

Relevancia de la *Segunda Consideración Intempestiva* de F. Nietzsche para la historiografía de la psicología

*M^a Ángeles Cohen y Florentino Blanco**

Universidad Autónoma de Madrid

Resumen

El ensayo llamado *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida o Segunda Consideración Intempestiva*, de F. Nietzsche, fue publicado en 1874 y constituye un documento de gran relevancia para pensar en las relaciones entre la Historia, las perspectivas historiográficas y la constitución histórica de la subjetividad. En este artículo transitaremos por el diálogo que M. Foucault mantiene con este texto en su *Nietzsche, La Genealogía, la Historia* para finalmente traer al ámbito de la Historia de la Psicología un esbozo de lo que podría implicar una perspectiva genealógica para la historiografía interesada en la cuestión de la subjetividad.

Palabras clave: Genealogía, subjetividad, historiografía.

Abstract

The *Second Untimely Meditation* by F. Nietzsche, published in 1874, is a document of great importance to reflect upon the relations between History, historiographical perspectives and the historical constitution of subjectivity. In this article we will go over the dialogue M. Foucault holds with Nietzsche in *Nietzsche, Genealogy, History* in order to outline what a genealogical perspective could imply for historiographical approaches to the question of subjectivity.

Keywords: Genealogy, subjectivity, historiography.

* Correspondencia: M^a Ángeles Cohen. C/ Ivan Pavlov nº6. Departamento de Psicología Básica. Universidad Autónoma de Madrid. Ciudad Universitaria de Cantoblanco. 28049. Madrid. E-mail: <angycohen@gmail.com>.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo se inserta dentro de una línea de investigación más general cuyo propósito es la fundamentación de una perspectiva genealógica para la historia de la psicología (Rosa, Huertas y Blanco 1996; Blanco, 2002; Castro, 2005) que incorpore en la estrategia historiográfica la dimensión historiogenética de la actividad. Cabe aclarar que una aproximación genealógica a la historia de la psicología como la que perseguimos no implica necesariamente el rechazo a la Historia tradicional, de tipo reconstructivo, ni a sus métodos. El motivo por el que llamamos *genealogía* a esta actitud historiográfica es que se trata de un tipo de disposición racional que no da por supuestas las categorías que va a estudiar, sino que se ocupa de rastrear su emergencia y transformación en el seno de zonas de actividades concretas, con significados e implicaciones siempre diversos. En otras palabras, «hacer una genealogía de las categorías y sistemas psicológicos e historiográficos implica sobre todo establecer cuál es el proceso de decantación de la estructura motivacional en la que se halla inmerso el sujeto actual» (Castro, 2006, p. 10)

Del mismo modo que a Nietzsche le producía un profundo extrañamiento la cuestión de la moral, a nosotros nos produce un extrañamiento semejante la cuestión de «lo psicológico». Nietzsche se preguntaba en virtud de qué condiciones, de qué procesos, se habría desarrollado el juicio moral, es decir, cuál habría sido la génesis de aquello que llegamos a considerar «bueno» y «malo», y nos mostraba el modo en que ese proceso se habría hecho invisible, naturalizándose esas categorías, como si no tuviesen ellas mismas una historia. Nietzsche se pregunta por el *valor* de la moral y nosotros nos preguntamos por el *valor* de lo psicológico.

En el intento de comprender la propia extrañeza que nos provoca la naturalización, la banalización de las formas de explicación psicológica, cobra sentido la actitud genealógica. Nos interesa, entonces, saber bajo qué condiciones y regímenes o políticas del saber hemos llegado a dar por supuesto, a considerar naturales las explicaciones de tipo psicológico como explicaciones verdaderas, ajustadas e incluso idóneas para entender nuestra naturaleza. Queremos comprender cómo ese proceso se ha vuelto transparente, invisible, y entendemos que el dominio al que se debe acudir para desvelar ese proceso es la historia. Éste es uno de los motivos por los que, como decíamos, no proponemos un rechazo a la historia de la psicología de corte más reconstructivo, sino más bien una relectura de los materiales, datos e interpretaciones hechos desde tales posiciones historiográficas. Dicho de otro modo,

la historia de la psicología es antes que nada, la tarea que da sentido al proceso por el cual se hace culturalmente necesario o relevante explicar el comportamiento humano a partir de categorías psicológicas, entendiendo que parte del

proceso consiste, a su vez, en la delimitación de tales categorías psicológicas (Blanco, 2002, p. 157)

En este artículo trataremos de utilizar algunos de los argumentos que Nietzsche saca adelante en su *Segunda Consideración Intempestiva* para traerlos al ámbito de la Historia de la Psicología. Partiremos de las reflexiones de Nietzsche en torno a la cuestión del significado de la «verdad histórica» para defender un modelo historiográfico basado en las condiciones de posibilidad para la emergencia de categorías psicológicas, valores, etc. Esto nos permitirá ver el modo en que, desde ciertas posiciones historiográficas, se tiende a naturalizar estas categorías, a homogeneizarlas, sin hacer visible su relación con las condiciones de posibilidad histórico-culturales en que cobran sentido. Así, abordaremos el uso legitimador del pasado, el modo en que el pasado es interpretado de acuerdo al futuro al que se aspire, enfatizando la idea de que la historia tiene una función conminatoria a la que difícilmente puede renunciar (Rosa, Huertas y Blanco, 1996).

