y vida, cuya gozosa juventud erótica se prolongaba y retrasaba hasta la firma de aquel pacto burgués y filisteo, “trueque este que se lleva a cabo en nombre de esa misma juventud” (2007, 87). La convención mitigaba, con ello, la mala conciencia de haber desperdiciado la juventud, comprando una madurez que nada aportaba al futuro y, sobre todo, renovaba el velo de la ignorancia según el cual “los estudiantes no son la generación más joven, sino que ellos son los que envejecen. Reconocer su edad es una decisión heroica para quienes han perdido sus años de adolescencia en escuelas alemanas y para quienes la universidad parecía abrir por fin la vida del adolescente que se les negaba año tras año [...] Se comparan con los antepasados [*Väter*], pero no con los descendientes, y de este modo de su juventud solamente salvan la apariencia” (88).

Desde esta perspectiva, la afirmación de Koselleck de que “todas las determinaciones de edad son ideológicamente aplicables e intercambiables según su perspectiva”, diagnóstica en qué sentido el peligro fundamental de la enfermedad histórica moderna radica en la fragilidad con que cualquier generación nacida en una cultura triunfante gestiona, desde el privilegio de su presente, el exceso de sobredeterminación histórica. La vulnerabilidad de una conciencia moderna aquejada desde su juventud por el atrofiante sentido histórico reside en la incapacidad de conquistar desde sí la propia vida del conocimiento, de comprender que la utilidad o el perjuicio de aquella ciencia de la vida que llamamos historia lo será sólo en la medida en que asuma su ambigua potencialidad, su necesaria dosificación e incluso la liberadora salida de su completa borradura. Como nos recuerda la mirada farmacológica de Ricoeur (2003, 383-390) o “médico-ontológica” de Lacoue-Labarthe (1991, 210-211), lo que conviene o no a la salud de una equilibrada educación histórica nunca será algo unívoco, porque traducir las exigencias humanas de la historia a la vida, del saber a la acción, difícilmente sea una operación que pueda hacerse sin concretar cómo es posible la vida humana bajo las condiciones imperantes de la ciencia histórica.

6. Epílogo para una historiografía perspectivista. Podemos concluir que la interpretación koselleckiana de la *Segunda intempestiva*, tal como se articula en “Del sentido y el sinsentido de la historia”, hace un balance positivo respecto de los cuatro axiomas desenmascarados por Nietzsche. Aunque tardía, esta aproximación crítica rendía un particular homenaje a ese clásico ensayo, convergiendo así con la productiva línea de White (1992) o del propio Ricoeur (2003) a la hora de reevaluar el aporte teórico del joven profesor de Basilea. El cuádruple desenmascaramiento nietzscheano en torno a la noción moderna de *Geschichte* reforzaba a grandes rasgos el horizonte de su propia comprensión metahistórica, tanto en aspectos centrales de la *Begriffsgeschichte*, como parcial o implícitamente respecto de su *Historik*. En su conclusión –y enlazando hasta cierto punto con sus reflexiones iniciales vía Theodor Lessing–, Koselleck lo justifica en los siguientes términos:

En realidad, lo que Nietzsche logró fue argumentar el descubrimiento empírico-teórico de aquel campo de acción pluralista, tan solo analizable si está libre de instituciones y exigencias de sentido. La necesidad de sentido no garantiza que aquello que suceda con nosotros y a través de nosotros sea en sí mismo absurdo. Cada afirmación histórica permanecerá viciada de modo histórico-filosófico mientras su explicación se deduzca inadvertidamente del campo de la metafísica, la religión o la teología. En el marco de aquello que la ciencia empírica puede demostrar dentro de sus propias teorías, cada institución de sentido es partidista y siempre atribuible *ex post*. De ello se infiere que el sentido para uno no puede ser el mismo para el otro mientras los hombres sigan todavía actuando [...] La historia se compone de una multitud de sentidos (50-51).

La primera derivada filosófica que extrae es que la diversidad infinita, la heterogeneidad y no convergencia de las unidades de acontecimientos que tematiza la historiografía nos obliga a afrontar este aspecto común de la pluralidad de las historias posibles, y hacerlo, con Nietzsche, desde la imposibilidad de totalizar cualquier historia en nombre de una expli-

cación inmanente a la misma. La refracción perspectivista de las historias, que Nietzsche y Koselleck asumen desde el magisterio compartido de Goethe, remite a una antropología de la experiencia histórica que no sólo se resiste a describir las estructuras inmanentes a la experiencia del tiempo fuera de su configuración en el relato, sino que se resiste a una legibilidad de los signos históricos cuyo lenguaje no produzca un valor añadido, cuya interpretación clausure la incommensurabilidad del poder decir. No por casualidad advertía Goethe que la “historia universal, esa cripta para los historiadores, exime a la propia vida de poseer una historia” (Koselleck, 2014, 77). Frente a las filosofías de la historia, pues, “Goethe se mantuvo extemporáneo respecto a su autorreflexión histórica. Nunca le permitió a la historia común ser la responsable de su formación. Las incommensurables condiciones generales no se proveen con un único sentido, con una explicación inmanente o con la astucia de la razón. Acontecimientos de carácter universal pueden ser apasionantes, emocionantes, provocativos, inagotables, amargos, sorprendentes y sangrientos, pero en ningún caso pueden ser interpretados teleológicamente” (*ibid.*). Es desde esta comprensión goetheana de la historia, la de su tiempo y la de sí mismo, que hallamos prefigurada la idea de intempestividad, en la medida en que ejemplifica, contra su propia época, la convicción de que la pluralidad estratificada de los tiempos históricos traslada la carga de la prueba no al conocimiento mediatizado y aséptico de los acontecimientos, de su presunto sentido y finalidad, sino a la inmediatez de aquel narrador activo que, al representarlos desde una determinada concepción de la escritura histórica, los hace efectivos (*wirksam*), no reales (*wirklich*).

