

humano hasta *Ecce Homo*. Jensen entiende por ello la imposibilidad de considerar, dentro de la meta-historia nietzscheana, la objetividad como un criterio operante.

Pero a pesar de mostrar que Nietzsche rechaza la idea de objetividad basada en la independencia del objeto respecto del sujeto que estudia el pasado, Jensen no excluye la posibilidad de atribuirle al autor del *Zaratustra* un supuesto objetivista subyacente a su filosofía de la historia. Sin embargo dicho supuesto objetivista no me parece ser acertadamente descrito. La objetividad nietzscheana es interpretada por Jensen como una «noción relacional» en donde «el carácter distorsionante de los componentes afectivos de los juicios se neutralizan en medio de esos juicios que comparten un conjunto similar de afectos» (p. 128). Esta afirmación aparece como la interpretación de la siguiente afirmación de Nietzsche: «Existe únicamente un conocer perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completa será nuestra ‘objetividad’»¹.

Considero que Jensen se atreve a una interpretación excesivamente conciliadora, pues impone a esa reunión de perspectivas o a esa totalidad provisional de perspectivas, una neutralidad injustificada, pero dicha neutralidad no se observa implicada ni la cita ni en la filosofía nietzscheana en general. De hecho, Nietzsche menciona líneas antes del párrafo citado, que la objetividad tiene que ver con «utilizar en provecho del conocimiento cabalmente la *diversidad* de las perspectivas y de las interpretaciones nacidas de los afectos»².

Me parece que el autor es incapaz de dar cuenta de manera apropiada de la objetividad nietzscheana al imponerle a ésta un carácter armónico, en lugar de considerarla como una totalidad conflictiva o, en todo caso, no homogénea, de perspectivas diferentes que se mantienen como tales en la unidad provisional. Esta caracterización inapropiada de la objetividad nietzscheana le servirá al autor para argumentar en contra del supuesto carácter relativista de la filosofía de la historia nietzscheana, pero como podemos observar, su argumentación estará minada por esta suposición injustificada y errónea.

Según el autor, la definición «representacionista antirrealista» de la filosofía de la historia de Nietzsche tiene que ver, además, con la incapacidad de la historia para corresponder al pasado. Según Jensen, Nietzsche le niega esta correspondencia a la historia como práctica, asumiendo las siguientes dos tesis: *a*) El pasado es demasiado complejo y la historia siempre abrevia (aquí el autor relaciona la teoría de la fantasía con la del historiador, relación muy similar a la que Wilhelm von Humboldt desarrolla en *Sobre la tarea del historiador*, y que no es puesta en evidencia por Jensen, a pesar de haber contrastado a Nietzsche con el fundador de la Universidad de Berlín), y *b*) La estructura narrativa-causal de los eventos descritos nunca existió.

En relación a esto último el autor intenta esclarecer en el capítulo 5 cómo las explicaciones históricas de Nietzsche son precisamente eso y no meras narraciones ficcionales. Jensen sostiene que Nietzsche no es un excelente contador de historias sino un filósofo de la historia (cf. p. 155) que ofrece *explicaciones* perspectivistas. El argumento consiste en presentar a Nietzsche como un filósofo que ofrece explicaciones históricas teniendo en vistas simultáneamente el carácter procesual de la realidad así como la situación temporal de una explicación histórica. Así, el autor le atribuye a

1. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 2002, III, 12, p. 155.

2. *Ibid.*, p. 154.

La genealogía de la moral el carácter de escrito no ficticio sino representacionista antirrealista, con intenciones de convencer y no de demostrar científicamente. En otras palabras, la explicación que ofrece Nietzsche en sus incursiones históricas no pretende ser una prueba deducida lógicamente sino, como el autor menciona, una expresión de lo que los impulsos constitutivos de la subjetividad del historiador están dispuestos a aceptar (cf. p. 152). Esta descripción de la tarea del historiador según el modelo nietzscheano abarca también lo que Jensen sostiene que Nietzsche lleva a cabo en su autobiografía intelectual, descrita en *Ecce Homo* (cap. 6). La historia del yo así como la historia de los valores tienen la misma estructura teórica: el pasado es inaprehensible y por ello se tiene que recurrir, para representarlo, a juicios históricos siempre perspectivistas y a la capacidad de convencimiento del historiador.

Hay que precisar que en el texto de Jensen la ausencia de un tratamiento sobre el concepto de tiempo y, en particular, del pasado constituye una gran carencia. La falta de una discusión al respecto sorprende aún más, dado que, a pesar de que en su estudio discute casi exclusivamente con comentaristas anglosajones de la filosofía de Nietzsche, Jensen ignora completamente tanto a Claudia Crawford como a Keith Ansell Pearson, quienes abordaron con detalle la cuestión del tiempo.