La historia que propone Nietzsche es, parafraseando a Foucault (1971/2008), la historia de un larguísimo y lento error llamado verdad, un error que se elabora cuidadosamente a lo largo de toda la historia, hasta el punto de volverla intocable, inalterable. Para Nietzsche, hay una íntima relación entre la verdad y la justicia, dándole a la verdad el lugar de «tribunal del mundo» (Nietzsche, 1874/2003). Esta concepción jurídica de la verdad implicaría, por un lado, que los referentes, los códigos de juicio, no son estables, sino que cambian con el tiempo, con las formas de vida de las que toman su función reguladora y, por otro lado, que aquello a lo que llamamos verdad debe revelar algo en relación con un código ético, en un sentido muy amplio. Ambas cosas son de gran relevancia para la forma de concebir el sentido de la Historia de la Psicología como espacio de reflexión acerca de los procesos de psicologización de nuestra cultura, especialmente si entendemos que la tarea del historiador de la psicología debe consistir en arrojar luz sobre las diversas vías a través de las cuales se ha tematizado la subjetividad, dándole forma y contenido. Es decir, si entendemos que la tarea de la historia de la psicología no es la de desentrañar el proceso por el cual se ha ido refinando nuestro conocimiento sobre lo psicológico, sino que la propia idea de lo psicológico es lo que tiene que ser comprendido en función de todas las mediaciones que la han hecho posible. Esta perspectiva está presente en la forma de hacer historia de la psicología de autores como Nikolas Rose (1998) o Kurt Danziger (1997), entre otros.

La idea de verdad histórica a la que alude Nietzsche en relación con la justicia reclama tanto la afirmación del carácter inestable de las verdades históricas, siempre dependientes de las formas de vida desde las cuales se enuncian tales verdades, como de la necesidad de buscar qué valores están detrás de eso que afirmamos como verdad histórica. En otras palabras, Nietzsche niega la posibilidad de una historia ajena a los

juicios de valor del historiador, que es quien de hecho tiene que hacer relevante la historia que quiere contar, pues si los enunciados históricos

tuvieran que valer como leyes, entonces habría que responder que el trabajo del historiador desaparecería, pues lo que en general en tales enunciados permanece como verdad, exceptuando ese resto oscuro e irresoluble del que ya hemos hablado, es algo bien conocido e incluso trivial, algo que cualquiera puede percibir en el ámbito más limitado de experiencia (Nietzsche, 1874/2003, p. 91)

Así, sigue Foucault, «la verdad y su reino originario han tenido su historia en la historia» (Foucault, 1971/2008, p. 22). Esto es, que la propia idea de «origen» como objetivo de la indagación histórica se puede explicar en función del desarrollo de la historia misma no sólo como concatenación de acontecimientos, sino más bien como actividad de reflexión y dotación de sentido a tales acontecimientos. De la constatación de ese error llamado verdad (Foucault, 1971/2008) deriva Nietzsche el rechazo por la historia, que es más bien un rechazo del historicismo positivista, de cuya crítica sacará su propuesta genealógica. Es conveniente precisar a este respecto que el historicismo al cual se opone Nietzsche es un historicismo de tipo *nomológico*, esto es, que sostiene una idea de la historia según la cual los acontecimientos históricos tienen una autonomía o una legalidad propia. No se trataría, entonces, de una oposición a posturas también llamadas historicistas como, por ejemplo, la de Dilthey, que en ningún caso podrían considerarse posturas *nomológicas*.

Nietzsche apuesta por una «historia del futuro», una historia dispuesta a cambiar el mundo revisando críticamente el pasado, cuando críticamente implica deshacer la fantasía del peso legitimador o condenatorio del pasado sobre el presente. Pues un exceso de historia es un exceso de ese peso que sólo tapa el presente a base de pasado. De esto Nietzsche sabía mucho, pues había padecido el proceso de moralización del helenismo que supuso el siglo XIX en el ámbito de la Filología Clásica, que se terminó convirtiendo en un campo de batalla sobre las imágenes de Grecia que había que reivindicar como genuinas, siendo todo ello parte de un proceso de identidad nacional en el que estaba en juego la definición de lo que significaba ser alemán. Como veremos un poco más adelante, las distintas polémicas sobre la imagen de Grecia que había de ser reivindicada como genuino origen de la cultura alemana son una muestra del hecho de que no hay proyecto político que no se afirme sobre una forma de reivindicación del pasado.

Sin embargo, todo esto no hizo que Nietzsche negase la necesidad de tener un horizonte de sentido, sino que de hecho afirma que para que una cultura esté viva necesita tener un horizonte, el cual sería todo aquello que nos queda por delante, siendo el pasado aquello a lo que necesitamos mirar en función del futuro. Aquí está presente la idea de una forma de entender la cultura ligada al futuro, a la transformación, al

cambio, esto es, la idea de que nuestra mirada hacia el pasado, está determinada por el futuro al que aspiramos. Veamos esta cuestión de forma un poco más detallada.

