



**Universidad**  
Zaragoza

## Trabajo Fin de Grado

Consideraciones acerca de la historia decimonónica  
desde Nietzsche: el fin de los grandes relatos  
*Considerations about 19th century history from  
Nietzsche: the end of great tales*

Autor/es

Jorge Isla Sarasa

Director/es

Juan Manuel Aragües Estragués

Filosofía y letras  
2021

**Resumen:** la presente investigación consiste en el acercamiento a la noción de Historia que desarrolló el idealismo, sobre la cual volcó sus máximas pretensiones por situar el lugar del ser humano en la Totalidad como unidad o síntesis. Para ello se comparará la presencia del pensamiento histórico en las filosofías de Kant, Hegel y Nietzsche con el fin de destacar cómo el pensamiento del último de ellos se encontraba inherentemente en lucha por la superación de la síntesis o unidad engendrada por el proyecto histórico. Por último, se expondrán ciertas consideraciones colegidas a partir de la elaboración del trabajo, especialmente en lo que respecta al poder de la cultura y al uso que podemos o debemos darle al pensamiento histórico.

**Palabras clave:** Historia-historia, humanidad, unidad, síntesis, univocidad, múltiple, valor, devenir.

**Abstract:** The present investigation consists of an approach to the notion of History developed mainly by the german idealism on which it turned its maximum claims to settle the place of the human kind in the Totality as unity or synthesis. For this purpose will be compare its presence in the philosophies of Kant, Hegel and Nietzsche in order to highlight how the thought of the last of them was inherently struggling to overcome the synthesis or unity engendered in the historical project. Finally, certain considerations adduced from the elaboration of the work will be presented with regard to the power of culture and the use that we can or should give to historical thought.

**Key words:** History-history, humanity, unity, synthesis, univocity, multiple, value, historical path.

## INTRODUCCIÓN

¿Qué está en juego, o mejor, qué se bate en lucha cuando queremos afirmar nuestra historia como verdadera frente a otras que la deslegitiman y califican como carente de objetividad? ¿En qué reside la importancia de exponer un hecho de una forma determinada y hacerlo verdadero a ojos de los demás? En el siguiente trabajo intentaremos desenterrar las raíces del poder que se asientan subrepticamente en nombre de la objetividad de la Historia, proyecto intelectual que surge durante el siglo XIX y que sumió a Occidente en una mirada global del mundo y de la especie humana en su conjunto. En qué consiste esta mirada histórica y cuál es su peculiaridad con respecto a líneas de pensamiento pasadas lo desarrollaremos más adelante. El pensamiento histórico del XIX asentó las bases de lo que hoy consideramos como vivir humanamente, que no es otra cosa que vivir históricamente, y confirió al individuo aislado la oportunidad de ser un actor en la obra de la Humanidad. Precisamente porque la historia permite englobar bajo un mismo arco todo lo humano gracias a dar un sentido a lo humano, sentido imperecedero, es que se cristaliza como la mayor justificación de la moral occidental. Su escrutinio conllevaría en gran medida desenterrar el punto de fuga hacia el que deberían dirigirse todas las acciones humanas, convirtiéndose el proyecto histórico en el renovado y más perfecto proyecto político de Occidente. La aparición en el lienzo del conocimiento de la posibilidad de una nueva e inédita síntesis del Todo, esencialmente histórica, supone la búsqueda de un *telos* que justificara los actos humanos en nombre del progreso. A partir del carácter teleológico y moral con el que se impregna el curso de los acontecimientos humanos es que se tratará de enfrentar a Nietzsche contra Kant y Hegel, con el fin de echar por tierra y conocer la verdadera cara de dichas acepciones. Como conclusiones de este careo se resolverá que el pensamiento histórico adultera y malentende la libertad humana, la cual queda reducida en Hegel al mero mirar impávido de un espectador que observa como la historia se hace sola y que reduce la vivencia del fenómeno “tiempo” a la postergación de la acción hacia un fin, aniquilando el aquí y el ahora. Por otro lado, el pensamiento histórico como culmen y cristalización de la moral supone una enajenación de la esencia de la fuerza, es más, podrá decirse que es el mayor logro secularizado por disfrazar la fuerza con atavíos insidiosos e inocentes, ocultando la verdadera naturaleza del fin de la Historia: la dominación de la moral occidental. Friedrich Nietzsche es precisamente un gran autor para poner en duda esta inocencia pecaminosa que siempre precede a la moral: esta anula o esconde el verdadero origen de la fuerza, dando a las expresiones morales de dicha fuerza el matiz de divino, objetivo o natural, como si dicha fuerza no hiciese otra cosa que obedecer a un poder mayor que justifica sus acciones y que, al estar “por encima”, no dominan, sino que obedecen desinteresadamente. Pero, ¿no es toda fuerza por definición siempre egoísta?

## KANT

### Tres preguntas sobre lo propiamente filosófico

El nacimiento de la problemática contemporánea acerca de la historia ve sus primeros trazos y esbozos de la mano de la filosofía ilustrada, y culmina en su cenit tras la cristalización teórica desempeñada por Hegel, filósofo por antonomasia del idealismo absoluto. Para comprender cuál es la problemática a partir de la cual surgen los planteamientos historicistas en Kant, debemos remitirnos a los obstáculos que se desprenden de la tentativa por llevar a cabo una filosofía de la inmanencia, empresa cuyo fin a lo largo de las distintas épocas ha sido el de ir emancipándose de la necesidad por recurrir a ideas metafísicas<sup>1</sup>, y por ende, el de aproximarse con mayor rigor y precisión al fenómeno de experiencia-mundo desde la condición *humana, demasiado consciente de su humanidad*<sup>2</sup>. La tesis fundamental en Kant a propósito de “qué podemos conocer” y en consecuencia, cómo conocemos, termina por socavar la noción clásica de la representación como *infinitud metafísica* —es decir, como concordancia plena entre lo que es y lo que conocemos—; en su lugar la representación cobra una nueva significación desde la perspectiva de la *finitud intrínsecamente humana*. Los efectos aducidos de la concepción kantiana acerca de las posibilidades del entendimiento en la *Crítica a la razón pura* revelan la facticidad y la experiencia humanas como consustanciales a la de un ser empírico, y por lo tanto, definen al ser humano como ente que ocupa un espacio y aparece en un tiempo. Las influencias newtonianas son diáfanas en el pensamiento de este filósofo: el espacio y el tiempo aparecen como límites del horizonte de la experiencia, como dimensiones totalmente determinantes de esta. A estos marcos u horizontes del conocimiento Kant los llamará *juicios sintéticos* a priori —el espacio y el tiempo—, juicios que necesitan de la experiencia empírica para desplegarse pero cuya existencia es previa a cualquier contacto sensible. En este sentido la filosofía trascendental a la que el viejo filósofo apunta en la crítica de la facultad cognoscitiva, no se ocupa de los objetos en sí, sino del modo en que los conocemos a priori. El criticismo kantiano, contra el que arremeterá Hegel, incide no ya en la realidad, esto es, se presenta como el postulamiento de los límites para todo conocimiento que sobrepase la capacidad de nuestro entendimiento e induzca a errores de cálculo. Sobre la arquitectura teórica, “¿qué podemos conocer?”, Kant cimienta los criterios de conducta que según él han de regir el comportamiento de este ser empírico: postula la segunda de sus famosas preguntas

---

<sup>1</sup> Con este término nos referimos aquí a desprenderse de ideas platónicas y teológicas, sustancias eternas e inmutables, causas en sí fundamentadas en planos trascendentales

<sup>2</sup> Con demasiado consciente de su humanidad no queremos decir rotundamente que la humanidad se va desvelando, desnudando capa a capa por las extremidades de la razón, sino más bien como quiere indicar el título al que hace referencia, *Humano, demasiado humano*, a una línea que ahora es circular y ha de cargar con el peso de su existencia en su espalda, como si la vida tuviese tras cada percusión una repercusión significativa hasta la pesadez.

“¿qué debo hacer?”. Si la razón teórica tenía por fin la formulación de juicios —sintéticos a priori— el peso de la razón práctica recaerá en la enunciación de imperativos, principios regulativos, universales y a priori; los dos últimos porque los imperativos son máximas de carácter necesario e incondicional y por tanto no necesitan de la corroboración y singularidad propiamente empíricas para que su valor sea válido o no, aunque sí para darse. Por otro lado, son regulativos en la medida en que es el propio individuo, desde su autonomía crítica, quien legisla sus propias acciones sin remitirse más que a los dictámenes impuestos por el uso de la razón. El significado de *crítica* se encuentra precisamente enraizado al coloquio entre un sujeto racional y un sujeto real, en el que el ser humano, guiado por el primero, impone límites epistémicos y máximas morales a su existencia como juez supremo de la verdad. En ello recae el peso de la famosa consigna “¡Atrévete a pensar!”. Pese al rotundo éxito de las dos primeras réplicas, las cuales habían sido resueltas satisfactoriamente, el filósofo por antonomasia de la Ilustración encontraba ciertas dificultades a la hora de acotar y zanjar el abismo entre la razón práctica y la razón teórica, relación que se muestra como la más relevante, pues en ella se encuentra latente el problema de la libertad.

