



Cuicuilco

ISSN: 1405-7778

revistacuicuilco@yahoo.com

Escuela Nacional de Antropología e

Historia

México

Frey, Herbert

Nietzsche: la memoria, la historia: la Segunda intempestiva entre la crítica al historicismo
y la negación de la filosofía de la historia

Cuicuilco, vol. 22, núm. 64, septiembre-diciembre, 2015, pp. 271-290

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35142254014>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Nietzsche: la memoria, la historia: la *Segunda intempestiva* entre la crítica al historicismo y la negación de la filosofía de la historia¹

Herbert Frey

Instituto de Investigaciones Sociales
Universidad Nacional Autónoma de México

La *Segunda intempestiva* es el único escrito en el que Friedrich Nietzsche aborda explícitamente el tema de la historia. Trata del papel de la memoria en la historia, pero también del olvido, que resulta fundamental para la sobrevivencia humana. Al mismo tiempo, sin embargo, es implícitamente un ajuste de cuentas con la ciencia histórica de su época, el historicismo, que cree ir al fondo de la historia con la simple acumulación cronológica de datos. A esta ciencia y a sus representantes Nietzsche les dedica su sarcasmo, porque consideran que sus métodos los llevan a profundizar en los hechos históricos, cuando en realidad sólo se hunden en un cúmulo de datos. Nietzsche demanda una historia al servicio de la vida, que analice los acontecimientos más relevantes y no vacile en destacar que la historia, en sí, no tiene ningún propósito objetivo que se pueda desentrañar mediante el análisis.

De la lectura superficial de este breve ensayo no necesariamente se desprende tampoco que se trata de una crítica inclemente a cualquier filosofía de la historia que, por adelantado, cree conocer el objetivo último de la historia. Si bien está claro que la historia requiere de principios estructurales, éstos no pueden sustentarse en una visión teleológica. Nietzsche aboga por una aproximación trágica, que sabe que la historia no puede construirse. Sólo de cuando en cuando grandes figuras individuales logran imprimirle su sello, a pesar de que el curso mismo de la historia no esté en sus manos. Se requiere de un “delirio encubridor”, es decir de la ilusión, para siquiera poder actuar; para poder crear un sentido temporal que, de todos modos, en cualquier momento puede volver a hundirse en el caos.

¹ Traducción de Lucía Luna Elek.

Sí, a pesar de todo, Nietzsche no vuelve a incluir momentos de una visión teleológica de la historia en su construcción, ésta sigue siendo una pregunta abierta.

Contempla al rebaño que pasta junto a ti: no sabe lo que es el ayer o el hoy; retoza, come, descansa, digiere, vuelve a retozar y, así, de la mañana a la noche, de día en día, vinculado fugazmente con su gusto y con su disgusto, es decir, con el estímulo del instante y, por lo tanto, ni triste ni aburrido. Contemplar esto afecta mucho al hombre, porque éste se ufana de su humanidad frente a los animales y, sin embargo, observa con envidia su dicha —porque sólo es eso lo que desea: no estar triste ni vivir con dolor, como los animales; pero lo desea en vano, porque no lo desea como el animal. En algún momento el hombre le pregunta al animal: ¿por qué sólo me miras y no me hablas de tu dicha? El animal quiere responder y decir que ello se debe a que ‘siempre olvido inmediatamente lo que quería decir’; pero al instante también olvida esa respuesta y calla, ante lo cual el hombre se admira [Nietzsche 1980: 248].

Con estas reflexiones se inicia la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche, titulada “De las ventajas y desventajas de la historia para la vida”, y que en general es vista como la más importante de las consideraciones intempestivas. En ella, Nietzsche hace un ajuste de cuentas con la ciencia histórica de su época, en relación con el problema de la objetividad en la historia y la problemática del hombre como un animal que debe convivir con su historia, es decir con su memoria, y que sucumbe ante ello porque no es capaz de lidiar productivamente con su pasado. Sin embargo, lo que es válido para el individuo, también es válido para la historia en general. La incapacidad de poder priorizar entre cada uno de los hechos históricos individuales, de postular una objetividad que sea capaz de representar el asunto mismo como tal, conduce a una esterilidad que ya no está en condiciones de comprender los acontecimientos individuales en su singularidad. Si todos los acontecimientos tienen la misma relevancia, entonces ya sólo pueden ser expuestos de forma narrativa, pero no procesados intelectualmente. El hombre es el animal que ante la amenaza de la muerte debe escribir y escoger su propia historia, si es que quiere sobrevivir.² Lo que significaría el no poder olvidar nunca, lo describe

² Aunque sin duda la *Segunda consideración intempestiva* es la que más ha atraído la atención de todos los intérpretes interesados en la teoría de la historia de Nietzsche, puede empero apreciarse un número relativamente mayor de aquellos especialistas que corresponden al ámbito del habla alemana. La investigación más profunda sobre

Jorge Luis Borges en el cuento “Funes el memorioso”, en 1942. Esta fantástica historia se desarrolla en 1887 y es la “evocación” de un joven indio de Uruguay que, tullido sin remedio después de un accidente ecuestre, repentinamente se ve bendecido por una memoria absoluta. Diecinueve años había vivido Ireneo Funes, que así se llamaba el muchacho, como todos los demás. Veía sin mirar, oía sin escuchar y olvidaba muchas cosas, de hecho casi todo. Según la narración de Borges, antes de caerse del caballo era como cualquiera: un bueno para nada, sin memoria, ansioso de acción y de vida.

Al caer, Ireneo Funes perdió el conocimiento pero, “cuando lo recobró, el presente era casi intolerable de tan rico y tan nítido, y también las memorias más antiguas y más triviales”. Poco después se dio cuenta de que estaba totalmente inválido. Pero este hecho apenas lo conmovió. Llegó a la conclusión de que la incapacidad de actuar y de moverse era un precio sumamente menor a cambio de su ahora infalible memoria y su capacidad absoluta, casi blasfema, de percibir y grabarse las cosas. Si antes de su accidente Ireneo era casi incapaz de leer, después le bastaba una sola lectura de la *Naturalis historia* de Plinio para enumerar, en latín y español, todos los casos de memorias prodigiosas que aparecían ahí, en el capítulo 24 del séptimo libro: “Ciro, rey de los persas, que sabía llamar por su nombre a todos los soldados de sus ejércitos; Mitríades Eupator, que administraba la justicia en los 22 idiomas de su imperio; Simónides, inventor

la escritura de la historia de Nietzsche es la de Katrin Mayer: *Ästhetik der Historie. Friedrich Nietzsches “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”* [1998]. La visión de Nietzsche sobre la historia en relación con la posthistoria, la aborda Christian Lipperheide en *Nietzsches Geschichtsstrategien* [1999].