No está claro, desde luego, que esta comprensión sobre las estructuras de repetición en la historia eluda tan fácilmente algunas de las clásicas aporías de nuestra experiencia del tiempo histórico, pero al menos sí reivindica una línea de investigación para replantear con nuevos argumentos una suerte de historiografía perspectivista que respete los márgenes de posibilidad de los acontecimientos mismos. Democratizar la perspectiva narrativa y la diversidad de estratos de experiencia que se excluyen en la simultaneidad de lo asimultáneo significa pensar una historia puesta al servicio de un mundo de la vida, que pueda condensar simbólicamente los acontecimientos de todos sus actores involucrados sin necesidad de desposeer a los primeros de su unicidad, de su dignidad narrada. Para ello hay que arriesgar, entre otras cosas, una estructura antropológica de la experiencia temporal y de las formas simbólicas históricamente instituidas.

La segunda conclusión posee una vertiente más pragmática, y quizá se pudiera formular en forma de pregunta: ¿se puede aprender históricamente de un campo de actuación pluralista? Es claro que tanto el joven Nietzsche como Koselleck se resisten, cada uno a su manera, a que el *topos* de la *historia magistra vitae* desaparezca para siempre como estructura de compensación humana. Frente a su acelerada disolución moderna, frente a la dislocación entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa, la resistencia filosófica de ambos se asienta sobre la construcción de aquel sentido histórico plural y refractado que integra lo actual y lo posible, lo uno y lo otro. Ambos asumen como desafío hermenéutico la fragilidad (la finitud) e incompletud de quienes se adentran en la historia con entusiasmo y creatividad desde la profundidad vital del presente. En sentido, como nos recuerda Gumbrecht la pregunta de qué podemos y debemos hacer con nuestro conocimiento del pasado invita, más allá del siempre trillado aspecto normativo y pedagógico, a “concentrarse simplemente en el hecho de que este conocimiento ejerce una persistente fascinación [...] en un

básico ‘deseo de la realidad histórica’ que parece subyacer a todas las cambiantes racionalizaciones y legitimaciones de la historiografía y de la historia como disciplina” (2004, 404). En la medida en que reflexionamos sobre lo que nos impulsa hacia las realidades pasadas, asistimos al despliegue de aquella capacidad humana que proyecta desde el “presente ensanchado” los objetos de deseo imaginados, permitiendo ese “espacio de simultaneidad”, móvil y dinámico, que garantiza la convivencia más o menos consensuada de conocimientos útiles para un determinado campo de acción humano.

Bibliografía

- BENJAMIN, W. (2007), “La vida de los estudiantes”, en: *Obras III/1*, Madrid: Abada, pp. 77-89.
- BLUMENBERG, H. (2008), *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia: Pre-textos.
- BURCKHARDT, J. (1860), *Die Cultur der Renaissance in Italien*, Basel: Schweighauser.
- CHIGNOLA, S. (2007), “Temporalizar la historia. Sobre la *Historik* de Reinhart Koselleck”, *Isegoria* 37, pp. 11-33.
- CRUZ, M. A. (2015), “Nietzsche and the Nineteenth-Century Debate on Teleology”, en: V. Lemm (ed.): *Nietzsche and the Becoming of Life*, Nueva York: Fordham University Press, pp. 67-81.
- GEISENHANSLÜKE, A. (1999), “Der Mensch als Eintagewesen. Nietzsches kritische Anthropologie in der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung”, *Nietzsche-Studien* 28, pp. 125-140.
- GERHARDT, V. (1988), “Leben und Geschichte. Menschliches Handeln und historischer Sinn in Nietzsches zweiter ‘Unzeitgemäßer Betrachtung’ ”. *Pathos und Distanz*, Stuttgart: Reclam, pp. 133-162.
- GERRATANA, F. (1988), “Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches (1869-1874)”, *Nietzsche-Studien* 17, pp. 391-433.
- GUMBRECHT, H. U. (2004), “Después del ‘aprender de la historia’ ”. *En 1926. Viviendo al borde del presente*, México: Universidad Iberoamericana, pp. 397-425.
- JAUSS, H. R. (2013), *La historia de la literatura como provocación*, Madrid: Gredos.
- KOSELLECK, R. (1988), “Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze”, en: Ch. Meier y J. Rüsen (eds.): *Historische Methode*, Múnich: R. Oldenburg, pp. 13-61 [reimpr. en KOSELLECK, R. (2001), *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, pp. 27-77].
- KOSELLECK, R. (1993), “Goethes unzeitgemäße Geschichte”, *Goethe-Jahrbuch* 110, pp. 27-39 [trad. cast en KOSELLECK, R. (2014), “La historia intempestiva de Goethe”, *Atlantis. Revista de pensamiento y educación* 3, pp. 69-88].
- KOSELLECK, R. (2004), *Historia/historia*, Madrid: Trotta.
- KOSELLECK, R. (2006), “Der 8. Mai zwischen Erinnerung und Geschichte”, en: Rudolf v. Thadden y Steffen Kaudelka (eds.): *Erinnerung und Geschichte: 60 Jahre nach dem 8. Mai 1945*, Gotinga: Wallstein, pp. 13-22 [reimpr. en KOSELLECK, R. (2010), *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, pp. 254-265].
- KOSELLECK, R. (2013), *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?*, Madrid: Escolar y Mayo.