Para resolver la distancia entre lo que es, y lo que debe ser, Kant formula la tercera y última de sus preguntas, “¿qué puedo esperar si hago lo que debo?”. En lo que concierne a la temática de esta exposición, serán sus textos históricos los que procurarán dar fiel respuesta a dicha pregunta. Este planteamiento de la problemática, sin embargo, no ha estado exento de polémicas y fricción. La discusión académica en torno al propósito y relación de estos tratados con la obra completa del autor no ha sido clara y ha generado posiciones antagónicas. Muchos pensadores han relegado el papel de los últimos escritos kantianos, que son inminentemente históricos y políticos, a meras charlas de sobremesa en las que el autor saciaba sus inquietudes ociosas sin evocación alguna a su obra crítica. Sin embargo, en las últimas décadas, lecturas socio-políticas de autores como Arendt (2003) o Lyotard (2009) han suscitado una recepción distinta de los opúsculos *Ideas de una historia universal en sentido cosmopolita* y *El conflicto de las facultades* entre otros; aquí la filosofía de la historia kantiana se enfoca como última y más madura expresión de toda su filosofía. Efectivamente, comprendemos a Kant, como apuntaban Arendt y Lyotard, imbricado especialmente con las cuestiones prácticas de su época, y si no directamente, de manera indirecta con la política y la cultura. Pues una vez desechadas las quimeras y entelequias de corte religioso, una vez depurado el filtro de nuestro pensamiento de lógicas trascendentales, la cultura y la historia brotan de la tierra yerma como las plantas más fructíferas, como los brotes que mayor atención y cuidado demandan. En lo que nos atiende, hay suficientes evidencias para considerar estos tratados históricos como la consecución a los enigmas por la tercera y última pregunta filosófica, originariamente asunto de la

filosofía de la religión. Sin embargo, en ella también se encuentra el interrogante por el sentido último del hombre en la historia, y por tanto constituye un objeto de interés también para la filosofía de la historia. Observamos ya que la conjugación de dicha pregunta contiene el verbo “esperar”, que por definición, es un verbo que apunta a la lejanía del futuro y por tanto no atiende simplemente a cuestiones de *facto* —lo que es— ni solamente a cuestiones de *iure* —lo que debe ser—, sino a una conjugación de ambas que permite esclarecer “qué deberá ser desde lo que es ahora”. Bajo esta declaración de intenciones la filosofía de la historia en Kant impregna a las siguientes generaciones, no ya como el intento por establecer relaciones causales entre distintos hechos —tal y como hizo Voltaire, quien acuñó este término de filosofía de la historia— sino como la tentativa por esclarecer y dilucidar el futuro, nítidamente moral, de la humanidad.

### **La concepción kantiana de la historia**

En *Ideas de una historia universal en sentido cosmopolita* el autor establece una dialéctica entre la Naturaleza y la voluntad humana o libertad, a saber, entre la necesidad y el *liberum arbitrium*. El motivo principal que mueve estos escritos —fundar el vínculo de las razones— es llegar a establecer una especie de ley de la libertad imprimiéndole así el sello de “cosa en sí” para dotarla de realidad objetiva. En vistas a ello, Kant propugna que la Naturaleza se encuentra abastecida de “hilos conductores” que traban, a partir de innumerables causas, el despliegue de un “plan oculto”. Este plan plantea la posibilidad, si mirásemos a gran escala, de observar en los caóticos conflictos históricos de la libertad humana una tendencia hacia ciertos propósitos naturales, como si tales acontecimientos estuviesen encauzados, dirigidos. ¿Hacia dónde? Hacia el perfeccionamiento de nuestras capacidades y facultades; al igual que la conservación de un órgano inútil es una contradicción inexistente en la naturaleza y que ciertamente todo animal se desarrolla para agudizar sus instintos, la Naturaleza “ha de ser regular”(Kant, 1978, p. 42) por fuerza, y por ende, no se esfuerza por hacer algo en balde. A este proceso de perfeccionamiento, “hilo conductor” o tendencia natural hacia un fin concreto es a lo que Kant denomina, en el caso de la libertad de la especie humana, Progreso. Y no se ha de hablar de un progreso aislado y azaroso, encarnado en casos excepcionales como Kepler o Newton, sino de un progreso como especie en general. Por otro lado, la idea de Progreso considera únicamente como desarrollo “natural” de las facultades al refinamiento de la razón, disposición esencial del ser humano, gracias a la cual el hombre se constituye como libre “más allá” de la inmediatez de los instintos. Conociendo empedernidamente ya las implicaciones de la noción de razón en Kant, intrínsecamente morales, nos vemos en el derecho de afirmar que el formalismo ético de Kant halla su prolongación argumental en la filosofía

de la historia porque, según afirma Kant: “un albedrío que sabe cómo, pero no hacia donde tiene que obrar, no puede bastarse” (1969, p. 20). Gracias a la idea del Progreso Kant apuntala la razón práctica en un principio de la razón teórica, el sentido teleológico de la Humanidad en el devenir caótico, futuro natural-moral de la especie humana. Esta idea permite establecer un sentido al conjunto de los acontecimientos humanos y justificar que el dolor y las adversidades que la humanidad ha superado, y en definitiva el proceso hasta desarrollar un estado civil y ético no han sido ni serán en balde.

Es importante situar, para lo que nos concierne, los tres fundamentos o tesis sobre los que se erige el método histórico en Kant y Hegel: el primero es el de catalogar la Naturaleza como un principio regular, es decir, como inherentemente racional y por ello no exenta de un orden, fin o sentido inteligibles por métodos a priori. A partir de esta consideración se hacen posibles las siguientes. Otra de las distinciones esenciales que debemos hacer es acerca del concepto de “Humanidad”: el método historicista no ha de apelar a la vida de los individuos, sino que ha de tomar a la humanidad en su conjunto como especie humana. Por último, la tercera tesis es la ya nombrada carácter providencial de la historia, la cual no solo data el pasado, sino que se proyecta hacia el futuro. Por otro lado, debemos aclarar cuál es la pretensión latente en dicha investigación: la de sintetizar bajo una unidad la pluralidad de fenómenos y acontecimientos humanos. En resumidas cuentas, la Historia trata de unificar bajo conceptos la pluralidad de los tiempos, individuos y espacios. Como tal, la Historia aparece como un renovado interés moderno por culminar una síntesis que abandonase la clásica estructura que hasta entonces la conformaba, proclamando una unidad que abarcase la infinitud del tiempo y del espacio que la crítica teórica había desestimado en la representación. Kant es sin duda uno de los más grandes ejemplos re-inventores de la síntesis en el espacio filosófico: una síntesis que se enfrenta a una heterogeneidad —experimentada de forma más consciente que los griegos— como principio insalvable que constituye el orden de toda representación.

Hay que hacer un inciso aquí antes de empezar a destramar a Hegel. Esta idea de Progreso en Kant, estrechamente relacionada con las leyes naturales y la libertad moral del individuo, se presenta como una idea asintótica, esto es, como un principio regulativo que indica al hombre su camino, proyectivo tal y como implica la palabra, y en esencia siempre distante. Como bien apunta Arendt (2003, p.108), Kant salvaguarda, pese a las carencias sistemáticas que supone, la libertad y la dignidad humana por encima del carácter necesario de la Naturaleza, pues en última instancia es el propio hombre quien determina sus fines más allá de los dictámenes de las leyes naturales: “La

Naturaleza ha querido que el hombre logre de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón.” (Kant, 1978, p. 44). Más cercano a una exacerbación de la naturaleza que colinda con el determinismo se encuentra Hegel.