En septiembre de 1994, con motivo del 150 aniversario del natalicio de Nietzsche, se celebró en la Academia de Ciencias de Heidelberg un coloquio interdisciplinario sobre la importancia de la memoria histórica para la cultura y la ciencia al inicio del siglo xx que, en cierta manera, tomó como referencia la *Segunda Consideración Intempestiva* de Nietzsche. Las conferencias fueron publicadas bajo el título *Dieter Borchmeyer: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Francfort, Suhrkamp, 1996. Un significativo estímulo para nuestro ensayo lo constituyó la contribución de Heiz-Dieter Kittsteiner, con *Erinnern-Vergessen-Orientieren. Nietzsches Begriff des “unhüllenden Wahns” als geschichtsphilosophische Kategorie* [1996: 48-88].

Igualmente importantes para este trabajo fueron el capítulo de Nietzsche “Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert”, en la *Metahistory* de Hayden White, [1991], así como el texto de Karl Löwith “Weltgeschichte und Heilsgeschehen”, *Sämtliche Schriften*, vol. 2 [1986]. Y nodal para la crítica al historicismo de Nietzsche resultó el libro de Reinhard Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* [1979].

de la mnemotecnia; Metrodoro, que profesaba el arte de repetir con fidelidad lo escuchado una sola vez”.

Atado a su lecho, el inválido Ireneo Funes hacía palidecer empero a todos estos héroes del *ars memorativa*. Como narra Borges, “sabía las formas de las nubes australes del amanecer del 30 de abril de 1882, y podía compararlas en el recuerdo con las vetas de un libro en pasta española que sólo había mirado una vez”. Podía reconstruir “todos los sueños, los entre-sueños. Dos o tres veces había reconstruido un día entero”, aunque cada reconstrucción había requerido a su vez de todo un día.

Sin embargo, era incapaz de construir pensamientos abstractos, y tampoco le interesaba. En tanto que el humano común forjaba definiciones para poder orientarse en el mundo y reconocerlo, él sólo necesitaba recordar como platónico de la realidad terrenal.

Murió pronto, de una congestión pulmonar, en 1889, coincidentemente el mismo año en que Nietzsche sucumbió a la locura. Corrió el rumor de que en realidad fue el peso de su memoria el que destruyó su joven vida; lo que puede darse por sentado es que fue la causa de su invalidez.

En cualquier caso, el acceso a las ideas abstractas y a sus aporías permaneció vetado para este joven indio. Había aprendido sin esfuerzo latín y una serie de lenguas vivas, pero Borges da a entender que este portentoso de memoria no estaba muy dotado para pensar. Pensar significa olvidar diferencias, comparar cosas diferentes, generalizar, abstraer. En el mundo de Ireneo Funes, dominado por la memoria, no había más que particularidades.

Cuando, conforme a su relato, Borges vio por última vez al muchacho, éste tenía 19 años y faltaba uno para su muerte. Según lo describe, al escritor argentino le pareció “monumental como el bronce, más antiguo que Egipto, anterior a las profecías y a las pirámides” [Borges 1994].

El cuento de Borges, que desde luego Nietzsche no pudo conocer, exhibe los problemas de una persona que es incapaz de olvidar e ilustra de ese modo una problemática que aparece en la *Segunda intempestiva*. El animal, dice Nietzsche, vive de manera ahistórica. Pero el hombre se convierte en hombre cuando comprende la palabra “había”; esa terrible palabra mediante la cual le sobrevienen al ser humano la tristeza, el odio, la lucha, el dolor y el hastío, para recordarle que su existencia es, en esencia, un tiempo imperfecto nunca consumado, un pasado ininterrumpido. Es por eso que el hombre, pero sobre todo el hombre histórico que hace del pasado su compromiso y que no deja atrás lo que ha sido sino, al contrario, se define a partir de ello, está tan mal dotado para la dicha. Tal vez por este motivo ningún filósofo tiene mayor razón que el cínico: porque la dicha del animal, como el cínico más consumado, es la prueba viviente de

la razón del cinismo. No importa en qué radique, una parte de la dicha es poder olvidar; es tener la capacidad de sentir por un tiempo de manera ahistórica. Pero, para poder actuar, también hay que ser capaz de olvidar. Así como en palabras de Goethe el que actúa carece siempre de conciencia, así también, específicamente, carece de historia. “Imagínense”, plantea Nietzsche, y uno creería que tiene ante sus ojos la figura borgiana de Ireneo Funes, “imagínense el ejemplo más extremo de un hombre que no tenga la capacidad de olvidar [...] como digno discípulo de Heráclito, apenas si se atrevería a levantar un dedo. A toda acción le corresponde el olvido: como del mismo modo para la vida, a todo lo orgánico no sólo le corresponde la luz, sino también la oscuridad” [Nietzsche 1980: 250]. Por eso sería factible vivir casi sin memoria, vivir inclusive feliz, como lo muestra el animal; pero sería absolutamente imposible vivir siquiera, sin poder olvidar.

Hay [continúa Nietzsche] un grado de insomnio, de repetición, de sentido histórico en el que todo lo vivo sufre un daño y al final sucumbe, ya sea un hombre, un pueblo o una cultura [...] Por lo tanto, a la capacidad de sentir la tenemos que considerar en cierto grado de manera ahistórica, es decir, como la más importante y primigenia, dado que en ella se encuentra el fundamento sobre el cual puede germinar algo recto, sano y grande, algo realmente humano [Nietzsche 1980: 250].

Y unas páginas más adelante, Nietzsche llega a la siguiente conclusión: “Sólo a través de la capacidad de utilizar el pasado para poder vivir, y de hacer de lo ocurrido historia, el hombre se convierte en hombre; pero, ante un exceso de historia, el hombre otra vez deja de serlo y, sin la coraza de lo ahistórico, nunca hubiera podido ni se hubiera atrevido a empezar” [Nietzsche 1980: 253].

