

## **Coincidencias escépticas entre Burckhardt y Nietzsche**

**Kathia Hanza**

**Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)**

Email: [khanza@pucp.edu.pe](mailto:khanza@pucp.edu.pe)

### **Abstract**

Las principales menciones al escepticismo en la obra publicada ponen de manifiesto que Nietzsche hace eco de la tradición griega. La ataraxia o “paz del alma” es comprendida por él como la fortaleza necesaria para estar libre de convicciones (I). El escepticismo así caracterizado es compatible con el modo de consideraciones escépticas que Nietzsche conoce en las lecciones de Burckhardt “Sobre el estudio de la historia”. Burckhardt se sirve de un doble eje para estudiar la historia del arte: escéptico frente a la “teoría”, resuelto sobre la capacidad de apreciar y conocer las manifestaciones artísticas. Puede reconocerse ese doble eje en el trabajo filosófico de Nietzsche a propósito de la historia y del arte, que además, coincide con el giro, impulsado por Burckhardt, hacia la valoración del espíritu latino (II).

Como lo ha mostrado Jessica N. Barry, sin embargo, tal apreciación es equivocada<sup>1</sup>. Los comienzos académicos de Nietzsche indican una fuerte familiaridad e interés con el escepticismo antiguo que persiste a lo largo de su carrera. Es más, la autora propone entender que Nietzsche es escéptico porque toma al pirronismo como un modelo para su propio proyecto filosófico<sup>2</sup>. Berry muestra con detalle que Nietzsche está muy bien informado sobre las fuentes del pirronismo: los escritos de Sexto Empírico, en especial los *Esbozos pirrónicos*, y, por supuesto, también las *Vidas de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio<sup>3</sup>. Las notas de Nietzsche de finales de los años 1860 muestran que el académico Nietzsche conoce cabalmente las fuentes para Pirrón, Sexto, Timón, Enesidemo y otros<sup>4</sup>. La publicación, en 1887, del libro de Victor Brochard, *Los escépticos griegos*<sup>5</sup>, que Nietzsche lee prontamente, renueva su interés en el escepticismo, como lo muestran las notas póstumas de la primavera de 1888, en particular de Pirrón y Sexto; pero el tono crítico es preponderante al punto de afirmar: “Pirrón, un budista griego”<sup>6</sup>. Lo desconcertante es que por la misma época en la obra publicada las referencias a los escépticos son más bien positivas<sup>7</sup>. Bett atribuye esta circunstancia a que Nietzsche acepta el

---

<sup>1</sup> Berry (2011). Entre la bibliografía reciente también están: Bett (2000), Sommer (2006), Dale (2006), Wotling (2006 y 2010).

<sup>2</sup> Berry (2011, pp. 5-6).

<sup>3</sup> Como se sabe, Nietzsche publica en 1868 y 1869 en el *Rheinisches Museum für Philologie*, en dos partes “De Laeertii Diogenis fontibus” I.-IV. Cf. Barnes, 1986. Luego, en 1870, “Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes” fue publicado como “Gratulationsschrift des Pädagogischem zu Basel zur Feier der fünfzigjährigen Lehrthätigkeit” de Franz Dorotheas Gerlach, en Basilea por la editorial Schultze. Cf. KSA 15, p. 21.

<sup>4</sup> Berry (2011, pp. 25-33). También Bett (2000) y Barnes (1986) ponen de manifiesto el conocimiento que tuvo Nietzsche tempranamente de la tradición escéptica.

<sup>5</sup> Brochard (1945, p. 339) cita en una ocasión a Nietzsche, a propósito del sobrenombre de Saturnino. Y Nietzsche aprecia enormemente el estudio de Brochard en *Ecce homo*, KSA 6, p. 284. EH, p. 284.

<sup>6</sup> KSA 13, p. 264. Cf. 13, p. 347, 378. También KSA 13, p. 264 ss., 276-278, 293, 311 ss., 324, 332, 347, 378, 403, 446.