## HEGEL

Kant, en su genialidad, es el precedente sedimentado con una audaz antelación de los tiempos futuros que vivirán Alemania y Europa tras las revoluciones sociales, síntoma y a la vez precursor de aquellos tiempos. Conceptos como el de “responsabilidad”, “autonomía” o “emancipación” colindan fuertemente con el carácter político y ciudadano de un Estado moderno, que más que atender a estos conceptos como facultades de un sujeto aislado, necesitan del espacio público y del Estado para desarrollarse y conformarse. Según Arendt (2003), Kant advirtió demasiado tarde la acción política en su especificidad<sup>3</sup>, cuando ya no disponía del suficiente tiempo para reafirmar su carácter irreductible a lo histórico o a lo social. La idea de Progreso como tal, es un flagrante ejemplo de las perplejidades que suscita la acción en el viejo filósofo; es como si Kant intuyese que la instauración de un universal a priori que ocupase el lugar del Todo resquebrajase por completo la libertad y la dignidad del hombre (Fuster, 2017, p.95). Por ello el progreso es asintótico y no una función algebraica tal que  $y = f(x)$ , en la que el valor de la variable despejada se puede obtener de manera directa al dar un valor cualquiera a la variable dependiente; al contrario, es el individuo en el intersticio social del estado civil quien, en el aquí y el ahora, debe decir sí o no al mundo, obligado imperativamente a realizar una valoración racional del rumbo a tomar guiado por los parámetros que imponga su razón. En otras palabras, el progreso no sacrifica la autonomía del individuo a la inexorable necesidad de las leyes de la naturaleza.

Sin embargo, ya era demasiado tarde en la vida del autor como para redirigir su obra. Si la modernidad nace por un renovado interés en la acción política y la filosofía que de ella se desprende, no tardará en transformarse el interés por un proyecto político en el afán obsesivo por culminar un proyecto histórico. Si la historia *está hecha o puede hacerse* según patrones racionales, la empresa histórica se muestra capaz de satisfacer las expectativas de efectividad y éxito modernas de un sistema político acabado, libre de la frustrante carga de la acción política, un “siempre por hacer”. Si bien Kant no dará este paso, sí lo hará Hegel. Este trasvase al historicismo resolverá las insuficiencias sistemáticas del planteamiento kantiano. En especial, en Hegel se hace cristalina su preocupación por: 1) el abismo que parece separar la razón práctica y la teórica o el problema de la libertad, 2) además de la descorazonadora melodía entonada por el binomio fenómeno-noúmeno, clave que resuena hondo en el corazón del hombre, pues le ha resignado a un conocimiento de segundo grado, vacío, incapaz de las cosas en sí. Estas son las consecuencias del pensamiento

---

<sup>3</sup> ¿Qué es la acción política? La acción se entiende en Arendt, más precisamente en lo que nos atiende, como la respuesta al acontecimiento contingente que no se ve venir y al cual reaccionamos desde el aquí y el ahora. La supresión del intersticio en el que se conjugarían los individuos para actuar ante tales acontecimientos inesperados y dirigir un nuevo rumbo es precisamente lo que acabaría con la libertad de la acción política

kantianas con las que habrá de enfrentarse el Idealismo como corriente decimonónica. Si bien el primero de los puntos ya ha sido dilucidado en la explicitación del trasvase histórico, debemos ver en qué consisten las consecuencias del mismo.

### **Contra el criticismo kantiano: la filosofía sistemática**

Por otro lado, el segundo punto queda zanjado mediante la tesis hegeliana sobre la que se constituye todo su pensamiento. Hegel, como heredero del idealismo, representa en muchos aspectos su triunfo y, en cierta forma, su fracaso al mismo tiempo como corriente autosuficiente e independiente de ideas teológicas. Los conflictos entre la inmanencia y la trascendencia parecen no agotarse, como si el filósofo tuviese siempre que lidiar con los etéreos límites de su propio entendimiento —en lo que había reparado el sentido de “crítica” en Kant—. Hegel replanteará la discordia postulando la noción de una “Idea” o “Espíritu Absoluto”. Sin embargo, retrocedamos hasta los cimientos. Esta Idea se fundamenta en el principio legislador de la obra hegeliana que ora así: “todo lo real es racional, y todo lo racional es real”. Mediante este principio, Hegel propone tácitamente el éxito de construir un verdadero saber de la totalidad, un saber sistemático del universal.

Si, como ya se ha expuesto, entre la representación y el mundo —el “yo” y lo otro— hay una distancia insalvable, el conocimiento del mismo parte necesariamente de lo fenoménico, de aquello que la conciencia intuye para sí, y si bien se manifiesta gracias a la realidad del noúmeno, la cosa en sí queda fuera del rango del entendimiento. La tesis kantiana que delimita las posibilidades del conocimiento echando mano del noúmeno como concepto negativo y formal deja la puerta trasera abierta para las elucubraciones solipsistas acerca de la imposibilidad de demostrar teóricamente la existencia del mundo, perspectiva cognoscitiva que desde el giro cartesiano ha estado presente como uno de los grandes obstáculos para la filosofía de la conciencia. En términos hegelianos, que lo real sea racional por un lado, y que lo racional sea real por el otro, imbrica el en sí hegeliano con el para sí de la conciencia o libertad humana, en la medida en que ambos son manifestaciones de un mismo sustrato ontológico-racional, la dialéctica, y por tanto la representación del pensamiento no es que coincida con la realidad, sino que por defecto es real. Aquí reside la gran objeción que Hegel reivindica al conocimiento crítico y formal de su predecesor que podemos dividir a su vez en tres objeciones: la imposibilidad de elevar el pensamiento especulativo, metafísico, al estatus de objeto científico, la escisión del contenido y de la forma como dos atributos separables y por último, la capacidad transformadora del pensamiento como inherente al mismo, esto es, la dialéctica. Dicho examen parte de la concepción *instrumental* que la

crítica hace del conocimiento, en la que la distinción formal del fenómeno y el noúmeno parece escindir el conocimiento formal —interior—del conocimiento objetivo —exterior—, o en otras palabras, el pensamiento del objeto. Esta representación instrumental del conocimiento no solo incurre en la negación de una ciencia del en sí, de una metafísica, sino que implica la inviabilidad de la crítica misma en tanto que Kant la considera libre y anterior al contenido empírico del objeto. Hegel argumenta lo siguiente: la crítica de la razón, que consiste en el examen del instrumento del entendimiento es ya en sí misma un conocimiento y por tanto conlleva ya el uso de las herramientas de dicha facultad cognoscitiva. Y es que no podemos analizar la naturaleza y los límites de la facultad racional sin emplear sus herramientas en el proceso, como si dichas herramientas se pudiesen imaginar y determinar antes de entrar en faena. Es por ello por lo que Hegel afirma que tratar de conocer la facultad antes de conocer los objetos resulta imposible, ya que el conocimiento de dicha facultad se da en la expresión de su uso objetivo.

Por ende, el conocimiento es conocimiento verdadero en tanto la forma y el contenido no se pueden desvincular, y por tanto la forma no versa únicamente de nuestro propio entendimiento, sino que es capaz de sustraer el contenido objetivo, esencia o cosa en sí en tanto ambos son manifestaciones del mismo sustrato ontológico racional que se relacionan dialécticamente. Esto lleva a Hegel a elucubrar acerca del poder transformador del pensamiento en la realidad al considerarse ambos en una relación racional genuina, poder al que atenderemos en el siguiente apartado.

### **La unidad o síntesis histórica en Hegel**

A partir de la divisa hegeliana “todo lo real es racional...”, se comprende al ser humano y al mundo como partes de un Todo latente en cada cosa, principio en el que se ha logrado sintetizar la realidad y el pensamiento bajo un principio ontológico-racional. Además, el Uno se muestra como previo a la aparición de sus partes, es decir, se distingue solamente como una escisión de carácter meramente especulativo de lo que *es* en dos momentos diferentes —el Todo y luego, las partes, la naturaleza o en sí y el espíritu o para sí—, sin que lo que *es* pueda ser escindido en dos atributos distintos, posicionándose en una perspectiva panteísta en la que el Todo se expresa subsumido en las partes y viceversa. Esta idea del Absoluto difiere de la de Fichte y Schelling en el origen de la misma. Para los últimos dos, el Absoluto es anterior al yo y al mundo; en cambio para Hegel, y en esto reside la novedad de su pensamiento, el Absoluto es panteísta, ingénito tanto a la naturaleza como al espíritu. Como tal se configura una metafísica que remite a un ente o a una idea divino-terrenal como “Primer principio”, el cual se revela continuamente en el mundo y lo conforma como

real y racional. Como tal, lo real es inseparable inherentemente de un sentido, y por ello susceptible de ser ordenado a priori por los conceptos de la razón. Este primer principio regulador y universal recibe el nombre secularizado de “Idea” o “Espíritu Absoluto”, principio tanto material como inmaterial que se manifiesta evolutivamente bajo las formas de *physis* y de espíritu, de cuya unión surge el ser humano. En términos aristotélicos la Idea se concibe como acto al igual que como potencia, causa de sí misma o motor inmóvil. Sin embargo, pese al estatus sintético de la “Idea” — la divinidad filosófica— esta no es otra cosa que pensamiento, el pensamiento que se piensa a sí mismo, que se tiene a sí mismo como objeto pero que a través de este proceso es capaz de engendrar todo lo real. Esto podría parecer a primera vista una contradicción, pero no lo es; precisamente aquí se encuentra uno de los grandes logros de Hegel como gran sistematizador de la filosofía precedente: la reconciliación de la teoría y la práctica, de la materia y la forma y del universal con el singular. El pensamiento, lejos de ser solo la proyección de formas abstractas —tal y como había defendido Kant— es tanto la representación conceptual de la mente como su realización —más tarde precisaremos esta idea y veremos en qué consiste la realización del pensamiento, pues no es cualquier inclinación hacia el mundo—.