Utilizar el pasado para poder vivir y hacer de lo ocurrido historia: esta formulación de Nietzsche tiene un doble sentido. No sólo tiene una interpretación prospectiva, como por ejemplo con Carlos Marx en el *18 Brumario de Luis Bonaparte*, en el que un conocido párrafo dice: “los hombres son los hacedores de su propia historia, pero no la hacen de piezas sueltas derivadas de circunstancias elegidas por ellos mismos, sino de otras directamente disponibles, existentes y heredadas. La tradición de los muertos pesa como una montaña sobre la mente de los vivos” [Marx y Engels 1966: 115]; sino también tiene una interpretación retrospectiva, como dice Rudolf Burger en su libro *En nombre de la historia [Im Namen der Geschichte]*:

Tenemos un pasado, pero nos damos una Historia. Y nos la damos a la luz de un diseño —un diseño de lo que somos y lo que queremos ser: de ello depende lo que hemos sido. No es el pasado el que nos determina y define, sino que, en tanto le conferimos al pasado que tenemos una estructura significante... y a través de ella lo convertimos en nuestra historia, en nuestro “haber-sido” [...] nos definimos a nosotros mismos mediante nuestra propia historia [Burger 2007: 36].

En su crítica al historicismo de corte rankiano, Nietzsche tiene claro que el historiador es el que debe conferirle al pasado una estructura de significado para construir con ella una historia en el sentido de una narrativa. Esto significa que de un mar inagotable de acontecimientos isotrópicos sólo selecciona un número finito; algunos los patetiza, otros los memoriza y otros más los olvida —pero, en realidad, a la mayoría ni siquiera los toma en cuenta. La “historia” sólo es posible cuando la mayor parte del pasado permanece en la oscuridad.

Cuando a lo largo de su *Segunda consideración intempestiva* Nietzsche distingue tres tipos de historia, y analiza sus ventajas y sus desventajas en relación con su utilidad para la vida —es decir, una historiografía monumental, una anticuaria y una crítica— esto desde luego sólo es posible en la medida en que el material en sí mismo no tenga una determinada estructura de sentido y de significado que obligue a una determinada forma de exposición.

La crítica de Nietzsche a las pretensiones de objetividad de una historiografía que se entiende a sí misma como ciencia, amenazaba directamente la creencia de los historiadores en una sola verdad sustancial. En su libro *Metahistory*, Hayden White esclarece la crítica al historicismo de Nietzsche:

La intención de Nietzsche es destruir la creencia en un pasado histórico del que se puede sacar una sola verdad sustancial. Para él, como para Burckhardt, hay tantas “verdades” sobre el pasado como hay percepciones individuales. El estudio de la Historia, por lo tanto, nunca debería ser un fin en sí mismo, sino sólo un medio hacia un objetivo vital. Así, Nietzsche distingue dos métodos de observación: uno que niega la vida y que reivindica para sí la única, permanente, verdadera y “auténtica” forma de contemplación; y otro que afirma la vida y que permite tantas apreciaciones de la Historia como interpretaciones individuales de sentido existen. El afán de un concepto de Historia único, perenne y “auténtico” sería una reliquia de la necesidad cristiana de creer en un Dios verdadero; o un producto de la ciencia positivista, con su dogma de un solo, absoluto y obsoleto conjunto de leyes naturales. A ambos conceptos

de verdad y a sus equivalentes artísticos —el romanticismo y el naturalismo— Nietzsche les contraponen la relatividad de cualquier apreciación de la realidad [White 1991: 427].

El escrito de Nietzsche sobre la historia está marcado por dos intenciones que marcan su contenido. Cuando él habla de las desventajas de la historia para la vida, se trata de un ataque a su visión científicista, que postula que ésta debe ser considerada como una ciencia. Es el historicismo de corte rankiano, que busca borrar su propio yo para poder sumergirse sin prejuicios en los acontecimientos históricos, y que plantea la exigencia programática de “conocer cómo realmente fue”. El concepto de lo anticuario se reduce a una cifra para la historia científica, lo que en opinión de Nietzsche conduce a una verdad sin consecuencias que ya no tiene importancia para el hombre. Al criticar a la historia como anticuaria, Nietzsche emprende con ánimo polémico un debate latente en su época, pero cuyos argumentos siguen teniendo significado hasta hoy para la crítica de una ciencia de la historia positivista.

Según Nietzsche, el enfoque anticuario se basa en una comprensión positivista de la historia científica, o sea en un conocimiento objetivo, es decir pasivo, que culmina en la imagen del historiador, “quien se ha convertido en un eco pasivo que, a través de su resonancia, actúa a su vez sobre otros pasivos similares hasta que, finalmente, todo el ambiente de una época se llena de estas sutiles y familiares reverberaciones que flotan entremezcladas entre sí” [Nietzsche 1980: 288].

En *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, al igual que en la *Primera consideración intempestiva* sobre David Friedrich Strauß, Nietzsche ya había destacado ciertas características de la historia anticuaria; y esta idea de una historia nihilista, en tanto positivista, la mantuvo todavía hasta *La genealogía de la moral*.

Su pretensión más noble se encamina ahora a convertirse en espejo; rechaza toda teleología; ya no pretende demostrar nada; se niega a jugar al juez y con ello muestra su buen gusto —afirma tan poco como lo que niega; constata, ‘describe’ [...] esto es ascético en alto grado; pero no hay que confundirse: al mismo tiempo es nihilista, en un grado más alto todavía [Nietzsche 1980: 405].

Al igual que la ciencia natural, la ciencia de la historia desplegada bajo el signo del historicismo es ridícula y terrible a la vez. La ciencia de la historia es ridícula, por la interminable acumulación de sus temas de estudio y por su incansable acarreo de nuevos hitos de conocimiento. “Al

final, el hombre moderno carga consigo una increíble cantidad de conocimientos que no puede digerir y que luego, cuando tienen oportunidad, le rechinan en el vientre como se dice en los cuentos” [Nietzsche 1980: 274]. Pero la ciencia de la historia también es peligrosa, porque el conocimiento que acumula está inconexo entre sí, porque carece de un orden y una valoración, y porque dentro de él todo está en pugna con todo. Sobre esta base, Nietzsche apunta hacia el problema del relativismo histórico y su efecto destructivo.