FUNCIÓN DEL PASADO PARA LA CREACIÓN DEL FUTURO

Nietzsche entiende que es completamente necesario un horizonte de sentido para la vinculación de los individuos en el seno de una cultura común, como se sigue de la siguiente cita de la *II Intempestiva*:

Ésta es una ley general: todo lo vivo sólo puede ser sano, fuerte y productivo en el interior de un horizonte. Si es incapaz de trazar a su alrededor tal horizonte, o, por otra parte, demasiado solipsista como para poder integrar su propia perspectiva en el interior de una extraña, llegará al ocaso enfermo y agotado prematuramente (Nietzsche, 2003, p. 44)

Ahora bien, lo que Nietzsche llama «vivir de manera *ahistórica*» implica liberarse de las interpretaciones de la historia cuyo sentido último es la dominación y la incapacitación de los sujetos para decidir un destino más digno. Es decir, no significa liberarse de la historia, sino tomar conciencia de su peso para poder liberarse de él.

Como Foucault (1971/2008) indica en su ensayo *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Nietzsche dedica su crítica genealógica –aún no establecida como tal en la época de la *II Intempestiva*– a aquellas cosas que se cree que no tienen historia, esto es, «los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos», de manera que nos permite ver «las diferentes escenas en las que han representado distintos papeles» (Foucault, *op. cit.*, p. 12). Así, la naturaleza humana que se extrae de la noción de historia que Nietzsche maneja, es una naturaleza infradeterminada, que siempre necesita ser señalada, guiada, creada, sancionada. La idea de un sujeto infradeterminado es, pues, paralela a la de una historia infradeterminada. Por lo tanto, es necesaria una hipótesis sobre el futuro para ver sobre qué pasado se arma cada presente. La postura de Nietzsche pone de manifiesto que el modelo de sujeto que se postule será determinante para el modo de entender la historia. Si el modelo de sujeto, como se podría extraer de la obra de Nietzsche, apunta a un sujeto que siempre necesita ser determinado, un sujeto para el que la pregunta por la esencia es completamente irrelevante, es decir, un sujeto cuya historicidad hace que la pregunta por la esencia no sea esencial, entonces, la forma de escribir la historia de este sujeto será, necesariamente, la genealogía.

Dada esta indeterminación de la naturaleza humana y de la historia, Nietzsche se opone, como bien señala Foucault, «al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías», es decir, «se opone a la búsqueda del origen» (Foucault, 1971/2008, p. 13). Rechaza la búsqueda del origen porque implica el es-

fuerzo por «recoger la esencia exacta de la cosa, su posibilidad más pura, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma inmóvil y anterior a lo que es externo, accidental y sucesivo» (op. cit., p. 17). La búsqueda del origen exige una actitud esencialista, como bien se sigue de esta afirmación de Nietzsche (1874/2003, p. 50):

Los hombres suprahistóricos no se han puesto nunca de acuerdo en si el sentido de la enseñanza es la felicidad o la resignación, la virtud o la penitencia; pero son bastante unánimes en la aceptación de la siguiente tesis: el pasado y el presente son uno y el mismo, esto es, típicamente semejante en toda su diversidad y, como omnipresencia de tipos eternos, una estructura estática de valores inmutables y de eterno significado.

Así, el desenmascaramiento que se propone hacer Nietzsche de la historia no consiste en descubrir la esencia última de todo fenómeno históricamente constituido, sino precisamente en revelar «el secreto de que no tienen esencia» (Foucault, 1971/2008, p. 18). Es decir, en poner de manifiesto la idea de que su esencia fue construida por diversas instancias históricas.

El papel legitimador de identidades nacionales que tiene la Antigüedad en tanto que objeto de estudio de la historia, facilita el esencialismo del que hablábamos, como bien se pudo comprobar, por ejemplo, en la polémica que surgió a partir de la primera obra de Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, ya revisada en otros trabajos (Cohen, 2011), así como en la polémica que la precedió y que fue protagonizada por G. E. Lessing y J. J. Winckelmann, también abordada en profundidad en otros trabajos (Crespillo, 1994; Cohen, Ledo, Rasskin y Blanco, 2009; Cohen 2011). Ambas polémicas, con todas las diferencias que puedan tener, tienen en común el enfrentamiento entre dos formas de concebir la Antigüedad asociadas a dos formas de entender tanto la tarea del historiador como el futuro al que se aspiraba. Lessing y Winckelmann tomaron en su polémica en torno a la determinación del carácter «auténticamente griego» dos referentes estéticos distintos: Lessing tomó el Laocoonte de la *Eneida* de Virgilio, y Winckelmann el Laocoonte escultórico alejandrino. En la elección de cada referente estético se pudo observar el modo en que la Antigüedad clásica, entendida como precedente de la cultura europea, era defendida bien como ejemplo de serenidad, medida, contención y armonía (como se deriva del Laocoonte escultórico como representante de la cultura clásica), bien como exceso, voluptuosidad y pasión (representadas en el grito desgarrado de Laocoonte al ser estrangulado junto a sus hijos por las serpientes marinas). Tanto Lessing como Winckelmann estaban haciendo algo más que defender su valoración de los criterios estéticos griegos: lo que estaban haciendo era defender un modo de vida que debía ser el ejemplo a seguir para los herederos de aquella venerada cultura. Determinar lo auténticamente griego implicaba, entonces, determinar el pasado más digno al que había que imitar.