Esta Idea se expresa en el acontecer y devenir universal de la historia, y el estudio de la misma, en un amplio marco temporal, permite conocer precisamente qué nos quiere decir el sustrato del mundo, la divinidad: su fin universal. Ahora, ¿qué entendemos por universal? Por universal entenderemos entonces aquellos momentos históricos y pueblos singulares que encarnan el fin de la Idea en un espacio y tiempo concretos, sin que ellos expresen lo absoluto e inmutable sino por el contrario un progreso en la escala hacia dicho absoluto que es la realización de la Idea. Por lo tanto dicha encarnación se encuentra en un constante rehacerse que puede llegar a ser incluso contradictorio. En definitiva, la historia universal es el proceso del desarrollo de la Idea en el tiempo en una marcha de creciente libertad, a saber, su realización y encarnación necesarias en el espíritu objetivo. En la misma línea armonizadora que recorre todo su pensamiento, debemos entender que, a diferencia de la tradición idealista precedente, Hegel consigue introducir el movimiento y el cambio del devenir y de la existencia sin tener que renunciar a la naturaleza sistemática de su empresa —movimiento insidioso e ilusorio—. Bajo la categoría de “acción histórica” el pensador construye una metafísica que sigue teniendo las mismas nociones y estructuras conceptuales rígidas, estáticas, pero que aun así consiguen agregar el movimiento y la pluralidad a principios a priori. En otras palabras, su filosofía reconcilia el universal y el singular en un sentido dado a priori de la historia, siendo la historia el tapete en el que juega a las cartas el destino universal y divino.

Este orden, sentido o fin de la historia permite deducir los grados de desarrollo histórico encarnados en determinados pueblos y tiempos, desde el mundo oriental hasta Occidente pasando por estadios necesarios como la propagación del cristianismo, la Revolución Francesa o la consolidación del Estado moderno, que son para nuestro autor fases a priori de la realización evolutiva de la razón en el reino de los fenómenos históricos, esto es, fases necesarias para el desarrollo de la Idea en su tendiente autorrealización —que no es otra que la concepción cristiana y occidental de la autoconciencia—. Mediante esta racionalización no solo del mundo, sino de la historia, el hombre jamás se volverá a perder en la totalidad del sentido, ahora cada paso estará justificado, excusado, y el futuro, a diferencia de Kant, queda en las manos más competentes de todas, en la del propio Espíritu Absoluto.

## NIETZSCHE

### La metáfora del sueño: fenómeno y sentido

Entre las principales ideas que conforman el pensamiento de Nietzsche es fácil advertir que en todas ellas subyace un impetuoso afán por romper y liberar al hombre de la concepción de “fundamento” o “esencia” que había engendrado la filosofía anterior con Kant y Hegel —el criticismo y la filosofía sistemática—. Ambos aseveraban que la tarea del pensamiento filosófico estribaba en establecer unidades, esto es, conceptos, que abstrayendo de lo múltiple y lo disperso conexiones, permitiesen aprehender en la generalidad la esencia de la cosa y por tanto una cantidad mayor de verdad —síntesis encumbrada por el proyecto histórico—. La esencia del fundamento, a priori o universal, crítica o panlogista,<sup>4</sup> gravita precisamente en torno a la univocidad de la esencia como clara y distinta, y en Hegel, incluso es la Verdad última y primera de todo lo existente. Para Nietzsche la reducción de lo múltiple a identidades y grandes relatos, y más justamente que la verdad sea expresada por un único narrador, es el error que comete la filosofía idealista prematuramente en la noción de esencia. Frente al mundo metafísico del pensamiento tradicional, enredado en causas en sí y accidentes o efectos, fenómenos y noúmenos, creemos conveniente rescatar aquí el famoso símil onírico publicado por primera vez como aforismo en *Humano, demasiado Humano*, pues consideramos que este encarna explícitamente el interés del autor por superar esta noción anquilosada y unívoca de la esencia. En el aforismo que lleva por título *Lógica del sueño*, Nietzsche expone la facilidad con la que el durmiente, afectado por innumerables causas internas —la circulación de la sangre, la opresión de ciertos órganos dependiendo de la postura, los pies descalzos sin contacto con el suelo, el tacto de las sábanas...— deduce erróneamente la causa de dichas sensaciones a partir de representaciones fantasiosas de las mismas. Es conocido por todos con qué rapidez el durmiente trenza en su sueño el sonido, por ejemplo, de un retoque de campanas, creyendo con certeza que proviene del sueño y no del mundo exterior, de tal manera que el individuo “cree vivir antes las circunstancias que producen ese sonido y luego el sonido mismo” (p. 110). Es decir, el sueño es la representación y la *búsqueda* de ciertas sensaciones desconocidas y excitadas, pero dichas representaciones se presentan no como efecto, sino como las causas reales de las sensaciones. Es como sí, en el mundo onírico, nuestro tan escéptico y prudente juicio racional, aquel en que tan arraigado se encuentra la lógica de la causa y el efecto, se viese privado de su poder de abstracción y se conformase con la primera hipótesis que se le sugiriese como suficiente para explicar la sensación pertinente. Un proceso similar se observa, incluso en plena vigilia, si

---

<sup>4</sup> Esto es, de la mano de Kant o Hegel.

cerramos los ojos. Ciertas impresiones y destellos de luz, secuelas y efectos de la vista, aparecen dibujadas en el dorso negro de nuestro párpados. Inmediatamente el cerebro —impelido por la fantasía— tiende a concebir este abigarrado y caótico paisaje bajo formas y figuras preconcebidas, productos de experiencias previas, como si ellas fuesen las inductoras de dichos destellos de luz. Nietzsche expone el carácter esencialmente humano de hallar justificación a todos los fenómenos que le abruman, pero se queda perplejo al observar el proceso de justificación en el sueño: es como si en este estado, una representación cualquiera que hiciésemos de una causa desconocida se considerase de una como plenamente demostrada.

Con este símil Nietzsche hace apología de las fuerzas irracionales que se expresan en la vida y la dominan, al mismo tiempo que arremete contra el “vivir racional” que los filósofos han esbozado como intrínseco a “vivir humanamente”. Ingenuamente, el filósofo, al igual que el durmiente, ha concebido el mundo exterior y su funcionamiento análogamente al de su mundo interior, e incluso, en los casos más exacerbados —quizás el de Hegel— como una representación del último. El error, según Nietzsche, se halla, sin embargo, en los presupuestos de la propia razón, que fuerzan a comprender la realidad como *hecha* a partir de identidades y unidades, cuando, de hecho, tales unidades e identidades no existen salvo como las proyecciones que el hombre imprime en el mundo a partir de la concepción que tiene de sí mismo. Contra este modo de proceder nuestro autor expone lo siguiente: el proceso filosófico por antonomasia, desde que Platón comenzase a justificar desde los fundamentos su pensamiento, ha consistido en una especie de deducción de la causa una vez dado el efecto, o en otras palabras, que la causa supuesta es representada *después* del efecto.