- LACOUÉ-LABARTHE, Ph. (1990), "History and Mimesis", en: L. A. Rickels (ed.): *Looking After Nietzsche*, Albany: State University of New York Press, pp. 209-231.
- LAVERNIA, K. (2017), "Cuerpo y verdad en el joven Nietzsche: apuntes sobre la problemática gnoseológica en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*", *Éndoxa* 39, pp. 119-145.
- LEMM, V. (2014), "Vida y justicia en la concepción de Nietzsche de la historia", en *Nietzsche y el devenir de la vida*, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, pp. 107-124.
- LÖWITH, K. (1984), *Jacob Burckhardt*, en *Sämtliche Schriften VII*, Stuttgart: J.B. Metzler.
- MARQUARD, O. (2000), "Dietética de la expectativa de sentido. Observaciones filosóficas", en *Apología de lo contingente. Estudios filosóficos*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim, pp. 49-68.
- MARRAMAIO, G. (1998), *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona: Paidós.
- MEYER, K. (1998), *Ästhetik der Historie. Friedrich Nietzsche „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben"*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- MONOD, J.-C. (2002), *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, París: Vrin.
- NAVARRETE, R. (2012), "Secularización, escatología y mesianismo: una revisión del debate entre Hans Blumenberg y Karl Löwith a propósito de la filosofía de la historia", *Bajo palabra* 7, pp. 315-324.
- NIETZSCHE, F. (2010), *Fragmentos póstumos, vol. 1: 1869-1874*, ed. a cargo de D. Sánchez Meca, Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, F. (2016²), *Obras Completas, vol.1: Escritos de juventud*, ed. a cargo de D. Sánchez Meca, Madrid: Tecnos.
- ONCINA, F. (2007), "Necrológica del *Outsider* Reinhart Koselleck: el 'historiador pensante' y las polémicas de los historiadores", *Isegoria* 37, pp. 35-61.
- ONCINA, F. (2009), "Los giros de la historia conceptual", *Anthropos* 223, pp. 43-85.
- OVERBECK, F. (1873), *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie: Streit- und Friedensschrift*, Leipzig: Fritzsche.
- RAGA, P. y V. RAGA (2012), "Historia/historias: Koselleck/White", *Revista de Historia Actual* 10/10, pp. 157-184.
- RIVERA, A. (2003), "La secularización después de Blumenberg", *Res publica* 11-12, pp. 95-142.
- SALAUARDA, J. (1984), "Studien zur zweiten Unzeitgemässen Betrachtung", *Nietzsche-Studien* 13, pp. 1-45.
- SÁNCHEZ MECA, D. (2016²), "Introducción al volumen I", en Nietzsche, F., *Obras Completas, supra*, pp. 13-53.
- DE SANTIAGO GUERVÓS, L. E. (2005), "Arte e historia en F. Nietzsche: ¿Una estética de la historia?", *Contrastes* 10, pp. 98-118.
- SCHOPENHAUER, A. (2009), *El mundo como voluntad y representación II*, traducción, introducción y notas de P. López de Santamaría, Madrid: Trotta.
- SCHOPENHAUER, A. (2013²), *Parerga y paralipómena I*, traducción, introducción y notas de P. López de Santamaría, Madrid: Trotta.
- SCHOEPS, J. H. (1986), "Der ungeliebte Außenseiter. Zum Leben und Werk des Philosophen und Schriftstellers Theodor Lessing", en: W. Grab y J. H. Schoeps (eds.): *Juden in der Weimarer Republik*, Stuttgart/Bonn, Burg-Verlag, pp. 200-217.

- URS SOMMER, A. (1997), *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums: Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter.
- VILLACAÑAS, J. L. (2003), “Histórica, historia social e historia de los conceptos políticos”, *Res publica* 11-12, pp. 69-94.
- VILLACAÑAS, J. L. (2007), “Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media”, *Isegoria* 37, pp. 81-96.
- WHITE, H. (1992), *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México: Fondo de Cultura Económica.