Dicha ausencia de discusión confiere un halo de incompletud y de injustificada incontestabilidad a la afirmación aparentemente incontrovertible de que para Nietzsche el pasado «existe». Como ya mencioné, Jensen afirma que Nietzsche sostiene una postura anti-realista con respecto a la representación histórica pero también sostiene que Nietzsche es un realista ontológico (cf. p. 144), lo cual quiere decir que los eventos realmente existen en el mundo, independientes del historiador, pero éste se encuentra «sin suficientes condiciones de verificabilidad disponibles para saber si esos juicios sobre ellos [cosas, personas, eventos] son verdaderos...» (nota 113, p. 144).

Esta caracterización le es útil para relacionar a Nietzsche con Frank Ankersmit, uno de los máximos exponentes de la tesis del relativismo epistemológico contemporáneo, y para confrontarse a tesis de la filosofía de la historia llamada posmoderna, defendidas por autores como Hyden White o Keith Jenkins, en donde se pone de relieve el carácter relativo de nuestro conocimiento histórico. Jensen acota en los últimos capítulos que si bien esta corriente es, en efecto, heredera del perspectivismo nietzscheano, no le rinde justicia a las distinciones de grado y al criterio de valor (la vida) para juzgar una perspectiva histórica mejor que otra.

Sin embargo, para retomar la cuestión del pasado y del realismo ontológico que Jensen le atribuye a Nietzsche, es necesario decir que afirmar que el pasado exista equivale a afirmar que el tiempo cronológico no es puesto en cuestión por Nietzsche. Pero acaso el tiempo cronológico ¿no implica la causalidad, y la causalidad, no es, por cierto, criticada por Nietzsche como una construcción por parte de nuestra consciencia y los impulsos que la constituyen? ¿Puede realmente afirmarse de forma incontrovertible que Nietzsche no niega el pasado? Además, el carácter creativo y verdadero —en la acepción nietzscheana— de la historia, ¿no pierde su sentido si se le contraponen en permanencia un realismo ontológico del pasado? En otras palabras, mantener como incontrovertible la realidad del pasado y la imposibilidad de conocerlo es atribuirle a Nietzsche lo que en *La genealogía de la moral* él mismo llama el *autoes-carnio ascético* de la razón, que reza así: «*Existe un reino de la verdad y del ser, pero ¡justo la razón está excluida de él!*...»³.

Zaida Olvera
Universidad Nacional Autónoma de México

3. *Ibid.*, p. 154.

MEYER, Matthew, *Reading Nietzsche through the Ancients*, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Boston/Berlin: Walter de Gruyter, 2014. 303 pp. ISBN 978-1-934078-41-9.

Partiendo de la convicción de que la filosofía de Nietzsche ha sido una fuente de primer orden para el estudio del pensamiento «posmoderno», sobre todo por su relativismo y por el constante rechazo de la tradición judeocristiana, el autor trata de responder con esta obra a los interrogantes que suscita el proyecto de Nietzsche cuando se trata de investigar los principios que movieron su pensamiento y su contexto intelectual, mirando al estudio de la antigüedad como fértil fuente de inspiración de su filosofía. Algunas de estas aproximaciones de Nietzsche con los posmodernos son puestas de relieve por el autor, como, por ejemplo, las tesis: no hay hechos, sino solo interpretaciones; el mundo en sí es radicalmente indeterminado; no hay verdad, en el sentido de un mundo verdadero de cosas en sí; el conocimiento es imposible en el sentido de la *episteme*; para evitar el nihilismo la filosofía debería ser transformada desde un proceso de descubrimiento de la creación artística. De ahí que el autor enfaticese el lado naturalista de la filosofía de Nietzsche para contrastar su lectura con un componente central de la posmodernidad que rechaza: el perspectivismo de Nietzsche le previene de presentar algo dogmáticamente. Siguiendo a algunos comentaristas, sobre todo a B. Leiter, que rechaza un mundo trascendente y que busca comprender la vida humana en términos de impulsos naturales, instintos, y afectos asociados con el cuerpo, el autor nos ofrece la visión de un Nietzsche naturalista. Por eso su lectura de Nietzsche conecta su proyecto filosófico con el naturalismo y empirismo de los filósofos presocráticos naturalistas o «fisiólogos». Para el autor el naturalismo y el empirismo de Nietzsche le llevan a adoptar las visiones heraclítica y protagoriana que tanto Platón como Aristóteles analizan críticamente en el *Teeteto* y en *Metafísica* IV. Tanto Heráclito como Protágoras están detrás de muchos planteamientos posmodernos, que fueron atribuidos directamente a Nietzsche.