Como representante de esta “historia ascética” aparece Leopold von Ranke, cuya exigencia programática de “conocer realmente cómo fue” [Ranke 1990: 45] le sirve como hilo conductor al ideal histórico de la objetividad. La descripción irónica que Nietzsche hace del historiador como un “eco pasivo” muy bien podría corresponder a la visión que Ranke tiene de sí mismo cuando escribe que “me gustaría poder borrar mi propio yo y dejar que sólo hablen las cosas, que emerjan las fuerzas poderosas” [Vierhaus 1997: 63].

Para Nietzsche, quien antes y durante la escritura de la *Segunda intempestiva* había leído algunos libros de Ranke, éste se convirtió en el representante por antonomasia de la concepción de la historia que había que combatir. En los apuntes póstumos de 1873, Nietzsche escribió: “Si los historiadores como Ranke se generalizan, no hay ninguna aportación: estos planteamientos ya se conocían mucho antes de su trabajo; recuerdan la experimentación sin sentido de la que Zöllner se queja en las ciencias naturales” [Nietzsche 1980: 672].

Desde la óptica teórico-científica, la pasividad del anticuario se basa en el criterio de la objetividad, pretensión a la que Nietzsche denomina como el ideal de “la verdad sin consecuencias”. Según él, “la objetividad significa que justamente aquél al que no le importa nada un momento del pasado, está llamado a representarlo” [Nietzsche 1980: 293]. De modo correspondiente, Nietzsche caracteriza al “impulso anticuario” como el esfuerzo de “concebir al pasado como pasado y no tergiversarlo ni idealizarlo” [Nietzsche 1980: 636].

Lo que quiere decir con ello se evidencia en un fragmento fechado entre el verano de 1872 y los principios de 1873, en el que Nietzsche introduce el concepto de la historiografía icónica, presumiblemente la precursora de la historia anticuaría [Nietzsche 1980: 418]. Ahora sería la “veracidad icónica” la que estaría en marcado contraste con la historia monumental. El esfuerzo icónico de concebir al pasado como pasado y no tergiversarlo, se hace claro mediante la voluntad de testimoniar o, en

palabras de Nietzsche, de “divulgar”. Nietzsche define a la divulgación como una forma fundamental del conocimiento histórico.

“La Historia, enfocada nada más como un problema de conocimiento y, en menor grado, sólo de divulgación y no de análisis, no tiene en sentido estricto ninguna repercusión sobre la vida” [Nietzsche 1980: 692]. Divulgar significa que uno da fe de lo que sucede, sin asociar con ello los intereses necesarios para su explicación o comprensión. De este modo, divulgar algo siempre se orienta hacia la singularidad de las circunstancias. Esta singularidad se encuentra en la base del enfoque icónico y, en la lógica de la memoria anticuaria, remite al sentido de lo icónico como testimonial. “De este modo el hombre anticuario cultiva el pasado, porque así resulta totalmente individual y unívoco —sin importar cuán insignificante o valioso sea” [Nietzsche 1980: 705].

Con la referencia al testimonio icónico de lo individual, Nietzsche traza un rasgo fundamental del historicismo; el mismo que también subraya Ranke, quien metódicamente parte siempre de lo individual y, en consecuencia, sigue una teoría inductiva del conocimiento.

La objetividad icónica del anticuario se basa en el principio del desinterés, que no está al servicio de tendencias o intereses específicos, sino que reproduce de manera igualmente “objetiva” todas las cosas y acontecimientos en el conocimiento histórico.

La función de preservación y duplicación de la memoria se manifiesta en esta corriente con fuerza irrefrenable. En ninguna otra imagen, el carácter “pasivo” de esta memoria histórica queda mejor plasmado que en el concepto de mecanización que Nietzsche ve prevalecer en el historicismo. Únicamente por el hecho de que los historiadores modernos son pasivos, la investigación dentro de la “empresa científica” de la academia puede producirse según las reglas industriales. Nietzsche escribe que cuando piensa en los historiadores modernos, le vienen a la mente palabras como fábrica, mercado de trabajo, oferta, utilidad [Nietzsche 1980: 300].

Pero la gama del gremio de los historiadores no se agota en Ranke; hay además otra “especie terrible”, y ésta no es precisamente objetiva ni carece de voluntad. Quiere juzgar, quiere valorar, pero sus juicios son falsos porque vive con la creencia de que su tarea es adaptar el pasado al sentido común. “Estos historiadores primarios llaman ‘objetividad’ a ajustar las opiniones y los hechos del pasado a las corrientes de opinión del momento: ahí encuentran el canon de todas las verdades; su tarea es adaptar el pasado a las trivialidades de la actualidad. En contraposición llaman ‘subjetiva’ a toda historiografía que no admite como concedora a esta opinión popular” [Nietzsche 1980: 289].

Siguiendo esta tradición, las concepciones éticas de la época quedaron luego como últimos referentes en la investigación histórica. ¿Cómo pudo ocurrir? Porque en su proceso de darle condición científica a todo y de confrontarse con la filosofía de la historia propia del idealismo clásico, la ciencia histórica del siglo XIX excluyó como “no científicas” las preguntas previas de la filosofía de la historia.

Con cuál de estas tradiciones polemizaba Nietzsche, queda claro cuando se voltea a ver a Hegel. Pese a todas sus diferencias, cuando de una exposición teleológica de la historia se trata, tanto Hegel como Nietzsche están en contra de una escritura de la historia que se limite a juicios políticos de valor.

Una cierta gran necesidad —ése es el objeto y el fin de los historiadores, pero también del pueblo y del tiempo mismo. A ello se remite todo. La valoración de este tipo para escribir la Historia tampoco es mucho más elevada: para cualquier autor los materiales están a la vista, cualquiera puede sentirse capacitado; y aquí es donde viene la reminiscencia del Fausto de Goethe: el hacer valer su espíritu en ellos, como si fuera el espíritu de la época [Hegel 1970: 17 y 20].