<sup>7</sup> Cf. en especial *Ecce Homo*, “Por qué soy tan inteligente” y *El Anticristo*, numeral 54. Sobre todo Bett (2000) enfatiza esta diferencia que hay entre los póstumos y la obra

escepticismo como crítica, pero siempre que se trate de la “suspensión del juicio” ve allí un síntoma de declive<sup>8</sup>. Por esa razón, cuando dirige sus críticas a la religión o a la filosofía tradicional su aprobación del escepticismo es mayor; sin embargo, en obras tardías, como *El caso Wagner*, *Crepúsculo de los ídolos* o *El Anticristo*, Nietzsche estaría negando una serie de creencias y comprometiéndose con otras, las suyas propias, lo que a juicio de los antiguos escépticos, lo convertiría en un dogmático negativo<sup>9</sup>. En otros términos, señala Bett, hay aquí una paradoja: Nietzsche aprobaría más el escepticismo cuando se vuelve menos escéptico.

En este artículo, con todo, no me ocuparé de la cuestión en términos del proyecto general de la filosofía de Nietzsche, sino simplemente de cómo presenta Nietzsche el escepticismo en su obra tardía (precisamente en *Más allá del bien y del mal* y en *El Anticristo*). A ello le dedicaré la primera parte de este trabajo.

En una segunda parte, trataré de sustentar la tesis de que Nietzsche conoció en las lecciones de Jacob Burckhardt una forma de escepticismo que será particularmente fructífera para su filosofía. Intentaré mostrar dos ejes en las consideraciones de Burckhardt sobre el arte y la cultura que permiten establecer un paralelo con Nietzsche. Para ello será importante delinear los rasgos del método histórico de Burckhardt. Por esa razón, en la segunda parte de mi exposición, el historiador tendrá un peso sustantivo.

(1)

En una de las últimas obras preparadas por Nietzsche para su publicación, en *El Anticristo*, leemos:

No nos dejemos inducir a error: los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra es un escéptico. La fortaleza, la *libertad* nacida de la fuerza y del exceso de fuerza se *prueba* mediante el escepticismo. A los hombres de convicción no se les ha de tener en nada de lo fundamental referente al valor y al no-valor. Las convicciones son prisiones [...] Un espíritu que quiere cosas grandes, que quiere también los medios para conseguirlas, es necesariamente un escéptico. El estar libre de toda especie de convicciones, el poder-mirar-libremente, forma parte de la fortaleza<sup>10</sup>.

Destaco en la cita la idea de que el escepticismo es una piedra de toque, es una condición, como dice Nietzsche, de fortaleza, para preparar otra cosa que él califica de “grande”. Pero lo que hace Nietzsche ante todo, en ese apartado, es sentar un antagonismo entre el escéptico y el hombre de fe, quien tiene necesidad de convicciones. Lo llama, más adelante, “un hombre dependiente”, pero las razones aducidas para tal calificación no son directamente comprensibles. Nietzsche afirma que quien se subordina a una creencia, fe o convicción, tiene como figura antagónica a quien “puede erigirse [*ansetzen*] a sí mismo en finalidad”, a quien “puede erigir finalidades a partir de sí mismo” y

---

publicada. Se deben, en su opinión a que cuanto más crítico es Nietzsche con respecto a varios temas, más proclive se haya a valorar el escepticismo.

<sup>8</sup> Bett (2000, pp. 79-80).

<sup>9</sup> Bett (2000, p. 85).

<sup>10</sup> KSA 6, p. 236. AC, 103, p. 93.

sostiene que tal condición es propia del filósofo<sup>11</sup>. El contraste con el hombre dependiente se sostiene en la tesis de que hay quienes a tal punto pueden confiar en sí mismos, que fijan “finalidades”, nada más y nada menos que a partir de sí mismos. El escepticismo sería así una prueba para quienes finalmente no pueden ser escépticos respecto a sí mismos<sup>12</sup>.

Es obvio que no hay que leer estas expresiones en tono subjetivo, introduciendo una insulsa o mejor dicho “maldita ipsissimodidad”<sup>13</sup>, para usar un término inventado por Nietzsche. El antagonista del hombre de las creencias es el filósofo; pero ¿cómo así puede fijar finalidades?

