

## El historiador como productor: proyectos históricos de Nietzsche a Tafuri

Álvaro Sevilla Buitrago

La forma es fluida, pero el sentido lo es todavía más.  
Nietzsche, *La genealogía de la moral*.

### 1.

Es ya histórico, sin duda, el debate construido por historiadores y filósofos en torno a la legitimidad y conveniencia de los distintos métodos historiográficos en relación con sus respectivos objetos de análisis. Este *discurso de discursos* ha venido iluminando al menos durante los dos últimos siglos la labor del historiador y, en casos sobresalientes, ha generado argumentos que han hecho tambalearse las narraciones al uso y los principios académicos de la disciplina. Con este escrito pretendemos realizar un primer acercamiento a esta realidad con el fin de esclarecer y divulgar de qué modo pueden operar, no ya en el oficio del historiador, sino en una dimensión cognoscitiva y política que ayude a una sociedad a precisar más sutilmente el significado que se da a sí misma.

En la polisemia del término *historia* reside ya el germen que originará gran parte de los problemas a los que habremos de enfrentarnos. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel señalaba que la ambigüedad existente en una palabra que designaba dos conceptos distintos, a saber, «tanto la *historiam rerum gestarum* como la *res gestas*» (es decir, tanto el relato histórico como los hechos y acontecimientos), no era en absoluto fruto de la casualidad, sino reflejo perfecto de la simultaneidad temporal de la aparición de la narración histórica y los hechos y acontecimientos históricos propiamente dichos [Hegel, 1837:137]. Evidentemente podemos deducir que esta sincronía está llamada a hacer interactuar los lenguajes de la historia con la realidad. Tal y como ha señalado Manfredo Tafuri:

[La historia es] producción de significados a partir de las "huellas significantes" de los acontecimientos, construcción analítica, nunca definitiva y siempre provisional, instrumento de deconstrucción de las realidades captadas. Como tal, la historia es determinada y determinante: es determinada por sus mismas tradiciones, por los objetos que analiza, por los métodos que adopta; y determina las transformaciones de sí misma y de lo real que deconstruye. [Tafuri, 1977]

Al absorber los lenguajes de los agentes e instituciones que conforman lo real y al proyectar sobre los mismos su propio lenguaje, la historia deviene *agente de producción de la realidad*. En cuanto conformadora de la imagen colectiva del pasado, se carga de una innegable dimensión política, incluso inconscientemente... corriendo así el riesgo, al igual que toda manifestación potencialmente comunicativa, de que su mensaje entre fácilmente en la órbita del poder y quedando indefensa ante la envergadura de los lenguajes que éste construye. A través de ellos el poder puede, aunque sea indirectamente, socializar el discurso histórico con las mediaciones convenientes: la historia pasa entonces a formar parte de un *proyecto de dominio*.

## 2.

Hay un profundo hilo de pensamiento que agrupa autores del más diverso sesgo intelectual cuyos esfuerzos se han dirigido al estudio y denuncia de este fenómeno, intentando salvar el *status* filosófico de la historia aún a costa de desgarrar su *corpus* disciplinar, para alejarla del alcance de la *heterodirección*. De todo el conjunto de estrategias dispuestas para lograr este fin señalaremos en esta ocasión dos actitudes que creemos idóneas para el caso que nos ocupa y que además encuentran eco en alguna de las aportaciones que aparecen en esta edición del Boletín CF+S.