Hay una saturación, dice Hegel, de estas historias que se derivan de cada época. Para él queda claro lo que está por encima de ellas: la contemplación filosófica de la historia, que al proceder en forma “empírica”, también muestra la “racionalidad” del mundo.

Es por ello que sólo a partir de la observación de la Historia del mundo se ha evidenciado, y se evidenciará, que actúa de forma racional... la Historia, sin embargo, hay que asumirla como es; tenemos que proceder de manera histórica, empírica [Hegel 1970: 30].

Nietzsche no puede ni quiere compartir esta desmesurada pretensión. Y, a pesar de ello, se hace palpable un vacío heredado por la filosofía de la historia de corte hegeliano. Quien no deseaba participar del regreso del espíritu mundial a los respectivos espíritus nacionales, enfrentaba como única opción la necesidad de una nueva objetividad.

“Habría que pensar en una historiografía que no contuviera una sola gota de la verdad empírica cruda y que, a pesar de ello, pudiera reivindicar en grado máximo el postulado de la objetividad”. [Nietzsche 1980: 290]. ¿Pero cómo podría fundamentarse esta objetividad? Para Hegel radicaba en “el ojo del entendimiento, de la razón que traspasa la superficie”. La metáfora del ojo que ve a profundidad reaparece también en Nietzsche, pero es entonces el “ojo del artista” el que deberá estar capacitado

para esta tarea; se trata de una “fuerza artística a la que realmente se pueda calificar como objetiva”. Sólo que no hay que reivindicarla, si no se está realmente “consagrado a esta formidable vocación de ser imparcial” [Nietzsche 1980: 292].

En este punto se ha dado muy claramente una sustitución de “razón” por “arte”. Ello podría además respaldarse con el planteamiento general de Nietzsche de “ver a la ciencia bajo la óptica del artista, pero al arte bajo la óptica de la vida” [Nietzsche 1980: 14]. Se trata de la experiencia que se insinúa en esta sustitución. Pero, ¿qué es lo que ha experimentado este artista de la historia como para poder reivindicar para sí la “máxima fuerza del presente”?

Si uno se cuestiona sobre el contenido de esta experiencia, se llega a la conclusión de que una experiencia digna de este nombre siempre es una experiencia que “se tiene”; una corrección negativa del conocimiento, un viraje de la conciencia. Pero como esta experiencia ya no puede ser reflexionada junto con Hegel —sino sólo a partir de Hegel— ya no puede ser superada con el conocimiento absoluto. El movimiento de la experiencia negativa permanece y nos muestra que no somos dueños “ni del tiempo ni del futuro” [Gadamer 1965: 335-339]. Este razonamiento, redactado en la segunda mitad del siglo xx, puede muy bien aplicarse a Nietzsche. Para entender su respuesta a Hegel, uno debe adentrarse en la relación entre recuerdo y olvido, a la que Nietzsche propone como un tercer tipo de historiografía, una que esté “al servicio de la vida”, y es la escritura crítica de la historia que, al mismo tiempo, explica esta experiencia específica.

La historiografía crítica, que apenas cobra forma durante la redacción de la *Segunda intempestiva*, acaba con la obtusa dicotomía entre la interpretación monumental y la interpretación anticuaria de la historia. Ella misma está al servicio de la vida o, para ser más precisos, en ella la “vida” misma se transforma en juez [Salaquarda 1984: 16 y 29]. ¿Sobre qué juzga? Sobre la historia. Ésta es, entonces, una diferencia sustancial con Hegel. La historia universal ya no es el jurado del mundo, sino la vida, “esa fuerza oscura, agitada, con un deseo insaciable de sí misma” [Nietzsche 1980: 261]. Para Hegel, toda acción está mediatizada por la confianza en la razón que traspassa la historia; la vida, en el mejor de los casos, apenas llegaría a ser “administradora” del espíritu secular. Pero si por el contrario la “vida” es la que juzga sobre la historia, entonces introduce en este proceso sus propias categorías. Se llega entonces a una antropomorfización de la historia. Únicamente desde esta perspectiva la dicotomía entre “recordar” y “olvidar” se vuelve decisiva.

Empecemos con la primera categoría: la “vida” requiere del “olvido” que corresponde a cada acción. Éste es en realidad el gran tema de la primera parte de la *Segunda intempestiva*.

De cuando en cuando, empero, esta misma vida que requiere del pasado exige simultáneamente su destrucción; y es entonces cuando se hace patente cuán injusta es la existencia de algún objeto, un privilegio, un mapa o una dinastía, por ejemplo, y de cuánto este objeto merece ser destruido. Es cuando se observa el pasado en forma crítica, cuando el cuchillo llega hasta sus raíces, cuando se avanza cruelmente por encima de cualquiera piedad [Nietzsche 1980: 269].

La “destrucción” del “olvido” es una doble negación; se replantea la pregunta sobre lo opuesto al olvido, sobre la memoria crítica. Esta memoria tiene una doble tarea: lucha contra “lo inculcado de tiempo atrás”, pero luego la tendencia se revierte y se “implanta una nueva costumbre”.

Se trata de un intento, por así decirlo, de darse un pasado del que uno procede a posteriori —un intento siempre peligroso, por lo difícil que es trazar un límite en la negación del pasado, y porque las segundas naturalezas casi siempre son más débiles que las primeras [Nietzsche 1980: 270].

La interrogante que se plantea entonces en este contexto, es la siguiente: ¿Qué diferencia a esta forma de juzgar, que está al servicio de la vida, de los juicios erróneos de los historiadores que hacen una valoración meramente política? ¿Qué experiencia histórica hay detrás? Es la experiencia del fracaso de la filosofía de la historia de corte hegeliano, que intenta simultáneamente llenar el vacío y llevar el concepto de una nueva actuación al lugar de las acciones previas del espíritu mundial. En ello, la intuición imaginativa del historiador-filósofo juega un papel central. Nietzsche interpreta aquí un proceso que Reinhard Koselleck, el teórico más conocido de la historia de los conceptos, habría de formular en su ensayo “Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschliessung der geschichtlichen Welt” (Vinculación local y temporalidad. Una contribución a la investigación historiográfica del mundo histórico) de la siguiente manera:

Lo que convierte a una historia en Historia nunca puede derivarse únicamente de las fuentes; requiere de una teoría de las historias posibles para lograr, de entrada, que las fuentes hablen. La parcialidad y la objetividad se entrecruzan entonces de una manera nueva en el campo de tensión formado por la

construcción teórica y la exégesis de las fuentes. Para la investigación, lo uno sin lo otro no tiene sentido [Koselleck 1979: 206-207].