Esta objeción en la confusión del orden es lo que lleva al filólogo a reducir las antinomias filosóficas a malentendidos en los presupuestos del lenguaje que desembocarán en la proposición de un mundo del ser —que se identifica con la necesidad sintáctica por la identidad— y un mundo de la apariencia, onírico o del no ser. En *El crepúsculo de los ídolos* Nietzsche postula la superación a este problema mediante lo que designa como *inversión platónica*. Este inversión no consiste en negar la idea platónica defendiendo la veracidad de lo aparente por un lado y catalogando al ser como fantasioso por el otro. Más bien consiste en una transvaloración, una superación más allá de la forma dialéctica que desestima como reales tanto la apariencia como la verdad, relegando ambas al estatus de representación interna del hombre. Lo que aquí se cristaliza es precisamente esta idea de que “llegamos demasiado tarde a la causa” al igual que el sujeto sumergido en su sueño, y que como tal, la vida de la consciencia del ser humano y sus productos se mueven en el plano de la representación sintomatológica o de la semiología; por mucho que nos remontemos en nuestro

pensamiento hacia causas a priori y fundamentos metafísicos, también estos son efectos, representaciones de causas que preceden lo teórico. Incluso la percepción de un fenómeno es ya la expresión de una determinada interpretación; no somos conscientes de algo hasta haberle asignado una motivación, hasta que un hecho no ha pasado por el filtro de la causalidad. En resumen, no se debe confundir esta novedosa perspectiva con la desestimación del fenómeno o del conocimiento filosófico, sino como la superación de la dualidad metafísica de la apariencia y la esencia, y también de la relación científica de la causa y el efecto, exponiendo el análisis y el valor del fenómeno desde el sentido que *alguien* le otorga al interpretarlo y por tanto, al hacerlo suyo. Este es el trasvase que opera en la noción de fundamento ahora, que como se podrá observar, recae en la comprensión del fenómeno derivada del modo de entender la representación: en Kant la representación está limitada por las condiciones de posibilidad de las estructuras del entendimiento, siendo el fenómeno la presencia y el despliegue de nuestras propias herramientas; en Hegel la representación no consiste simplemente en el uso abstracto de nuestra razón, y por ende, el fenómeno y la realidad no están atravesados por la distancia sujeto-mundo. Por último, Nietzsche plantea el fundamento del conocimiento a través de la correlación fenómeno-sentido, pues no hay representación objetiva, sino interpretación y expresión de unas fuerzas —egoístas— en el fenómeno, haciendo del fenómeno el objeto de expresión de fuerzas irracionales. Es en esta línea por la que Nietzsche proclama la filosofía como una sintomatología: “El sentido de algo está en su relación con la fuerza que se apodera de él, y, por tanto, el valor de algo está en la jerarquía de las fuerzas que se expresan en la cosa como fenómeno complejo” (Deleuze, 2008, p.12), siendo el sentido inherentemente la esencia de la cosa.

### **La unidad y el ser nietzscheanos**

Ya hemos determinado que el fenómeno no es la apariencia, sino la expresión implícita de un sentido puesto en él, y que ambos se encuentran en una relación tan estrecha que, si no hay una interpretación del fenómeno, tampoco se da este. Lo fundamental, las consecuencias que derivan al introducir el sentido son las siguientes: 1) el pensamiento no “ama la Verdad”, sino que, como en el sueño, se encuentra atravesado por fuerzas reales e irracionales que lo dirigen y direccionan —la incomodidad de la postura, por ejemplo, lleva a cierta representación desapacible—, siendo la naturaleza de la conciencia esencialmente reactiva. Estas fuerzas no son extrañas al pensamiento, no nos alejan de la verdad, sino todo lo contrario, son las que dan comienzo —acción— a la búsqueda de la verdad —reacción—. Que el pensamiento esté siempre condicionado, por ejemplo, anula ya la posibilidad kantiana de erigir un pensamiento auto-legislador, fin de sí mismo, pues el pensamiento



no es potencia y acto<sup>5</sup> a la vez, ni puede encontrar por sí mismo la verdad (Deleuze, 2008, p.148). La pregunta que nos concierne ahora es acerca de qué o quién imprime el sentido en la representación del fenómeno: 2) esta esencia de la que hablaba la filosofía tradicional no es otra cosa que la expresión de unas fuerzas que se apoderan del objeto y expresan en él su diferencia frente a la pluralidad que supone el resto de fuerzas, es decir, afirman su potencia o su voluntad de poder. ¿Qué entendemos por fuerza? Por fuerza entendemos un concepto relacional, esto es, que no encuentra su significado hasta que no entra en relación con otro ente o fuerza, y que no podría ser coherente si la noción de fuerza pudiese contener en sí misma la diferencia originaria propia de cualquier relación, que nunca es de lo mismo con lo idéntico (Deleuze, 2008, p. 15). Por tanto, al igual que el fenómeno, la fuerza no acepta la unilateralidad de la esencia. A su vez, cualquier fuerza es apropiación y dominación de un fragmento de realidad, pues lo propio de la fuerza es un “hacer suyo”, actualizar su poder frente a otras fuerzas, ya que una fuerza solo puede afirmarse a partir o en detrimento de otras dado su significado intrínsecamente relacional —tal y como se puede apreciar en cualquier ser vivo—. Por ende: 3) el sentido siempre está sujeto a la arbitrariedad de las fuerzas, y por tanto, nunca es unívoco, sino al contrario, se presenta como múltiple, situado. Es por ello por lo que la pregunta filosófica sufre un viraje desde su articulación a partir del *qué* —¿qué es..?— para aproximarse a la pregunta trágica por el *quién*, la cual revela la importancia por: 4) entender que el sentido de un mismo fenómeno cambia cuando surgen nuevas fuerzas que se apoderan de él. He aquí que nos encontramos con que la historia de una cosa, como afirma el Nietzsche deleuziano, es en general “la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de las fuerzas que luchan para conseguirlo” (p. 10). Este acercamiento a la historia no solo pone de relieve la volubilidad de la misma, también destapa la vía interpretativa que se puede realizar en su *uso*: aquí reside la tarea verdaderamente crítica<sup>6</sup> del pasado y del futuro del ser humano. La interpretación de los sentidos impresos es la introducción crítica del valor de dichos sentidos, el pesaje y la valoración de los síntomas que se reflejan en los sentidos y en la valoración que unas fuerzas hacen de la cosa. Por lo tanto, la genealogía, el método que hace de bisturí histórico en el pensamiento nietzscheano, se cifra en la interpretación del valor como objeto dual: por un lado el valor o el sentido impreso en la cosa, expresión de la diferencia de la fuerza, interpretación de los síntomas; por otro lado, la valoración de dicho valor por parte del genealogista, quien cataloga los síntomas acorde a su utilidad únicamente para la vida y su potencia, y nunca en

---

<sup>5</sup> Cf. página 10, acerca de la concepción hegeliana del mismo como un Todo.

<sup>6</sup> Nietzsche critica duramente el papel crítico del viejo filósofo, tachando su obra de crítica adulterada, obtusa y miope, pues no concibe el valor desde la fuerza, y por tanto su obra conlleva valoraciones erróneas.

detrimento de la misma. Este último punto lo iremos desarrollando más adelante, pues aún falta por entender en qué consiste la voluntad de poder, la genealogía y la vida como único principio en sí mismo.

Mientras tanto, una vez detallada la nueva concepción del pensamiento y que la verdad, debido al elemento diferencial introducido por el concepto de fuerza, en su origen situado y en la afirmación de su diferencia —el valor cifrado en dos aspectos—, se presenta innegablemente como múltiple y plural, nos queda aún por concluir en qué consistiría algo así como la unidad ontológica en Nietzsche. A este respecto, encontramos ya trazas en el pensamiento de Heráclito de lo que será, si se permite la expresión dada su controversia, el principio ontológico en Nietzsche. El nuevo carácter del fundamento y los conceptos de sentido, valor y fuerza, pretenden construir lo que podríamos llamar una filosofía de la voluntad, tal y como es mentado uno de los capítulos en *Nietzsche y la filosofía* (Deleuze, 2008, p.14). Esta inédita filosofía trata de desvincularse de las principales ideas metafísicas que inciden en la división del mundo en tanto al ser y al no ser. Para el viejo filósofo griego la existencia —la búsqueda de la justificación de la vida, pulsión genuina del ser humano, que como ya hemos disertado, siempre busca justificación—, es en sí inocente y justa por sí misma, bella y verdadera. Por ello Heráclito aparece como un pensador del Todo interesante para Nietzsche, pues no escinde el mundo en dos mundos distintos, y por ello, no necesita remitirse a ideas trascendentales para “dar sentido” a las injusticias de la vida —el dolor, el azar, y en definitiva, todo aquello designado como irracional—, ni mucho menos plantearse un sentido universal de la Historia. A diferencia del idealismo alemán, Heráclito hace “de la existencia un fenómeno estético, no un fenómeno moral” (Deleuze, 2008, p.38). Según Nietzsche, Heráclito es el primer filósofo en hacer del devenir una afirmación; esto consiste en aseverar el devenir como sustrato único del mundo, y en consecuencia afirmar que el ser no existe más allá de este, sino al contrario, que el Ser es el devenir. Desde esta tesis heraclitiana Nietzsche articula su idea de la representación y del pensamiento, de las fuerzas y de la voluntad de poder, pues a diferencia de la metafísica hegeliana y del criticismo kantiano, lo humano no se identifica directamente con lo racional ni mucho menos, sino que, desde el devenir como manifestación del Ser —y esto es lo que Nietzsche encuentra de especial interés en Heráclito— lo irracional no se anula ni es desprendido de lo real, como tampoco lo contingente y el azar son combatidos por lo universal y la necesidad. Al revés, que el ser no exista más allá del puro devenir, como sombra impropioytable, anterior al pensamiento e insondable para el mismo permite establecer el Todo en su máxima expresión: el azar y la necesidad, la unidad y lo múltiple no se contradicen, sino que son la expresión de un mismo