La obra está estructurada en cinco capítulos y un epílogo. Como observación, se defiende la primacía que hay que dar a la obra escrita de Nietzsche respecto al *Nachlass*. Y con el propósito de señalar la transición que tiene lugar desde *Humano, demasiado humano* a *Más allá del bien y del mal*, muestra cómo Nietzsche sitúa los principios fundamentales de su visión trágica del mundo al comienzo de estas dos obras y mantiene la tesis de que los textos que siguen son consecuencia de su inicial compromiso con una *ontología de relaciones dinámicas*, pero que se articula primero en *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

El primer capítulo lleva como título «Devenir, ser y el problema de los opuestos en *La filosofía en la época trágica de los griegos*». Esta obra parece proporcionar la llave para interpretar el significado del problema de los opuestos en MA 1, al mismo tiempo que muestra que cambio y devenir son una característica esencial de la naturaleza, porque esas relaciones son dinámicas (p. 7). La aceptación por parte de Nietzsche de la tesis de Heráclito va a la par de su compromiso empirista y su correspondiente rechazo del racionalismo. Heráclito describe el mundo en términos de una ontología relacional, que viola el principio de no-contradicción. El capítulo segundo está dedicado a Aristóteles, a su defensa del principio de no-contradicción expuesta en *Metafísica* IV. Nietzsche rechaza la formulación aristotélica del principio de no-contradicción, pero *Metafísica* IV puede ser leído como una defensa de la proposición parmenídea de que hay un isomorfismo entre el modo en que nosotros pensamos y el modo como el mundo es. Por eso el autor dedica este capítulo a examinar los argumentos de Aristóteles.

El tercer capítulo se centra en la obra de Nietzsche *Humano, demasiado humano*, y analiza el naturalismo, el devenir y la unidad de los opuestos del primer capítulo. Muestra cómo Nietzsche expresa su compromiso con la ontología de Heráclito de las relaciones dinámicas en el lenguaje de las ciencias naturales contemporáneas. Por otra parte muestra cómo Nietzsche identifica ciertas consecuencias trágicas no queridas que derivan de sus compromisos heracliteanos, consecuencias que son similares a las identificadas por Aristóteles en su defensa del principio de no-contradicción. Esta ontología de las relaciones dinámicas suscribe que las estructuras del lenguaje y de la lógica nos seducen a adoptar creencias falsas sobre la realidad. Su ontología resulta una especie de escepticismo, y finalmente subraya esta ontología que el autor define como una tensión trágica entre verdad y vida. Nietzsche piensa que el descubrimiento de la visión del mundo de Heráclito es una fuente de desesperación para el pensador que ha dedicado su vida a desvelar la verdad desnuda.

El cuarto capítulo está dedicado al *Teeteto* de Platón, tomando como referencia el devenir de Heráclito y el perspectivismo de Protágoras. Desarrolla un modelo para comprender cómo el perspectivismo de Nietzsche puede relacionarse con su compromiso heracliteano volviéndose a la posición protagoriana-heracliteana que Platón articula y analiza críticamente en el *Teeteto*. Justifica el traer a colación este diálogo platónico porque los argumentos que emplea Aristóteles contra Heráclito y Protágoras proceden del *Teeteto* de Platón. Este arguye que la doctrina de Protágoras es algo que se refuta a sí misma, y que entre los especialistas mira al estatus del perspectivismo de Nietzsche. Para el autor la paradoja del perspectivismo y el problema relativo a la refutación son las motivaciones primarias para hablar del *Teeteto* en este contexto. Expone, además cuatro razones para ello. En primer lugar, porque esto complementa su análisis de la defensa de Aristóteles del principio de no-contradicción. Segundo, con este diálogo de Platón es posible mejorar la explicación de la influencia del *homo mensura* de Protágoras sobre Nietzsche. Tercero, G. Teichmüller es la fuente de Nietzsche para el perspectivismo, y en su obra este argumenta que si se niega la distinción entre mundo real y el aparente uno estaría forzado a estar de acuerdo con Heráclito y Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas. Este diálogo proporciona una solución a un doble nivel porque ofrece un relato de cómo la doctrina de Protágoras está enraizada en una ontología no perspectivista, heraclitiana, que es paralela a la que el autor encuentra tanto en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, como en *Humano, demasiado humano*.

Partiendo de la teoría protagoriana-heraclitiana el autor, en el capítulo quinto, vuelve al papel que el perspectivismo juega en los escritos posteriores al Zarathustra, para demostrar cómo se desarrolla hacia una ontología de relaciones dinámicas. Acude de nuevo a Teichmüller, que establece un paralelismo entre perspectivismo y ontología relacional. La tesis que mantiene Meyer es que Nietzsche combina los argumentos de Teichmüller con la ontología heracliteana. Con este panorama dedica parte del capítulo a hacer un análisis de algunas secciones de *Más allá del bien y del mal*, y estudia como una aplicación del capítulo anterior el devenir de Heráclito, el perspectivismo de Protágoras y la Voluntad de poder. Muestra que a pesar de la introducción del perspectivismo su crítica a la ciencia y su presentación de la voluntad de poder como una interpretación, Nietzsche está comprometido con una ontología de las relaciones dinámicas que está justificada por las ciencias naturales. De ahí que en *Más allá del bien y del mal* continúe creyendo que la ciencia puede ofrecernos una descripción precisa del mundo, pero a diferencia de *Humano, demasiado humano* está ahora interesado en detallar las condiciones bajo las que podemos vivir y producir y dar un cuadro del mundo, y estas condiciones incluyen la falsificación de la naturaleza para los propósitos de la vida.