Respecto a los conflictos que se derivan de utilizar el pasado como espacio de proyección de un determinado proyecto de futuro para una cultura, advierte Nietzsche (1874/2003, p. 57; cursivas en el original) en la *II Intempestiva*:

Mientras el alma de la historiografía resida en las grandes *iniciativas* que un hombre poderoso pueda extraer de ella, mientras el pasado tenga que ser descrito como algo digno de ser imitado, como imitable y posible por segunda vez, corre ciertamente, el peligro de ser torcido un poco, de ser embellecido y así aproximado a la libre invención; incluso hay tiempos que no son capaces de distinguir entre el pasado monumental y una ficción mítica, porque de un modo u otro pueden ser deducidos de los mismos impulsos.

Es decir, la idea de la búsqueda del origen persigue la legitimación del mundo del que tal origen es principio, como pudimos comprobar un poco más arriba. Foucault (1971/2008) dice que «el genealogista tiene necesidad de la historia para conjurar la quimera del origen, del mismo modo que el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma» (p. 23). El genealogista necesita la historia como material para dilucidar el modo en que hemos ido decantando una cierta idea de verdad y origen. Es el material a través del cual veremos las trampas, los trucos, los usos del pasado para los fines de la vida, esto es, los usos de la historia para dar sentido a la existencia de un hombre, de una cultura, de una nación. Dice Foucault (*op. cit.*, p. 27): «la procedencia permite también reconocer bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación de los acontecimientos a través de los cuales (gracias a los cuales, contra los cuales) se han formado.»

NOCIÓN DE CONOCIMIENTO Y MODELO DE SUJETO EN LA SEGUNDA INTEMPESTIVA

De la misma manera que toda noción de historia lleva incorporada una noción de naturaleza humana, esto es, exige una determinación de las condiciones de la vida humana, también lleva incorporada una noción de conocimiento. El historicismo positivista ejerce una noción de conocimiento como contemplación, en tanto que descarta la interpretación como la condición de la que surge todo significado histórico. El culto a la verdad sería la consecuencia de entender la actividad del historiador como contemplación. Esta idea es consecuencia de una «antropología de la contemplación» que se empieza a estabilizar en el Renacimiento según la cual «el universo es una máquina perfecta que funciona según una lógica que está, en último término, inscrita en la naturaleza, composición y diseño de las partículas más elementales» (Blanco, 2002, p. 40). Los sujetos se convertirían, así, en «dispositivos para la contemplación» (*op. cit.*,

p. 42). Según Blanco, esta idea del conocimiento como contemplación se expresa de forma particularmente clara en la teoría de la perspectiva de Alberti, según fue desarrollada por Leonardo, cuyo fin era la reproducción exacta de lo que el ojo veía, la reproducción más fiel posible, más honesta, más ajustada, de la obra de Dios tal y como es vista a través de los ojos de los hombres. De esta forma, la objetividad sería ya entonces no sólo una propiedad de la naturaleza, sino que entraría en el plano de la actividad del sujeto, el cual convierte las «operaciones» del ojo en reglas para pintar (Blanco, 2002), es decir, objetiva la naturaleza a través de las reglas de la perspectiva, a través de operaciones que permiten reproducir lo que el ojo ve. Este modo de entender el conocimiento como contemplación, al que subyace una idea *nomológica* de la naturaleza, se traslada de igual forma al modo de entender la historia como reconstrucción de hechos autónomos y descubrimiento de leyes que típicamente encontramos en el seno de la historiografía de corte más positivista o reconstructivo.

En su *Segunda Consideración Intempestiva* Nietzsche reclamaba una historia para el futuro, una historia que terminase con los modelos hasta entonces vigentes, esto es, las tres ideas platónicas de la historia: la monumentalista, la anticuaría y la crítica. Cada una de estas modalidades estaba al servicio de la vida, servía a la vida, para un determinado fin: para crear referentes, para reforzar la identidad nacional, para cultivar la tradición e impedir que se creasen valores nuevos. A este respecto, Nietzsche propone una historia de las morales, de los ideales metafísicos, de la vida ascética, una historia, en fin, de la emergencia de interpretaciones sobre la posición de los hombres en el mundo. Como dice Foucault (1971/2008), el saber histórico no estaría hecho sólo para comprender, sino para zanjar, para determinar el futuro haciéndose dueño del pasado al interpretarlo críticamente.

La historia monumental y también la anticuaría tienen como sentido último la dominación, cuestión que Nietzsche trataría en la *Genealogía de la Moral* al tratar de hacer ver que la diferenciación de los valores surge del hecho de que unos hombres dominan a otros.