En primer lugar podríamos hablar de los trabajos empeñados en dotar de un espesor tal a la narración histórica que su deformación resulte mucho más compleja al aparato mistificador del poder. La voluntad de ir más allá de los esquematismos consolatorios de la historiografía académica se observa ya en Marx y es punto de partida tanto del Nietzsche maduro como de Foucault y su escuela. La huida del *sentido* es la parábola, trágica si se quiere, que recorre Nietzsche en su voluntad de «*contestar al mundo su carácter enigmático e inquietante*». *Sentido* entendido como causalidad "monista" implícita a todo relato histórico al que se enfrentará el "síntoma de fuerza" que el autor observa en la construcción de una explicación múltiple, de un discurso plural [Nietzsche, 1901:336] que ha superado toda pueril necesidad de "descubrir al asesino". Si «*el hombre [...] niega el sentido donde no lo ve*» [Nietzsche, 1901], Nietzsche se atreverá a desdoblar una y otra vez sobre sí mismo el discurso histórico dando lugar al nacimiento de sus genealogías, donde el relato se construye a partir de realidades diseminadas en el tiempo, deformadas por las sucesivas violencias de los lenguajes institucionales sobre ellas, haciéndolas chocar entre sí para hacer saltar la linealidad de la narración histórica, alcanzando de este modo una multiplicidad de sentidos que, lejos de proporcionar soluciones, replantean constantemente su propia problemática.

Resumiendo: la necesidad psicológica de creer en una causalidad se encuentra en la imposibilidad de "imaginar un acontecimiento sin intenciones"; pero con esto, naturalmente, no se dice nada sobre la verdad o falsedad de tal creencia, sobre su justificación. La creencia en causas puede caer en la creencia en fines. [Nietzsche, 1901:345]

He aquí el otro gran obstáculo del que se pretende escapar: toda dimensión prospectiva que la historia se atreva a adoptar la convierte en proyecto y, en cuanto tal, la hace susceptible de ser absorbida en los movimientos de la ideología. Pensemos en la fortísima carga teleológica que incorpora el discurso histórico, especialmente a partir de Hegel: «*el hombre tiene una facultad real de variación y además, como queda dicho, camina hacia algo mejor y más perfecto, obedece a un impulso de perfectibilidad*» [Hegel, 1837:127]. Sin duda se han cargado excesivamente las tintas sobre la responsabilidad del determinismo darwiniano (la excelente aportación de Máximo Sandín en este mismo número es un ejemplo de ello) en la construcción de la idea vulgar de que toda evolución supone un desarrollo positivo: dado que el discurso hegeliano se desarrolla en el primer tercio del siglo XIX no es de extrañar que su influjo se dejara sentir en la producción teórica posterior, incluso en otras disciplinas. De hecho esto no deja de ser otra manifestación más de lo señalado al principio, es decir, que los distintos lenguajes en los que el hombre participa establecen relaciones dialécticas entre ellos y la realidad, que todos estos fenómenos se "contaminan" entre sí.

Por supuesto Nietzsche no puede dejar de observar esta "contaminación" y en su levantamiento de un discurso plural y diversificado rechaza a menudo la existencia de un *telos* que resuelva el devenir de la Historia: «*si el mundo tuviese un fin, este fin se habría ya logrado. El hecho de que el espíritu sea devenir demuestra que el mundo carece de meta, de estado final y que es incapaz de ser*» [Nietzsche, 1901:551]. Frente a esa configuración del discurso histórico en función de su adecuación a una estación de destino prefijada, Nietzsche propondrá su visión del proceso histórico determinado por la *voluntad de poder*.

Es en parte similar la actitud que guarda el autor respecto del pensamiento de Darwin, otro de los grandes teleólogos del XIX, si bien a menudo podemos observar algunas de las ambigüedades que Nietzsche dejaba estar en sus obras. En efecto, a veces lo encontramos escribiendo que la evolución de la humanidad «*radica en la producción de individuos más poderosos*» [Nietzsche, 1901:360], mientras que más tarde se lanza a una furibunda crítica de Darwin y, especialmente, de su escuela, al confrontar la idea del incesante perfeccionamiento de la humanidad con la realidad de la sociedad finisecular que le rodeaba, sumida en la absoluta decadencia espiritual.