principio; lo uno se afirma en lo múltiple, lo múltiple es la manifestación de lo uno, su síntoma. ¡Incluso la conciencia es un síntoma! La unidad nietzscheana es, en contraposición al Espíritu Absoluto, plural, y sin embargo, no deja de ser por ello única. Se infiere por descontado que, si lo múltiple ha surgido durante una eternidad de tiempo lo uno ha de afirmarse en lo múltiple, sería una aporía que se diese en contradicción con lo uno. De la misma manera, pero escarbando más profundo, el ser se afirma en el devenir... ¿dónde queda pues la historia? En la valoración y en la interpretación. Más adelante veremos que esta idea se cristaliza en la segunda de las consideraciones intempestivas, donde Nietzsche ejecuta precisamente la valoración de la historia.

Esta última constatación acerca del devenir es la que inducirá a Deleuze en *Diferencia y repetición* a propugnar que lo único que se repite, lo único que *es* es precisamente la diferencia<sup>7</sup>. Resulta esclarecedor que en ambos autores el rechazo de la univocidad de la unidad dimana de la afirmación del devenir y de lo múltiple, pues gracias al nietzsche deleuziano la pregunta por la univocidad resalta con mayor fulgor aún como la principal negadora de la filosofía de la voluntad: la voluntad de poder nietzscheana solo consigue afirmarse cuando la unidad de la voluntad schopenhaueriana (Schopenhauer, 2005) es superada por el pluralismo del ser del devenir, y el pesimismo es remplazado por el placer de la inocencia del mundo, justo y azaroso. Esta inocencia del ser, que no busca responsables más allá de sí, que no elimina lo irracional y lo plural, es el objeto de búsqueda en *El origen de la tragedia*. El sentido de la vida en Nietzsche es diametralmente opuesto al sentido intrínsecamente moral de la filosofía de la historia. Precisamente con el pensamiento trágico de la vida nuestro autor se deslinda —pese a varios tumbos<sup>8</sup>— de la visión moral del mundo y la univocidad de la unidad, que demuestran estar en una profunda conexión entre ellas, como si la primera tuviese la necesidad de expresarse en un único Dios como fin y esencia de la fuerza moral. Es más, según el análisis del filólogo la moral del esclavo, del débil, encuentra la máxima expresión de su esencia en dicho principio único y trascendental.

---

<sup>7</sup> La repetición de la diferencia, la afirmación del azar, es lo que Nietzsche denominará como “eterno retorno”. Sin embargo, no trataremos dilatadamente este ciclo de lo no-cíclico, considerando suficiente lo ya expuesto para lo que nos ocupa.

<sup>8</sup> En el *Crepúsculo de los Idolos*, III, capítulo que tiene por título *Tragedia*, Nietzsche esclarece que su pensamiento trágico ha ido sufriendo variaciones hasta poder delinarse completamente de la representación tradicional y cristiana.

### **La historia comparada: entonces, ¿qué es la conciencia?**

En este apartado profundizaremos con más detalle en lo que para Hegel es el proceso histórico y su despliegue, tal y como se explicita en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, con el fin de resaltar el contraste con Nietzsche y su acercamiento a la historia en *La genealogía de la moral*.

Para Hegel (2005), al ser la Idea pensamiento, y a su vez potencia, el fin universal de la historia, su contenido, es precisamente la culminación y la realización del ser humano como ser totalmente libre. Este es el sentido de la historia que desvelamos haciendo un análisis a priori de la misma, es lo que es querido en y por el mundo y lo que quiere Dios, su fin, y es a la vez Dios mismo. La libertad en Hegel se presenta como sinónima, en sus respectivas escalas, al grado de autoconciencia que toma el individuo de sí mismo, o en otras palabras, a la capacidad de mediación del individuo. El movimiento de mediación, que solo es capaz de llevar a cabo el espíritu, se presenta como el rasgo definitorio y esencial de cualquier libertad, determinando el pensamiento justamente como la capacidad de intercalar entre los instintos y su realización distintas posibilidades, lo cual nos hace libres de escoger y elegir entre lo que nos resulta más conveniente. Es precisamente el tenerse a uno mismo como objeto consecuencia del poder de la mediación, que al actuar como un espejo permite la mirada del reflejo, que no es otro que el propio sujeto —el poder de mediación y el tenerse a uno mismo por objeto y como tal por fin interno son los dos rasgos esenciales tanto del pensamiento subjetivo y como del universal—. Esta capacidad de mediar los impulsos nos permite obrar mediante fines y determinarlos universalmente. La libertad queda así definida como el saber y el ser consciente de lo que se quiere. Este querer, a pesar de todo, no es cualquier inclinación anímica, sino solo aquella que nos empodera y nos hace más autónomos. Por ello no se trata tanto de la capacidad de determinar unos fines cualesquiera, sino determinar los fines de manera universal; no hacerlo exclusivamente en aras de los intereses personales, sino para todos aquellos que me conforman como individuo, pues cuanto más libres sean ellos, más consciente de mí mismo seré como individuo. Esta noción de libertad, instaurada como preponderancia necesaria y a priori y no ya como principio regulativo, comparte varias similitudes con la libertad en Kant y la Ilustración. Sin embargo esta no es abstracta ni se concibe como una idea innata del ser humano: para Hegel (2005, p. 138) no nacemos libres, nacemos con el potencial para ello; es gracias a medios de autoconciencia que nos construimos como sujetos libres. En definitiva, nos conciernen dos aspectos: la libertad no es solo una idea, sino su realización, y segundo, como hemos visto

anteriormente de forma general<sup>9</sup>, Hegel introduce de manera, podríamos decir, un tanto insidiosa el movimiento y la acción —la evolución—. Aquí se argumentará que precisamente esta introducción del movimiento se da gracias a la noción de libertad hegeliana, y que por la misma razón el devenir, lo plural y contingente quedan fagocitados, después de un corto periodo de vida, por el universal como “fases necesarias” y a priori de la historia. En resumen, la historia hegeliana y el triunfo de su síntesis estriba especialmente en que lo universal se manifieste y se produzca en el mundo a partir de lo particular, siendo la libertad una acción, y la acción de la libertad genuinamente racional, encarnación de la “Idea” en un *Volkgeist* y en un *Zeitgeist* determinados, particulares y a su vez universales (Hegel, 2005).

¿Cuales son dichos medios de autoconciencia que desarrollan la libertad? Hay ciertos momentos de la historia que Hegel toma por necesarios para el perfeccionamiento de dicha autoconciencia. Si bien no supone esto un mecanicismo, en el que estos momentos son inevitables y atienden a una estricta relación causal, son intrínsecos a las encarnaciones del sentido de la historia y de su culminación en la autoconciencia y libertad absolutas. Este sentido se entiende más bien como una tendencia, como una dirección preconcebida, pero sus momentos de realización están sujetos al devenir. Como tal, la libertad y la autoconciencia no son simples nociones abstractas del espíritu subjetivo —de la conciencia individual tal y como las plasma Kant— sino que han de objetivarse y materializarse en instituciones políticas, en el saber y en la religión. A estas organizaciones sociales es a lo que Hegel nombra por espíritu objetivo; son específicamente los órganos y herramientas que permiten al individuo hacerse cada vez más libre, cada vez más consciente de sí mismo. Por historia universal entonces entenderemos el estudio de los momentos de máxima expresión de libertad y autoconciencia de distintos pueblos y culturas en épocas determinadas. Para Hegel, estos momentos de avance en la historia universal se dan, casualmente, en Occidente a través de la razón griega, el derecho romano, la religión cristiana y su culminación secularizada en el Estado de derecho moderno que reconoce a todos los agentes jurídicos como libres. Sin embargo, solo aquellos espíritus objetivos que coinciden con el espíritu universal, con el desarrollo de la Idea, están legitimados a ser tratados en la historia universal. Por tanto, la “Historia” de Hegel queda reducida a un aparato exclusivo que solo admite a aquellos pueblos que cumplen con el contenido universal. Así pues, la libertad del individuo que concierne a la modernidad sería precisamente el conocimiento y la representación del espíritu objetivo del Estado

---

<sup>9</sup> Cf. p. 10.

por parte del individuo, siendo parte de la historia y teniendo realidad para Hegel solo aquellas acciones y pueblos que se realizan conforme a la Idea. De allí que solo lo racional sea real y viceversa, comprendiéndose la historia como una teodicea, a saber, una justificación de la expresión de Dios o de la Idea.