Nietzsche toma conciencia de que la interpretación es la única disposición epistemológica posible ante la historia, pues el hombre sólo conoce interpretando. La propia idea del conocimiento objetivo es una interpretación del mundo, y una actitud epistemológica resultado de ella. La interpretación será el material sobre el que Nietzsche trabaje, desmontando toda la *ontologización* que el historicismo, con sus métodos y su obsesión por los hechos brutos, ha generado como fantasía poderosísima. La conciencia de la interpretación nos muestra la capacidad de los hombres para decidir su naturaleza, para trascenderla, para ser cualquier cosa pensable. En este sentido, dice Foucault:

Si interpretar fuera sacar lentamente a la luz una significación enterrada en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si

interpretar es apropiarse, violenta o subrepticamente, de un sistema de reglas que en sí mismo no tiene significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a reglas secundarias, entonces el devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia: historia de las morales, de los ideales de los conceptos metafísicos, historia del concepto de libertad o de la vida ascética, como emergencia de interpretaciones diferentes. Se trata de hacerlas aparecer como acontecimientos en el teatro de los métodos. (Foucault, 1971/2008, pp. 41-42)

Nietzsche no teme al saber *perspectivo*, puesto que «el sentido histórico se sabe en perspectiva y no rechaza el sistema de su propia injusticia. Mira desde un ángulo, con el propósito deliberado de apreciar, de decir sí o no» (Foucault, 1971/2008, p. 54). Sin embargo, el historiador tiende a acumular conocimiento de manera indiscriminada, convirtiéndose en una «enciclopedia ambulante», como afirma Nietzsche que sería la opinión de un antiguo heleno en nuestro tiempo.

Foucault entiende que Nietzsche rechaza aquel punto de vista «suprahistórico» según el cual los hombres se reconocen en la historia, de modo que la diversidad quede reducida a unidad. El sentido histórico que Nietzsche estaría reivindicando sería aquel según el cual todo aquello que habíamos creído intemporal, inmortal –ya sean los valores, las categorías psicológicas, o cualquier otra entidad que los hombres hayan *reificado*–, es introducido en el devenir, en la transformación histórica. Del mismo modo, la apelación a la objetividad desarma al historiador, haciéndole incapaz de realizar ninguna crítica, de defender ningún posicionamiento. Si se rechaza que la historia tenga que estar al servicio de la vida, se cancela su vínculo ético o moral con el mundo y se termina con su capacidad de intervención, de decisión y de juicio. Por esta vía, se llega al ejercicio del poder simbólico, institucional, del saber experto que no tiene ningún tipo de interés más que el de mostrar la verdad histórica. Sin embargo, la verdad histórica, nos dice Nietzsche, tiene que ver con la justicia, y ahí se vuelve inevitable tomar decisiones. El vínculo de la historia con la vida ha de ser ejercido para que así pueda haber un espacio estrictamente especulativo o teórico, no ligado con ningún aspecto pragmático. La exigencia de que la historia deba ser una ciencia es la exigencia de neutralidad, de aceptación del orden inmutable de las cosas que debemos devolver a la historia, lo cual implica, a su vez, la idea de que la neutralidad es necesariamente buena (Blanco, 2002). Por esta razón Nietzsche la llama «sepulturera del presente», porque entierra el presente como forma de impedir su transformación en futuro, en un futuro completamente distinto. Para Nietzsche el pasado «es siempre un oráculo: sólo como arquitectos del futuro y como concedores del presente podréis comprenderlo» (Nietzsche, 1874/2003, pp. 94-95).

EL SENTIDO HISTÓRICO COMO USO ANTIPLATÓNICO DE LA HISTORIA

Según podemos extraer de la lectura de la *Segunda Intempestiva*, el sentido histórico debe adueñarse de la historia para hacer de ella un uso genealógico, es decir, un uso propiamente antiplatónico. Entonces el historiador se liberará de la vocación «suprahistórica» o trascendental de la historia, es decir, tomará conciencia del carácter histórico de su propia actividad.

El platonismo al que alude Nietzsche entiende que el hombre es un ser esencialmente cognoscente, y que el cuerpo, debe ser sometido y dominado a través de ciertos métodos para que no interfiera en nuestra tarea de contemplar las verdades últimas. El historicismo de corte positivista (no así, el diltheiano, por ejemplo) ejerce este platonismo en cada uno de sus métodos. Dice Nietzsche (1874/2003, p. 135; negritas añadidas) a este respecto:

Desintegrado y extraviado, dividida la globalidad de manera casi mecánica en un interior y en un exterior, rebosante de conceptos como dientes de dragón, conceptos que engendran a su vez dragones conceptuales, además aquejado de la enfermedad de las palabras y sin poder confiar en cualquier sensación propia todavía no traducida en palabras..., tal vez como semejante inhóspita y casi carente de vida fábrica de conceptos y de palabras tenga más el derecho de decir de mí *cogito, ergo sum*, pero no *vivo, ergo cogito*. Así se me asegura el «ser» vacío, no la «vida» verde y plena. Mi sensación originaria me garantiza sólo que soy un ser pensante, no que soy un ser viviente; que no soy un *animal*, sino un *cogito*.»

La pérdida viene con la devaluación de la vida humana, con la negación de los sentidos, y con el dualismo entre alma (divina) y cuerpo (humano) como la expresión de aquella culpa que se instalará en nuestra cultura de forma definitiva y que nos recuerda que todo acto humano es un acto impuro, interesado, sin capacidad para revelar nada verdadero. Así, la renuncia al cuerpo y a los sentidos, la renuncia a lo humano, será lo que por fin nos permitirá acceder a las verdades últimas, escritas en el lenguaje de la divinidad, y para cuya contemplación debemos prepararnos.