Con frecuencia el tipo ya realizado se pierde de nuevo: nosotros, por ejemplo, con tensión de tres siglos, no hemos llegado todavía al hombre del Renacimiento, y, a su vez, el hombre del Renacimiento se queda detrás del hombre de la antigüedad. [Nietzsche, 1901:479]

Al mantener la primacía del *genio* sobre lo *biológico* (y por tanto del aprendizaje sobre la herencia) Nietzsche enfrenta al hombre con su responsabilidad sobre sí mismo y le despoja de la indolencia derivada de proyectar los propios deberes sobre entes metafísicos. La ausencia de destino puede resultar, desde luego, inquietante, pero no deja de ser un acicate para la capacidad crítica de la sociedad, condenada de este modo a ocuparse de sí misma a partir de ese momento. La segunda actitud orientada a contrarrestar la disponibilidad de la historia a los mecanismos del poder la encontramos en la reflexión directa sobre los propios discursos históricos y su interacción con la realidad, núcleo de la problemática que estamos abordando. «*Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros mismos*», podemos leer al principio de *La genealogía de la moral*, y es este conocimiento del conocimiento, esta autocrítica, para decirlo de una vez, esta *metahistoria*, la que desde finales del siglo XIX y a lo largo del XX dará sus frutos en toda una escuela de historiadores que pondrán en tela de juicio su propia actividad como momento previo al comienzo del relato histórico.

El conocimiento interpretativo tiene un carácter convencional y es una producción, un poner un sentido en-relación, y no descubrir *el* sentido. Pero, ¿cuál es el sentido del operar, de esta actividad? ¿Cuál es el lugar de esta relación? ¿Qué hay detrás de la Fiktion del sujeto, de la cosa, de la causa, del ser? [Franco Rella, 1975]

De nuevo, pues, la vieja cuestión benjaminiana: no importa tanto la actitud que una obra adopta *respecto de* las relaciones de producción, sino la posición de la misma *en éstas* [Benjamin, 1934:119]. Lo crucial, en fin, es el lugar que ocupa la historia en la relación dialéctica de las fuerzas que conforman lo real. Será de nuevo Nietzsche el que observará el modo en que las distintas manifestaciones de los lenguajes humanos, entre ellos desde luego la historia, son incesantemente reinterpretadas en los sucesivos estadios históricos, otorgando cada cultura significados apropiados al patrimonio recibido. El estudio nietzscheano de la absorción paulatina de connotaciones morales históricamente variables por parte de términos puramente

descriptivos (las palabras "bueno" y "malo", por ejemplo) está en la base de los trabajos metahistóricos a los que nos referimos.

La cita con la que comienza este artículo puede darnos una clara idea de este fenómeno. Las huellas del pasado son fragmentarias y su realidad varía a lo largo del tiempo, pero no dejan de estar ahí como un significante abierto a la germinación del sentido a partir de los significados que sobre ellas proyecta cada época. Allí donde acaba la descripción de esas huellas y comienza la labor de interpretación para restituir la linealidad perdida al pasado, el historiador empieza a pisar suelo cenagoso y su relato corre el peligro de ahogarse en las arenas movedizas de la ideología. Podría servirnos de ejemplo de nuevo el pensamiento darwiniano: ¿acaso no es la evolución un papel en blanco sobre el que Darwin escribe un texto cuyos vacíos, allí donde la descripción debe cesar por falta de aparato científico, se completan con la narración interpretativa? ¿Y acaso no se proyectarán posteriormente sobre ese mismo papel, sobre ese mismo texto, las vulgarizaciones convenientes al modo de producción hegemónico para convertirlo en un aliado más de su proyecto de dominio? El capitalismo hace de la evolución y su teoría un palimpsesto adecuado a la reproducción de su propia estructura social.

De manera análoga hoy recorre el mundo un fantasma mucho más peligroso que cualquier otro. La apología del pensamiento único, del final de la historia y, especialmente, su vulgarización, son la semilla, depositada por el poder y sus delegados, del *telos* contrario al deseado por Hegel: frente a la liberación del hombre en cuanto hombre, la consecución del control absoluto del hombre por el hombre; frente al incesante despliegue de sus aptitudes intelectivas, la reclusión de la capacidad crítica en el zulo de la ideología, en el colmo de la heterodirección resultante de la planificación por parte del poder no sólo del presente y el futuro de nuestra existencia, sino también de nuestro pasado, borrando sus conflictos. Pueden darnos una idea de lo que pierde una sociedad en este tránsito si recordamos las palabras de Benjamin acerca del peso que el ayer ejerce sobre el mañana:

La clase que lucha, que está sometida, es el sujeto mismo del conocimiento histórico. En Marx aparece como la última que ha sido esclavizada, como la clase vengadora que lleva hasta el final la obra de liberación *en nombre de generaciones vencidas*. [...] La clase desaprendió en esta escuela [la de la socialdemocracia] tanto el odio como la voluntad de sacrificio. *Puesto que ambos se alimentan de la imagen de los antecesores esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados.* [Benjamin, 1940:186]

### 3.

Hemos comprobado, pues, que «*la historia puede ser un obstáculo para la superación del hombre*» [Nietzsche, 1887] y que por tanto el historiador, si realmente pretende proporcionar a la sociedad una auténtica historia, debe estar tan atento al objeto de su estudio como a la recepción que la realidad dará a su trabajo si no quiere que su mensaje quede desvirtuado. Hemos señalado que dos buenas herramientas para conseguir este objetivo son, por un lado, la construcción en el relato de un espacio histórico complejo que huya de la simplificación fácilmente instrumentalizable por las fuerzas exteriores y, por otro, la reflexión sobre dichas instrumentalizaciones desde una perspectiva histórica, el análisis de los modos de recepción del discurso histórico.

En primer lugar, por tanto, construir una historia no ocupada en la dotación de un *sentido* o un *destino* al devenir histórico, en vincular técnicas y lenguajes alejados entre sí, sino en explorar «*lo que expresa esta distancia*», una historia que «*cala en los intersticios de las técnicas y de los lenguajes*» [Tafari, 1977].

Asumiendo sus dimensiones más amplias el querer conocer no se aproxima en modo alguno a una verdad universal; no proporciona al hombre un dominio puntual y sereno de la naturaleza; al contrario, no hace más que multiplicar los riesgos; hace aumentar por doquier los peligros; derriba las protecciones ilusorias; hace saltar en pedazos la unidad del sujeto; libera en él todo lo que se empeña en disociarlo y destruirlo. [Foucault, 1970]

Esta actitud, constructora de una historia de *dudas*, no de *certezas*, conduce directamente a un *espacio histórico heterotópico* donde, como ha señalado Foucault, surge la inquietud: «*las heterotopías minan secretamente el lenguaje*» [Foucault, 1966:3]. Manifestando explícitamente la incertidumbre derivada de la interrogación al sujeto histórico, el relato interroga también al sujeto del presente y despierta en él una capacidad crítica inédita hasta el momento. Además, al levantar «*una historia que no es la de la perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad*» [Foucault, 1966:7], se despeja el futuro de destinos ilusorios y se enfrenta al individuo, a toda la sociedad, con su papel histórico: la humanidad se ve así inevitablemente abocada a la escritura de un porvenir que ya sólo depende de sí misma.

En segundo lugar, la atención a la *reflexión metahistórica* por parte del historiador:

En cuanto crítica de prácticas significantes, [la historia] deberá remover piedras, removiendo sus propias piedras. [...] Una historia verdadera no es aquella que se arroja con pruebas filológicas indiscutibles, sino la que recoge su propia arbitrariedad, la que se reconoce como edificio inseguro. [Tafari, 1977]

Al ponerse a sí misma en tela de juicio la historia alcanza el *status* de crisis a dos niveles: en primer lugar pone en crisis la imagen del pasado que nos hemos construido, dotando de espesor al espacio histórico y replanteando la interacción de éste con los sesgos institucionales que sobre él se han ido depositando históricamente; en segundo lugar se pone en crisis a sí misma como institución, aceptando su papel en la construcción de lo real y su concomitancia histórica con los movimientos del poder hegemónico, dinamitando así los lenguajes propios y ajenos en su misma base. Con esta estrategia hemos trasladado, como se puede observar, la operatividad de la historia del ámbito de los *proyectos de dominio* al espacio de un *proyecto de crisis* que aún queda por construir orgánicamente en nuestra cultura.