Para ver cómo aplica Nietzsche las consecuencias de la filosofía de la voluntad en su articulación sobre la historia, atenderemos sencillamente a un fenómeno escrutado y analizado en *La genealogía de la moral*, el cual consideramos como el más acertado para lo que nos atañe: el origen de la conciencia. La conciencia es entendida en este libro, frente a la naturaleza divina que le otorga el idealismo, simplemente como la instauración de un instinto dominante. Para Nietzsche, es precisamente la capacidad que desarrolla el ser humano de medir, ordenar y calcular el futuro tras un largo trabajo de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social —duras y crueles penas— que se llevó a cabo durante lo que se denomina por prehistoria. Es más, la conciencia es el fruto tardío y maduro de esta etapa prehistórica, el triunfo de las fuerzas sociales por grabar con fuego y sangre la responsabilidad en el individuo si es que este quería formar parte de los beneficios de la comunidad. Este proyecto prehistórico podría resumirse como los experimentos, de la mayor crueldad que se ha visto, por hacer del hombre un animal con memoria al que le sea lícito responder de sí mismo. Como dice Nietzsche: “...todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemotécnica.” (Nietzsche, 2011, p. 89). La relación acreedor-deudor, sobre la que se asientan las bases de toda comunidad conocida, necesita para darse y mantenerse al ser humano como un individuo calculable y regular, de tal forma que pueda responder de sí en el futuro: he aquí que Nietzsche rastrea el valor de la responsabilidad sobre el que se fundamentan los cimientos de la comunidad ¡El individuo tiene que ser castigable, responsable de sus acciones! Para ello nace la conciencia en el tapete de lo histórico, para poder hacer responsables, individuos soberanos que puedan responder de sí mismos. Así se hizo loable, estimable y noble —en tiempos prematuros solo insignia de la alta cuna— la responsabilidad como la característica del hombre libre, aquel al que le es lícito hacer promesas. No tardó en imponerse este hombre libre como el instinto dominante de la comunidad, como máximo parangón de la misma... Esta victoria frente al olvido —entendido como fuerza activa— cristalizó bajo el nombre de conciencia. “¡Menuda farsa ha inventado el hombre!”, hubiera aseverado Nietzsche; “la responsabilidad es efecto de nuestras acciones, nunca principio de las mismas. Humano, demasiado humano pese a todo: ¡reclamemos la inocencia y lo diminuto de nuestra propia existencia!”. Nietzsche sirve de recordatorio para todas aquellas cosas que hemos dado por demostradas y

naturales antes de siquiera haberlas sometido a examen. Por ello, a lo largo del libro, el filólogo se esfuerza por clarificar que todo lo que ahora consideramos como “bueno” —y por tanto “natural”— es fruto de un proceso artesanal, experimental e histórico, manchado de sangre y precedido por un pasado cruel e incluso desgarrador, pues todo lo bueno supone un gran sacrificio. Ahora la pregunta que introduce el apartado puede ser respondida: ¿qué son la conciencia y la razón? Estadios actuales de un proceso que ha durado miles de años y cuyos vestigios arrastramos hoy en día.

## CONCLUSIÓN

Para terminar, dividiremos este último apartado en dos secciones dada la naturaleza de las conclusiones que se han obtenido, las cuales por ser distintas entre sí no merecen un único encabezado.

### 1º parte

Las perspectivas de ambos autores dejan entrever el carácter de la cultura como medio de sujeción, idea que iremos desarrollando a lo largo de este apartado.

La filosofía de Hegel tiene como objetivo último apoderarse del fin universal de la historia. Desde el punto de vista de este trabajo, la determinación de este y su apropiación es el objetivo principal en torno al que construye su filosofía de la historia. El fin de la acción es el tesoro y el botín que está en juego en su filosofía ya que dictamina precisamente qué lugar ocupa cada cultura y sociedad en el orden jerárquico de la historia. Aún más, consideramos que la sistematicidad del devenir, aquello que hemos explicado como una introducción insidiosa del mismo y de la acción, recae en nociones metafísicas precisamente porque el fin se encuentra abstraído del acontecer. A partir de la abstracción del fin Hegel eleva a Occidente como máximo representante del progreso y justifica su expansión y conquistas como legítimas. Es a partir del mismo por el que los mitos modernos de la libertad y de la razón exacerbaron la creencia de que su cultura era la punta de lanza, orgullo e insignia de la Humanidad. La reflexión y el trabajo de ambos autores sacan a la luz el carácter subrepticio de la “Cultura” en sus instancias de dominación más básicas e instintivas, ámbito, espacio, fenómeno... al que resulta imposible adjudicar una definición al uso si se pretende, pues resulta inaprensible en su totalidad. El apoderamiento hegeliano del fin último de la historia y la pregunta por el “quién” en Nietzsche exponen y exhiben la cultura como fuerza de poder que actúa y se expresa en categorías como la historia — qué es el progreso, cuál es el fin de la humanidad dependiendo de un origen preconcebido—, la moral —qué es lo bueno, lo malo, lo justo y lo injusto— y en campos como el derecho —los Derechos Humanos, la democracia— la religión, el arte... categorías que se instauran en las obras pertinentes como los botines y mayores tesoros de la cultura. Categorías que además han pasado a entenderse, gracias a autores como Nietzsche, como constructos sociales y no ya como objetos de estudio de los grandes relatos y mitos de Occidente. Es importante remarcar y mostrar este carácter contingente de la historia y la moral, pues la fuerza y la eficacia del discurso cultural reside en su poder para hacerse pasar por natural, único y verdadero. Como tal, la capacidad de sujeción de la cultura aumenta tanto mayor sea su habilidad para ocultar sus mecanismos de control y evitar ser identificada como blanco reconocible,



como alguien —institución jurídica, clase social o entidad pública o privada— que produce dichas categorías. Este anonimato procura inmunidad al contra-ataque de una mirada crítica abstraída de lo vigente, mostrándose ante el individuo como expresiones objetivas, sin otro ánimo que el de captar la realidad, o como expresiones pueriles e inocentes de exteriorización de la vida espiritual — literatura, cine, música...—. Este es, desde una abstracción de los textos leídos para el trabajo, el *modus operandi* de la imposición de unas fuerzas que determinan qué es cultura, qué es la historia, la moral, el arte...

Estas categorías funcionan precisamente como ideas-marco, horizontes de experiencia que delimitan la experiencia del individuo y como tal lo conforman dentro de una unidad social. Así la cultura se concibe como la herramienta del poder para la construcción de subjetividades y cosmovisiones, que delimitan inherentemente el comportamiento del individuo y su inclinación hacia la vida. Por consiguiente en el imaginario colectivo, aquello que llamamos mundo y que en su sentido kantiano no tiene una base empírica, podríamos creer que la historia tanto como los valores “bueno” y “malo” siempre han estado allí, inmutables, estáticos. Como si la historia fuese algo más que un Libro de Historia, o que el mundo de los conceptos y de las ramas como el arte, la filosofía y la ciencia natural están verdaderamente en el mundo, o al menos nosotros somos quienes desvelamos su ser o verdad en el mundo mediante el poderoso artefacto de la razón. En Nietzsche nos encontramos una inversión precisamente de este orden, devolviéndolo al ámbito de lo real, o al menos su pensamiento es una aproximación a ello. Entramos en la era del sentido, ¡todo es sentido y significado a posteriori!! La historia es Libro, novela, al igual que la filosofía y todos los saberes. ¡Nosotros aplicamos significado y dotamos de sentido a las cosas!

Con todo ello se entiende que la pregunta a formular en torno a Hegel y sus consideraciones históricas resulta menos pertinente si se elabora desde el “qué es” la historia, y más fecunda si viramos a “quién es” la historia para Hegel. Bien se ocupa él de que el fin universal, como Idea, pensamiento y motor de su filosofía sea precisamente la libertad y la moral racional propia de Occidente. A esta determinación del fin a priori, Nietzsche se opone criticando precisamente que el fin o sentido de los conceptos, valores y cosas va variando —la mano no fue creada para agarrar, ni lo que se denominó por primera vez como bueno fue aquello que era útil para todos— y que más que un fin tenemos una cadena de fines que son los cuales tiene que estudiar el filósofo con el método genealógico. Y al decir quien es la historia, estamos poniendo sobre la mesa el juego en que consiste la filosofía: una re-significación, re-apropiación, legitimación de la razón, de la moral cristiana o de otras cosas, de unos valores y jerarquías que se imponen a otras. Nietzsche se presenta como un pensador que a diferencia de la tradición filosófica dominante, y quizás por primera vez en

la modernidad, desvela la filosofía como un *juego*, y no solo lo afirma, sino que se introduce en él, se revuelca y ensucia sus manos en el barro. Dejando de lado las pretensiones de universalidad y objetividad a las que recurrían sus antepasados Nietzsche parte como un rayo y proclama una nueva verdad: los filósofos no han hecho otra cosa que hablar de sí mismos.