Para que la historia pueda transformarse en genealogía, para que pueda ponerse verdaderamente al servicio de la vida futura, de una vida distinta, aún por determinar, ha de abandonar su papel compilador, acumulador, su mistificación del dato y entregarse a la transformación del hombre que se reconoce en un pasado que él mismo elige para el futuro que ya está en condiciones de determinar. Se trata, pues, de hacer una historia liberada del modelo metafísico y antropológico de la memoria (Foucault, 1971/2008).

El sentido histórico, decíamos, implica tres usos que se oponen, uno a uno, a las tres modalidades platónicas de la historia. Además, se corresponden con las tres

formas en que la historia le pertenece al hombre. Así, el uso paródico y destructor de realidad (Foucault, 1971/2008) se opone a la historia *monumentalista*, esto es, la historia-reminiscencia o reconocimiento, que es la historia que le pertenece al hombre en tanto que alguien que necesita actuar y esforzarse. En segundo lugar, el uso disociativo y destructor de identidades (*op. cit.*) se opone a la historia *anticuaria*, esto es, la historia-continuidad o tradición, que es la historia que le pertenece al hombre en tanto que alguien que necesita conservar y venerar. En tercer, y último lugar, el uso sacrificial y destructor de la verdad (*op. cit.*) se opone a la historia *crítica*, a la historia conocimiento, esto es, la historia que le pertenece al hombre en tanto que alguien que sufre y necesita liberarse.

El uso de la historia paródico y destructor de la realidad se opone a la historia monumental, que es una historia para quienes necesitan modelos para actuar, referentes, maestros, un consuelo que les diga por dónde y cómo deben dirigirse. Esta forma de historia es definitiva para la creación de la identidad nacional, para darle motivos a la gente que le permita soportar cualquier vicisitud, en honor a aquellos que sufrieron otro tanto de forma tan ejemplar. En palabras de Nietzsche, esta historia genera resignación, a la cual sólo escapa el hombre activo, que a su vez espera ocupar un lugar de honor en la historia. Ésta es una historia de grandes momentos, es el resultado de la creencia en la humanidad. La historia así concebida es la crónica de los más dignos hechos pasados que deben ser imitados, para lo cual el pasado es necesariamente inventado, embellecido, sujeto a las «grandes iniciativas que el hombre poderoso pueda extraer» de la historia. Dicho de otra forma, el pasado es reinventado bajo la máscara de la objetividad para lograr la función conminatoria de la historia que, sin embargo, niega. Así, dice Nietzsche, la ficción mítica y la historia monumental se derivan de los mismos impulsos. La historia monumental genera sumisión ante los modelos del pasado, cerrando el paso a la creación y la crítica del presente.

Por su lado, el uso disociativo y destructor de identidad se opone a la historia anticuaria, aquella en la que nos reconocemos como parte de algo, nos explicamos en función de nuestra cultura, nos enorgullecemos de lo que nos ha sido dado. Absolutamente todo lo que tenemos es fruto de nuestra historia, como si de una herencia genética se tratase. También ésta es una historia fundamental para la creación de la identidad nacional fuerte, sumisa. Atesoramos lo antiguo por el hecho de habernos precedido, creamos un pasado que ha de ser reivindicado en el presente. Leemos en el presente todas las huellas del pasado, pues todo se lo debemos a él. Esta idea de historia se opone a la búsqueda de lo nuevo, de lo otro, a la transformación. La creencia en un pasado le da sentido a la existencia, hace estables nuestros valores, nuestras virtudes, bajo la tradición que establece que todo lo que es, permanece. La cultura gestionada desde esta idea de la historia es lo contrario a una cultura que se hace cargo de sí misma

desde el momento en que descubre que el devenir que la caracteriza, el permanente tránsito, es de orden humano y, por ello, cambiante.

La genealogía hará uso de esa estrategia del anticuario de acumulación y atesoramiento de tradición para hacer ver el modo en que todo lo que nos parece estable en virtud de esa historia es, precisamente por el hecho de tener historia, mudable, cambiante, y el sentido que tiene para una determinada forma de vida. Esa es la primera fase de la genealogía: hacer ver que nuestros valores tiene historia, y que detrás de ellos hay relaciones, en ocasiones de dominación, que deben ser señaladas.

Según el uso sacrificial y destructor de la verdad, no hay conocimiento que no repose en la injusticia, es decir, que no hay en el conocimiento un fundamento de lo verdadero. Por otro lado, la apuesta por una forma de conocimiento no condicionada por la mirada interesada del hombre, nos condenaría a una vida dedicada a la contemplación disciplinada y pura, desvitalizada. Es decir, esta forma de entender el conocimiento nos reduce a seres meramente cognoscentes, nos condena a la contemplación devolviéndonos a la caverna de Platón; nos obliga de nuevo a condenar el cuerpo, los sentidos, la vida, a renunciar a lo humano para alcanzar el conocimiento divino, a través de los métodos que purifican nuestra interesada mirada, bajo la idea de que «sólo podemos acceder [...] al mundo si nos sometemos a la dura disciplina de la *epojé*, de la depuración, si nos libramos de nuestra culpa mediacional.» (Blanco, Rosa y Travieso, 2003, p. 2) Desde este modo de entender el conocimiento,

la historia del individuo como categoría puede ser contada, en cierto modo, como la epopeya del héroe que consigue desprenderse de todo lo que condicionaba su mirada, para reinstalarse en un nuevo nivel de conciencia, que en cierto modo, aspira a asumir el punto de vista de Dios. (*op. cit.*, p. 2).