Por este mismo motivo, la primacía de la teoría también nos obliga a tener el valor de formular hipótesis, sin las cuales la investigación histórica no puede salir adelante. Porque, en sentido estricto, una fuente nunca nos puede decir lo que debemos decir; pero sí nos impide, en cambio, elaborar interpretaciones que la contradigan. Las fuentes, por lo tanto, tienen el derecho de vetar una interpretación.

Pero regresemos a la crítica nietzscheana de la filosofía de la historia de corte hegeliano. La crítica que Nietzsche hace a Hegel en la *Segunda intempestiva*, no es en realidad particularmente original; su argumentación es la de un neohegeliano llegado tarde, cuando critica la adoración de la “facticidad” como esencia de la filosofía de la historia [Nietzsche 1980: 308].

Mucho más interesante, sin duda, resulta su afán de contraponer a la teleología de Hegel su propio modelo, el cual se ubica más allá del historicismo y de la filosofía de la historia. Nietzsche comprende muy bien que los sistemas teleológicos de la filosofía también han significado un “intento de dominación” de la historia.

Hegel, a quien se ha considerado el verdadero ‘genio alemán de la Historia’, también la acotó y dilató a su manera, porque se sentía en la cúspide y en la última etapa del desarrollo y, con ello, también en posesión de todos los tiempos precedentes como su mente ordenadora [Nietzsche 1980: 611].

Sin embargo, para Nietzsche y muchos de sus contemporáneos esta interpretación teleológica-teológica del mundo ya no era viable. El “intento de dominación” ha fracasado y ahora la sabiondez histórica revienta su envoltura normativa y se derrama sobre los hombres.

Es en este contexto donde cobra importancia la tesis de Heinz-Dieter Kittsteiner, quien durante un simposio sobre la *Segunda intempestiva* de Nietzsche colocó en el centro de su conferencia la crítica nietzscheana a la visión teleológica de la filosofía de la historia.

Aquí radica también el meollo de la doble estrategia que se persigue en este escrito: en el plano obvio se orienta contra el historicismo pero, en el trasfondo, ante todo contra la filosofía de la Historia. Porque ésta produce inconscientemente el historicismo: con su fracaso lo liberó y, junto con él, a ‘la enfermedad histórica’ que ahora ataca a la ‘fuerza plástica’ de la vida [Kittsteiner 1996: 65].

En palabras de Nietzsche, “el exceso de Historia ha afectado a la fuerza plástica de la vida; ésta ya no sabe servirse del pasado como de un alimento vital” [Nietzsche 1980: 329].

La idea de la “fuerza plástica” es un concepto central de la *Segunda intempestiva*. Por fuerza plástica, Nietzsche entiende la capacidad de asimilar el pasado al servicio de la vida, de modo que no se reduzca a un “conocimiento interno”, sino que pueda externarse de manera creativa. Con ello se convierte en un elemento que da forma a la historia. Cuando Nietzsche introduce el concepto de fuerza plástica, lo explica de la siguiente manera: “Me refiero a aquella energía que nos permite crecer de manera original a partir de nosotros mismos, transformar lo pasado y lo ajeno e incorporarlo, curar las heridas, recuperar lo perdido y reconstruir lo roto” [Nietzsche 1980: 251]. Y en el cuarto inciso agrega que, “en todas las épocas, el conocimiento del pasado sólo es deseable en función del presente y del futuro” [Nietzsche 1980: 271]. En este contexto vale la pena recordar lo que expone Rudolf Burger en su libro *En nombre de la historia (Im Namen der Geschichte)*.

Si partimos de la tesis de que el pasado sólo existe como Historia y, consecuentemente, el peso conjunto de su conocimiento teórico siempre constituye un fenómeno contemporáneo, ello significa que la ciencia de la Historia, dicho sea de manera precisa y puntual, se distingue de todas las otras ciencias en que es una ciencia de lo que no existe. Porque en tanto narra sobre el pasado, narra de lo que fue; pero lo que fue ya no es y sólo existe en la medida en que ahora se imagina y se cuenta. Como ejercicio hermenéutico, es una función de la subjetividad de quien la cuenta. Ciertamente depende de hechos, pero su importancia para ser narrados se desprende del conjunto de la narración misma que, a su vez, se ve determinada por la perspectiva del narrador. Es por ello que su “objetividad” sólo es siempre una subjetividad patetizada, basada en la opinión [Burger 2007: 40].

El concepto de la fuerza plástica resulta necesario porque la historia ya es incapaz de darse forma a sí misma. Y ésta es sin duda también la diferencia decisiva con Hegel: la historia se ha quedado sin forma y sin objetivo; la condición amorfa de la ciencia histórica sobredirigida es en realidad sólo la manifestación de que el proceso mismo se ha vuelto inconsistente. En todos los modelos teleológicos el caos histórico fue sometido por la fuerza de la razón. Nietzsche, en cambio, llama a “organizar el caos” [Nietzsche 1980: 33].

En este llamado es donde se expresa lo novedoso de la visión nietzscheana de la historia. Bajo la óptica hegeliana de la filosofía de la historia, la actuación de los hombres siempre estuvo protegida por la “astucia de la razón”, lo que significaba simultáneamente que la historia misma ayudaba a generar un fin razonable de la totalidad. Pero si se omite la interpretación teleológica del acontecer real, entonces la historia pierde su apariencia razonable y se revela como un poder hostil hacia la vida.

Los héroes de Hegel podían, por así decirlo, “actuar con una fuerza disminuida”, porque lo hacían bajo la providencia de la razón. Los de Nietzsche, en cambio, tienen que enfrentarse a un proceso extraño y hostil que requiere de una duplicación de fuerzas. La conciencia de haberse quedado fuera de la historia, se muestra en pequeñas anotaciones. Quien requiera de biografías, por ejemplo, no debe escoger una titulada “el señor fulano de tal y su época”, sino otra con el título “un combatiente frente a su época”. Nietzsche conjura a los “mejores ejemplares de su especie” y sueña con el retorno de aquel “grupo de los cien” del Renacimiento [Nietzsche 1980: 295].