## 2º parte

En esta parte nos centraremos en la II de las intempestivas nietzscheanas, única de las obras del autor que se remite directa y exclusivamente a la historia. Pese a que la obra comparta ciertos aspectos hegelianos de los que Nietzsche no ha conseguido desprenderse, su línea teórica se muestra comprometida con la vida como valor último y más excelso, asunto que no deja de reverberar a lo largo de toda su obra. La mirada histórica implementada en el siglo XIX incide profundamente en el pensamiento académico de la época, preferentemente en aquellas ramas del saber conocidas por aquel entonces como ciencias del espíritu. Esta fuerte influencia histórica del pensamiento produce, tal y como nos encontramos en la *Segunda intempestiva*, una consideración del tiempo inédita hasta la época, marcada en su esencia por el *factum*, y con mayor exactitud, por el resultado. El intento por correlacionar los hechos entre sí dando una narrativa histórica de los actos humanos hace del instante y de lo preterito objetos de vacuidad, esto es, vacíos de todo “sentido”. El tiempo es vivido ahora como experiencia humana en la que los momentos particulares nunca se aprecian en sí mismos, sino que su valoración solo es posible y depende únicamente de una totalidad que les da «sentido». Esta totalidad es tan extrínseca al hecho como inmanente e intrínseca al mismo. El problema que destaca Nietzsche de esta apreciación de lo temporal es que la experiencia misma del momento particular queda destruida en aras de una “Causa” que justifique los hechos singulares. Este tiempo que acuñaremos como tiempo extrínseco concibe todo acto y hecho humano, al igual que sus posibles afectos derivados como hechos con un sentido. Nietzsche, al contrario, explaya en este librito precisamente que lo preterito y el instante, el hecho particular, no sirven a otro sentido y a otro fin que a la vida misma, y que esta no es otra que el desarrollo de una potencia hasta su máxima expresión, siendo el sentido en esto no otro que el de dominar, extender la voluntad de la vida. La vida en sí misma se presenta pues como fin en sí misma, pues no puede admitir para su interés nada que sea ajeno a su pulsión por vivir y expandirse.

¿Cuál es el problema que acarrea esta teleología o sentido de la historia? Hace del hecho mismo el triunfo de la humanidad, del valor solamente el valor fáctico, de lo que es aquello que debía ser y por tanto del hecho algo incuestionable, como si el valor de algo se diese en su acaecer. Esta es la gran carga que a sus espaldas soporta el sujeto moderno y que se reconoce con el estado

propio del hastío. Son estas concepciones de la historia las que, en tanto intentan dar justificación del devenir ahogan por así decirlo toda jovialidad y todo instinto por crear en virtud de la existencia más rutinaria posible. Según Nietzsche esta mentalidad productivista y envejecida de la historia deriva en formas de valorar fraudulentas, ya sea porque minusvaloran e incluso ignoran la fuerza de la historia, haciendo de lo singular algo necesario para un fin universal. Apelamos a este libro en la conclusión porque percibimos como importante el cuestionamiento de una historia teleológica, la cual hemos heredado como cultura occidental, y que precisamente consideramos que su culminación en Hegel marcó un antes y un después en la concepción del tiempo como experiencia. Esta concepción del tiempo ha repercutido sumamente en nuestras vidas y la ha dotado de un esquema de pensamiento similar al de la contabilidad, en tanto que se consideran los hechos y las acciones como balances entre el deber y el haber. Como intuye Nietzsche, aquí también se considera este historicismo como una justificación del sufrimiento y las calumnias en aras de ciertos logros que se esperan alcanzar. Esta actitud fría, calculadora e instrumental ante la vida puede ser producto de concebir la historia como un sentido o *telos*, y aunque no nos concierna ahora justificar esta proposición, hay pruebas e hilos suficientes como para poder realizar una buena investigación acerca del tema, que como mínimo queda abierta.

Frente a este exceso de historicismo y por tanto, de productivismo e instrumentalización de la vida, nos gustaría rescatar la metáfora del animal que Nietzsche expresa en su opúsculo ya mentado. Nietzsche comienza el libro con un ejemplo rotundo y conciso. La situación consiste en que un hombre le pregunta a un animal acerca del secreto para su fragante felicidad, pues aunque se jacta ante la criatura de su humanidad, lo único que quiere es vivir sin tristeza. Este, desde la más transparente sinceridad que lo caracteriza, responde: “siempre olvido inmediatamente lo que quería decir”(Nietzsche, 2018, p.36); pero al instante el animal también olvida esa respuesta y calla ante la mirada atónita del hombre. Nietzsche apunta aquí al olvido como fuerza activa, y no meramente un pozo en el que se pierdan cosas como en un vertedero, como vacío o nada, sino como aquello que brinda su peculiar sosiego al animal, el apego inseparable al placer y al displacer del instante, el olvido de la propia existencia como la concibe una conciencia “consciente” de sí misma. En otras palabras, la existencia y experiencia propiamente históricas, supeditadas a la organización del tiempo y por tanto, proyectivas, enfocadas al futuro y al pasado salen de la vida proyectando cada instante a otros instantes con el fin de la justificación de la existencia misma. El precio a pagar por ello, por la justificación, es la muerte del *momentum*. Es sobre este punto en el que recaerá la crítica nietzscheana acerca del valor y el uso de lo “histórico”. Frente a juicios absolutos kantianos e

historicismos paroximales se levanta un muro de contingencia contra la memoria como facultad histórica. Nietzsche alza por encima de la “conciencia”, más allá de imperativos morales o de la hipertrofia de la memoria histórica el valor estimable como aquel que sirve solamente a la vida, y no a la razón, ya sea teórica o práctica. ¿Qué beneficio hay para la vida, para la salud y el ímpetu jovial el vivir históricamente, esto es, en continua convivencia con el pasado? Esta respuesta nos tocará formularla a nosotros como herederos de la historia y como seres humanos que habitan un mundo.

En definitiva, creemos encontrar suficientes analogías en el estudio de la filosofía de la historia con lo que respecta a la concepción del tiempo contemporánea como para afirmar que dicha “expulsión de la vida” de la propia vida en su mero vivir, su instrumentalización en pro de un fin o sentido, recibe parte de su nutrida influencia de las tesis kantianas expuestas al principio de este trabajo: la visión de lo humano como especie, en su conjunto, como idea de lo humano y su culminación en la historia parece convertir la vida en “Humanidad”, con lo que se está afirmando que lo esencial en el ser humano es vivir históricamente.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Arendt, H., Conferencias sobre la filosofía política de Kant, Barcelona, Paidós, 2003.
- Arendt, Hannah, La vida del espíritu, Barcelona, Paidós, 2003.
- Deleuze, G., Diferencia y repetición, Amorrortu, Buenos Aires, 2017.
- Deleuze, G., Nietzsche y la filosofía, Editorial Anagrama, Barcelona, 2008.
- Fuster, Ángela Lorena y Sirczuck, Matías (eds.), *Hannah Arendt*, Buenos Aires, 2017.
- Hegel, G.W., Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal, Madrid, Tecnos, 2005.
- Kant, I., Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita, Mexico, Fondo de cultura económica, 1978.
- Kant, I., La religión dentro de los límites de la mera razón, Alianza Ed., Madrid, 1969.
- Lyotard, J., El entusiasmo: crítica kantiana de la historia, Gedisa, Barcelona, 2009.
- Nietzsche, F., Crepúsculo de los ídolos, EDAF, España, 2002.
- Nietzsche, F., De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida, Editorial Tecnos, Madrid, 2018.
- Nietzsche, F., El origen de la tragedia, Olmak Trade S.L., Barcelona, 2016.
- Nietzsche, F., Humano, demasiado humano, Editorial Tecnos, Madrid, 2019.
- Nietzsche, F., La genealogía de la moral, Alianza Ed., Madrid, 2013.
- Schopenhauer, A., El mundo como voluntad y representación, AKAL, España, 2005.