De esta forma,

el prisionero de Platón representa en el límite *la supervivencia sin vida*, la renuncia a la acción, a lo que nos es más propio. Por eso es el castigo más socorrido y más frecuentado. La cadena perpetua, el aislamiento o el destierro representan literalmente el desarraigo, la desinstalación y la renuncia a la vida entendida como biografía, es decir, como vida protagonizada (*op. cit.*, p. 3).

Por este motivo, Nietzsche reivindica la vida como único principio, pretendiendo traer el conocimiento a la vida y hacer que vida y conocimiento, por fin, sean una misma cosa.

La historia crítica era aquella que «trataba de ajusticiar el pasado, de cortar sus raíces a cuchillo, de borrar las veneraciones tradicionales, a fin de liberar al hombre y

de no dejarle otro origen que aquel en el que él mismo quiera reconocerse» (Foucault, 1971/2008, p. 74). Nietzsche temía que la propia historia crítica pretendiese sacrificar la vida en aras de la verdad (Foucault, *op. cit.*). Más adelante, verá que la crítica tendrá el sentido no de sacrificar la vida, sino de sacrificar la voluntad de saber (*op. cit.*).

La destrucción del olvido implica el recuerdo genealógico, el reconocimiento de la injusticia de base, del poder que subyace a las relaciones, el poder humano que ejerce todas las distinciones que determinan la vida.

Según podemos deducir de la lectura de Nietzsche, la naturaleza humana es radicalmente histórica. Nietzsche reclama el poder de la historia para generar naturaleza, esto es, para generar principios de acción estables y a la vez susceptibles de cambio siempre. Cualquier naturaleza puede ser destruida por otra que se ponga en su lugar precisamente porque no hay naturaleza estable.

LA DESTRUCCIÓN DEL HISTORICISMO PARA LA AFIRMACIÓN DE LA VIDA

Nietzsche rechaza el pensamiento abstracto de la Filosofía por el mismo motivo por el que rechaza ese historicismo que nos hace sepultureros del presente: porque reclama una filosofía de la vida, un conocimiento para la vida, una alianza indestructible entre lo que hacemos y lo que somos. Aquí entra otra de las cuestiones fundamentales de esta *Intempestiva*:

La propiedad más característica del hombre moderno: el singular contraste entre un mundo interior al que no corresponde ningún tipo de exterioridad y una exterioridad a la que no corresponde ningún mundo interior, una contraposición, por otro lado, desconocida por los pueblos antiguos. (Nietzsche, 1874/2003, pp. 68-69)

La interioridad se refiere a pensamientos, ideas, es decir, vida teórica entendida como desligada, ajena a las transformaciones, la complejidad y abundancia de la vida. La exterioridad se refiere, en nuestra opinión, a los actos, funciones, trabajo, etc., es decir, vida práctica. Estos dos ámbitos eran por completo indisociables en la Antigüedad, pues los filósofos griegos eran al mismo tiempo maestros y directores espirituales cuyas funciones tenían el sentido de lograr una vida virtuosa, para lo cual sólo el conocimiento teórico no era suficiente, sino que era preciso hacer ciertos «ejercicios espirituales» (Hadot, 1981/2006). Así, «la verdad estaba al servicio de la vida virtuosa tanto como ésta se hallaba al servicio de aquélla» (Loredo y Blanco, 2011, p. 88). El saber en la filosofía grecolatina se concebía como forma de vida y la filosofía se articulaba a través de ejercicios espirituales, siendo la teoría una dimensión más de la práctica y siempre

coherente con ella. La separación entre teoría y práctica, entre la dimensión teórica del conocimiento y su vertiente práctica, reguladora de la vida, podría rastrearse a partir de diversas tramas culturales, una de las cuales es la que Pierre Hadot afirma que se habría dado de la mano del cristianismo, con la separación que se produjo durante la Edad Media entre Teología y Filosofía. Así, en este período los ejercicios espirituales, las prácticas orientadas a la conversión completa y la perfección del sí mismo, se pusieron al servicio de la religión, con lo que la Filosofía quedaba relegada a un papel estrictamente teórico-conceptual, de suministración de conceptos para la Teología (Hadot, 1981/2006). Pues bien, Hadot afirma que no es hasta Nietzsche, junto con los jóvenes hegelianos, y Marx que la Filosofía vuelve a reivindicar un vínculo con la vida, con la práctica, con la apuesta por una determinada forma de vivir. De esta forma vemos cómo, a partir de cierto momento que podríamos situar en el siglo XIX, hay una vuelta dentro del mundo académico hacia una concepción del ser humano como un ser cuya relación con el mundo no es sólo ni prioritariamente cognoscitiva o epistémica, sino vital, entendiéndose entonces la filosofía como forma vida bajo la que late una determinada axiología que debe ser mostrada.