En este esfuerzo por moldear la historia de manera vigorosa, bajo condiciones doblemente adversas, la historiografía crítica es indispensable. Remueve la losa del proceso histórico que no deja aflorar la vida, hace a un lado el pasado y construye un nuevo origen. A través de la memoria crítica relega todo lo que frene el olvido y, al hacerlo, se pone al servicio de la vida. En sus escritos tardíos, Nietzsche siguió desarrollando la historiografía crítica para sus propios fines, y la bautizó como “método genealógico”. Su adversario ya no era entonces la “educación histórica”, sino la semilla de todos los males: la moral cristiana. Ésta también es responsable de la teología histórica de corte hegeliano. El método crítico ayuda a Nietzsche a deshacerse de este adversario: “La refutación histórica como la definitiva: ‘Antes se buscaba demostrar que Dios no existe —hoy se muestra cómo pudo surgir la creencia de que existe un Dios [...] ello hace superfluo cualquier alegato de que Dios no existe’ [Nietzsche 1980: 86 y 95].

La creencia en la fuerza crítica de la genealogía sustituye al ser por el devenir; pero, si algo surge, también puede perecer. La memoria crítica le muestra el camino al olvido; al actuar desde la plenitud de la “fuerza plástica” forma la historia de nuevo.

Los conceptos “recordar” y “olvidar” están omnipresentes en la *Segunda intempestiva*, mientras que la palabra “orientar” nunca aparece en ella. “Orientarse”, según explica Emmanuel Kant, significa ponerse en dirección a donde sale el sol, hacia el oriente. Esto recuerda la metáfora del sol en Hegel, en la que lo hace salir dos veces: una, en la Revolución francesa; y

otra, como buen protestante, en la Reforma alemana. Para él estaba fuera de toda duda que la historia hablaba en signos.

Ello, porque su conocimiento histórico partía del presupuesto de que el objetivo último de la historia era que “finalmente se haya incorporado de manera consciente, universalmente válida, a la realidad” [Hegel 1973: 529 y 491]. Para Nietzsche esta orientación ya no existe; a una mirada sin ilusiones la historia no le concede señales. El vacío que la filosofía de la historia deja tras de sí es obvio. Pero precisamente cuando la historia carece de sentido, la pregunta sobre el sentido de la vida se plantea con mayor nitidez. Sólo que el orden ya no es el resultado del acontecer, sino que tiene que ser trasladado a la historia. Si se busca un plan dentro de ésta, entonces debe buscarse en las intenciones de un hombre, de una dinastía o de un partido poderosos; todo lo demás es confusión. Para Nietzsche, Hegel es el promotor de este optimismo histórico, que finalmente desemboca en una adoración del “éxito”. Ahora, sin embargo, todos los subyugados por el éxito se rebelan contra la idea de un sentido inmanente.

“Quien no comprende lo brutal y carente de sentido que es la historia, tampoco puede comprender el afán de darle sentido a la historia” [Nietzsche 1980: 45]. La intención de Nietzsche, justamente, es darle sentido a la historia porque ésta no tiene su propio plan. El argumento de la filosofía de la historia había sido que de este actuar ciego y caótico, habría no obstante surgido un fin humano. Pero ahora hay que remitir de nuevo este plan a las intenciones de un actor, a la actuación de un “hombre poderoso”. La opinión de que la historia se produce de manera inconsciente es superada por la idea de una nueva “fuerza” histórica. Esta actuación ya no se puede orientar por “signos” preestablecidos; debe fundamentar de otro modo su misión de hacer-historia y también llevar a otro terreno el despliegue de fuerzas que se requieren para ello.

En este contexto, los conceptos del “horizonte cerrado”, la “ilusión” y, finalmente, el “delirio encubridor”, cobran un significado especial en la *Segunda intempestiva* de Nietzsche. Se refieren a un espacio de protección dentro del cual la “vida”, desilusionada por la brutalidad de la historia, apenas logra existir. Son las categorías de Nietzsche que ahora suceden a los desautorizados signos de la historia.

Una “fuerza plástica” recuperada no necesita de signos; requiere de una vida dominada por instintos y poderosos cuadros de delirio. La “vida” interpone entre ella y la brutalidad de la historia la “imaginación artística”; se genera a sí misma la ilusión necesaria para subsistir.

El lugar que la moral y la razón ocupaban en la filosofía de la historia, lo llenan ahora el “arte” y la “fuerza plástica”. El papel que anteriormente

jugaban los signos históricos, lo asume ahora el “delirio encubridor”. Éste ya no coopera con la historia ni emerge de ella bajo la mirada de la moral y la razón, sino que se le enfrenta heroicamente.

Un cuadro de deliro es un cuadro de la realidad, tal como lo crea la historia artística transfigurada. Los antecedentes de esta visión aparecen ya en *El nacimiento de la tragedia*, en el planteamiento de que sólo en “un horizonte rodeado de mitos” la cultura puede concretarse en su unidad. El diagnóstico crítico de la civilización occidental afirma que la cultura moderna es sinónimo de la desaparición del mito.

Para Nietzsche, la historia es tan sólo un estéril flujo del devenir, al que no vale la pena analizar como tal.

“Llegará el tiempo”, dice Nietzsche en alusión a la filosofía de la historia hegeliana, “en el que sabiamente nos abstendremos de todas las construcciones del proceso del mundo y también de la Historia de la humanidad; un tiempo en el que ya no contemplaremos más a las masas, sino otra vez a los individuos, como un tipo de puente sobre el terrible flujo del devenir”. Este fragmento concluye con el siguiente enunciado: “No, el objetivo de la humanidad no puede radicar en el fin, sino sólo en sus máximos ejemplares” [Nietzsche 1980: 317].

En la crítica de Nietzsche queda claro el hecho de que todas las construcciones de la historia fueron generadas para el conocimiento de un fin que parecía previsible. Esto sin embargo no excluye que, por debajo de la envoltura teleológica, acontecimientos reales pudieran aparecer en el proceso histórico. Para Nietzsche, en todo caso, la historia que ya no tiene importancia es tan sólo una motivación para la “creación de lo grande”. No cree, y con razón, en ninguna construcción de la filosofía de la historia; sabe lo suficiente y se aparta del proceso histórico realmente existente. Su sensibilidad, fortalecida en el sufrimiento, le dice una y otra vez que la historia es la enemiga de la vida.