En cualquier caso una vez organizado dicho proyecto de crisis aún quedaría por desarrollar el aspecto fundamental de éste, a saber, su adecuada *socialización*. Siendo el propósito fundamental de esta propuesta la búsqueda de una dimensión de autenticidad para la imagen que una sociedad tiene de su pasado, por más que ésta se presente de manera multiforme y equívoca, cualquier esfuerzo es inútil si no trasciende los muros de las bibliotecas, de los espacios cerrados del saber. Aunque los intentos que exponemos son ya viejos (no hay más que mirar la bibliografía que empleamos) este mensaje histórico no se ha socializado de manera conveniente, con lo cual los trabajos fallan allí donde se jugaban el tipo de manera crucial. Estos discursos no han sabido traspasar el filtro que el poder establece entre los intelectuales y la sociedad: basta echar un vistazo a los libros de texto de nuestra enseñanza primaria y secundaria. De este modo su proyecto de crisis se queda en el papel y no revoluciona las conciencias. Sólo cabría en

adelante reflexionar de qué modo el lenguaje histórico, replanteado a partir de su propia crítica, puede infiltrarse en el resto de los lenguajes que siguen manteniendo todas las inercias de la práctica hegemónica, para propagar la crisis iniciada por él a otros ámbitos del conocimiento.

Es de nuevo el momento de hacerse "astutos como palomas" para poder superar esa reja del poder cristalizada en nuestro mundo cotidiano. Se me viene a la cabeza la labor del recientemente fallecido, Juan Antonio Bardem, que supo hacer pasar su mensaje claramente disidente a través de la censura del régimen franquista para hacerlo llegar a las populares salas cinematográficas. Todos sabemos que los "cines de barrio" son hoy otra cosa muy distinta. Pero no deberíamos dejar de aprender de la inteligencia del maestro, al que desde aquí quisiéramos recordar.

### Referencias bibliográficas

*Benjamin, W.* (1934) **El autor como productor** (Se cita la traducción española aparecida en **Illuminaciones III. Tentativas sobre Brecht** (1975), Taurus, Madrid. También puede encontrarse el texto en Internet, en [http://inicia.es/de/m\\_cabot/seleccio\\_de\\_textos\\_de\\_walter\\_ben.htm](http://inicia.es/de/m_cabot/seleccio_de_textos_de_walter_ben.htm)).

*Benjamin, W.* (1940) **Tesis de filosofía de la historia** (Se cita la traducción española aparecida en **Discursos interrumpidos I** (1992), Taurus, Madrid. También puede encontrarse el texto en Internet, en [http://inicia.es/de/m\\_cabot/seleccio\\_de\\_textos\\_de\\_walter\\_ben.htm](http://inicia.es/de/m_cabot/seleccio_de_textos_de_walter_ben.htm)).

*Foucault, M.* (1970) **Nietzsche, Freud, Marx** (Anagrama, Barcelona).

*Foucault, M.* (1966) **Les mots et les choses** (Se cita la traducción española: (1990) **Las palabras y las cosas**, en Siglo XXI, Madrid).

*Hegel, G. W. F.* (1837) **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte** (Se cita la traducción española, (1997) **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**, Alianza, Madrid).

*Hegel, G. W. F.* (1807) **Phänomenologie des Geistes** (La traducción española, (2000) **Fenomenología del espíritu**, ha sido editada en Fondo de cultura económica, Madrid).

*Nietzsche, F.* (1901) **Der Wille zur Macht** (Se cita la traducción española, (1996) **La voluntad de poderío**, EDAF, Madrid).

*Nietzsche, F.* (1887) **Die Genealogie der Moral** (Se cita la traducción española, (1975) **La genealogía de la moral**, Alianza, Madrid).

*Rella, F.* (1975) "**Dallo spazio estetico allo spazio dell'interpretazione**" (en Nuova Corrente, n. 68-69, p. 412. Cit. en *Tafuri*, (1977)).

*Tafuri, M.* (1977) "**Il "progetto" storico**" (en Casabella, n. 429. La traducción española está en *Tafuri* (1984) **La esfera y el laberinto** (Gustavo Gili, Barcelona)).