La separación entre sujeto de experiencia y sujeto de conocimiento de la que habla Foucault en relación con el impacto del modelo de sujeto cartesiano, esencialmente dualista, así como la separación entre Filosofía y Teología que habría supuesto la incorporación de los ejercicios espirituales al conjunto de prácticas cristianas, implican, por vías distintas, una llamada de atención sobre un hecho de importancia fundamental: el carácter esencialmente práctico de las reflexiones sobre lo humano y la necesidad de recuperar el compromiso con la vida de las mismas. Este compromiso, por parte de la Psicología, por ejemplo, pasaría por la desnaturalización de lo psicológico, la atención al tipo de valores que subyacen a nuestra forma de entender el sujeto y a la apuesta por formas de investigación siempre atentas a las estructuras funcionales morfosintácticas, por decirlo con términos de Juan Bautista Fuentes (Muñoz, 2007), esto es, a las estructuras normativas en las que se sitúan los sujetos en unas determinadas condiciones socioculturales.

La toma de conciencia del carácter práctico de la filosofía, de la psicología, de las ciencias, tiene que ver con un cuestionamiento del afán universalista que ha venido dominando las cosmovisiones occidentales hasta el siglo XIX, que podríamos considerar como el siglo de la toma de conciencia de la mediación.

La cuestión de la separación entre teoría y práctica se relaciona, decíamos, con aquella separación entre interioridad y exterioridad de la que hablaba Nietzsche. Actualmente las disciplinas teóricas ofrecen para aquellos que participan de ellas una vida esquizofrénica: podemos producir montañas de «interioridad», de teoría, que nada tengan que ver con la vida encarnada, protagonizada. Es más, podemos vivir como si lo que somos y lo que hacemos fuesen completamente distintos. La historia está

siempre al servicio de lo que somos, y Nietzsche quiere que esté también al servicio de lo que hacemos, pues pretende desmontar el teatro de la separación entre vida teórica y vida práctica, que nos convierte a todos en eso que él llamó «comediantes», gente que interpreta papeles en una vida que no es suya.

La formación alemana del siglo XIX consiste en una formación teórica de hombres «cultos», como dice Nietzsche, hombres que acumulan un saber que en nada afecta a la vida práctica. Este dualismo estructural permite la dominación que Nietzsche critica, en tanto que no hay camino de tránsito entre la reflexión histórica (teórica en general) y la transformación social. La escisión entre la vida teórica y la vida práctica genera un desapego respecto al momento histórico presente, una falta de responsabilización, una *desagencialización* de los sujetos en tanto que seres con capacidad de transformación. A su vez, se produce una *ontologización* de los valores guía, en tanto que no nos percibimos como agentes de tales valores.

Podríamos resumir, entonces, la aportación de la perspectiva genealógica de inspiración nietzscheana para la historiografía de la psicología en los siguientes principios o supuestos de partida: la profunda vinculación entre aquello que consideramos verdadero y el conjunto de valores a los que aspiramos, así como la forma de vida de la que participamos; la renuncia a la idea de que lo psicológico es un espacio ontológico dado que la psicología tan sólo descubre e investiga; el hecho de que toda historia de la psicología pensable es, necesariamente, la construcción de una determinada trama de acontecimientos ordenados de acuerdo con ciertos supuestos teóricos, éticos, etc., es decir, que es un relato de entre los muchos posibles y pensables; la infradeterminación de los sujetos como su característica más esencial.

REFERENCIAS

- Blanco, F. (2002). *El cultivo de la mente. Un ensayo histórico-crítico sobre la cultura psicológica*. Madrid: Antonio Machado.
- Blanco, F. (2002b, enero) *Psicología y experiencia estética: trampantojos para pensar*. Ponencia presentada en el Primer Seminario Internacional de Psicología y Estética. Miraflores de la Sierra, Madrid.
- Blanco, F. Rosa, A. y Travieso, D. (2003, octubre). *Arte, mediación y cultura*. Comunicación presentada al Segundo Symposium Internacional de Psicología y Estética, Miraflores de la Sierra, Madrid.
- Cohen, M. A., Ledo, G., Rasskin, I. y Blanco, F. (2009). Erwin Rohde y Psique. *Revista de Historia de la Psicología*, 30(2-3), 73-80
- Cohen, M. A. (2011). Erwin Rohde y la genealogía del dualismo alma/cuerpo. *Estudios de Psicología*, 32(1), 69-83
- Danziger, K. (1997). *Naming the mind: how Psychology found its language*. London: Sage

- Crespillo, M. (1994). La miseria de la filología. *Analecta Malacitana: Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras*, 17(2), 271-290.
- Foucault, M. (1971/2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. (6^a ed.) Valencia: Pretextos.
- Hadot, P. (1981/2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Loredo, J. C. y Blanco, F. (2011). La práctica de la confesión y su génesis como tecnología psicológica. *Estudios de Psicología*, 32(1), 85-102
- Muñoz, F. (2007). La idea de forma cultural: esbozo de una crítica de la Modernidad. *Nómadas. Revista de Ciencias Sociales y Jurídicas*. 15, 299-349
- Nietzsche, F. (1874/2003). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)* (2^a ed.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rosa, A., Huertas J. A., Blanco F. (1996). *Metodología para la Historia de la Psicología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rose, N. (1998). *Inventing Our Selves: Psychology, Power and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.

Artículo recibido: 03-03-12

Artículo aceptado: 18-05-12