Tras estos planteamientos, puede ya especificarse la diferencia entre las “signos de la historia” y el “cuadro de delirio”. El signo histórico sobrepone al análisis del proceso histórico una idea sintetizadora con intención moral. Induce al error, porque sólo recurre al empirismo con la intención de mostrarlo como una fuerza impulsora hacia la meta anhelada. Los fenómenos dejan entonces de ser ellos mismos y se convierten en alegorías de las ideas que aparecen en ellos.

El “cuadro de delirio” de Nietzsche, por el contrario, deja abierta la posibilidad de dar sentido a un acontecimiento sin sentido. La historia se convierte en un material al que se imprime un mito. De este modo, el delirio al servicio de la vida ayuda a dar una orientación a la historia.

En este contexto, empero, aparece la paradoja nietzscheana sobre la visión de la historia. El mismo Nietzsche que durante toda su vida combatió la filosofía de la historia, se somete a sí mismo a un nuevo imperativo histórico-filosófico que permite anticipar nuevas construcciones teleológicas.

Nietzsche también piensa que por debajo de las estructuras de los acontecimientos históricos se desarrollan los verdaderos sucesos, sólo que ahora desplaza todo del plano de la acción al de los grandes actores de la historia universal. Ésta es la respuesta de Nietzsche a la filosofía de la historia tradicional y el núcleo de su propia concepción de la historia.

“Destaco este criterio medular del método histórico, porque básicamente va en contra del instinto y las tendencias dominantes de la época, y prefiere lidiar todavía con la casualidad absoluta, inclusive con el sin-sentido mecánico de todo acontecimiento, que con la teoría de que en todo suceso se desarrolla una voluntad de poder”. Esta voluntad de poder es el principio tanto del acontecimiento mismo como de su interpretación; también la ciencia de la historia es sólo una “cadena continua de nuevas interpretaciones y correcciones” que respalda una sola cosa: que una “voluntad de poder” se ha enseñoreado de algo menos poderoso [Nietzsche 1980: 314]. Para Nietzsche, ahora, el acontecimiento realmente esencial de la historia es la lucha universal entre la moral de los amos y la moral de los esclavos. Quien una vez convirtió a “Roma contra Judea, Judea contra Roma” en el símbolo descifrado de la historia de la humanidad, ve ahora en “Judea” el símbolo máximo de todas las desgracias.

El “cuadro de delirio” que entonces se desprende de nuestras reflexiones está al servicio de la vida porque hace tolerable la de otro modo intolerable visión de la historia. Con su brutalidad y estupidez, el proceso histórico es intolerable porque nunca ofrece un asidero para la actuación humana. En las construcciones histórico-filosóficas clásicas esta desgracia no jugaba un papel relevante porque, a pesar de los objetivos de los actores, a partir de la actuación inconsciente podía construirse un resultado humano. Nietzsche sabe lo que se esconde detrás: un conocimiento desde el instinto del miedo.

Este filósofo creyó que el mundo era “conocido” cuando lo remitió a la “idea”: vaya, ¿no sería porque la “idea” le era ya muy conocida, porque ya estaba habituado a ella? ¿Porque ya no le tenía tanto miedo a la “idea”? [Nietzsche 1980: 594].

Nietzsche, quien ya no cree en la “domesticación” de la historia, introduce una nueva estrategia para superar el miedo en tanto que reper-

sonaliza los procesos y transforma a actores y grupos de ejecutores en personajes concretos. Éste es un procedimiento muy antiguo; fenómenos contra los que no se puede hacer nada, porque están más allá del alcance de la actuación humana, son reducidos y atribuidos falsamente a presuntos causantes contra los que sí se puede actuar, porque la acción permite la superación del miedo. Tal es el resultado último del enfoque histórico del “delirio encubridor”: la reapertura de una posibilidad de acción. Y ésta es, nada menos, la aportación de Nietzsche a la reflexión de la historia, entre el historicismo y la filosofía de la historia.

REFERENCIAS

- Borges, J. L.**
1944 Funes el memorioso, en *Ficciones*. Editorial Sur. Buenos Aires.
- Burger, R.**
2007 *Im Namen der Geschichte*. Zu Klampen. Röse.
- Gadamer, H. G.**
1965 *Wahrheit und Methode*. Mohr (Siebeck). Tubinga.
- Hegel, G. W. F.**
1970 Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. *Werke in 20 Bänden*, 12, Suhrkamp. Francfort: 17-20 y 491-529.
- Kittsteiner, H. D.**
1996 Erinnern-Vergessen-Orientieren. Nietzsches Begriff des “umhüllenden Wahns” als geschichtsphilosophische Kategorie, en *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, D. Borchmeyer (ed.). Suhrkamp. Francfort: 48-88.
- Koselleck, R.**
1979 *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Suhrkamp Francfort: 206-207.
- Lipperheide, Ch.**
1999 *Nietzsches Geschichtsstrategien*. Königshausen & Neumann. Würzburg.
- Löwith, K.**
1986 Weltgeschichte und Heilsgeschehen. *Sämtliche Schriften*, 2. Metzler. Stuttgart.
- Marx, K. y F. Engels**
1996 *Werke*. MEW, 8. Dietz. Berlín.
- Mayer, K.**
1998 “Ästhetik der Historie. Friedrich Nietzsches “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”. Königshausen & Neumann. Würzburg.
- Nietzsche, F.**
1980 *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*, G. Colli y M. Montinari (eds.). DTV. Munich.

Ranke, L. von

1990 *Vorreden zu den "Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1484 bis 1535"*. Ed. Wolfgang Hartwig. Munich: 45.

Salaquarda, J.

1984 Studien zur zweiten unzeitgemäßen Betrachtung. *Nietzsche-Studien* (13): 16 y 17.

Vierhaus, R.

1977 Ranker Begriff der historischen Objektivität, en *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, R. Koselleck (ed.). dtv. Munich: 63.

White, H.

1991 *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert*. Fischer Francfort: 427.