Para encontrar una respuesta consideremos ahora la sección titulada “Nosotros, los doctos” de *Más allá del bien y del mal*, donde se trata con mayor amplitud el escepticismo, Nietzsche lo menciona bajo su forma antigua (Sócrates) y moderna (Montaigne). Antes había hecho alusión a “los más próximos”, los de entonces, a saber, “los últimos escépticos franceses” (Comte, Saint-Beuve, Renan)<sup>14</sup>, pero ellos quedan bastante mal parados por sus inconfesadas piedades. Para estos últimos, el escepticismo no es más que el “mejor somnífero y calmante”<sup>15</sup>. En ellos el escepticismo no es una prueba de fortaleza, pues tienen aún demasiadas convicciones: su creencia en la objetividad o en el cristianismo, no es un medio para cosas grandes. Nietzsche una figura antagónica a tal escepticismo adormecedor y piadoso. Recurre ahora a la “desconfianza” que “los grandes filólogos y críticos de la historia alemanes”<sup>16</sup> han sabido desarrollar por entonces. Me interesa resaltar que Nietzsche encuentra que los “críticos de la historia” permiten perfilar un tipo de escepticismo acorde con la fortaleza del poder estar libre de convicciones.

No encontraremos muchos pasajes más en los que Nietzsche se ocupe directamente del escepticismo. Pero ello no es necesariamente un argumento a favor de su irrelevancia. El escepticismo puede ser perfectamente un subtexto en la escritura de Nietzsche. Pero no se trata simplemente de que Nietzsche pueda adoptar una posición escéptica para combatir el dogmatismo<sup>17</sup>. Para Berry, como he hecho notar, la obra de Nietzsche hace eco de una larga y robusta tradición del escepticismo, especialmente de la antigüedad y en su forma pirrónica, que, además, le imprime un sello a su filosofía.

Ahora bien, no debe pasarse por alto, sin embargo, que una de las principales dificultades en conectar el escepticismo, esta vez de Sexto Empírico, con el de Nietzsche concierne a la *ataraxia* o “paz del alma”. Admitiendo que tanto Sexto como Nietzsche podrían servirse del escepticismo con fines

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> El tema de la confianza en uno mismo tiene un importante antecedente en el afo. 427 de la *Ciencia jovial.*, titulado “La creencia en sí mismo”. Se trata de una observación psicológica. Allí el escepticismo es visto a la luz de quienes tienen que adquirir “la confianza en sí mismos”. Ellos deben persuadir al “escéptico que habita en ellos”. Toman “todo lo que hacen de bueno, hábil, grande” como un “argumento contra el escéptico”. Nietzsche da entender que es una solución parcial, pues quienes ganan la confianza en sí mismos de esa forma son “los grandes insatisfechos consigo mismos”. KSA 4, 427. FW, 284, p. 164.

<sup>13</sup> KSA 5, p. 134. JGB, 207, p. 145. Nietzsche acuña el neologismo con la intención de mofarse de quienes le ponen el “yo” a todo.

<sup>14</sup> KSA 5, p. 69. JGB, 48, p. 76. En la sección dedicada a #1 ser religioso”.

<sup>15</sup> KSA 5, p. 137. JGB, 208, p. 148.

<sup>16</sup> KSA 5, p. 141. JGB, 209, p. 152.

<sup>17</sup> Wilkerson (2006, p. 56) destaca cómo Nietzsche se sirve del escepticismo para combatir posiciones dogmáticas.

terapéuticos, al igual también que Montaigne<sup>18</sup>, parece estar nítidamente trazado el límite de su coincidencia: los resultados a alcanzar. Daniel Conway y Jude Ward proponen que Nietzsche no concuerda con la idea de Sexto de que la *ataraxia* constituya una forma de salud. Nietzsche consideraría que la identificación entre vida buena con quietud y tranquilidad es emblemática del nihilismo<sup>19</sup>. Ciertamente, resuena demasiado el ejército de metáforas bélicas y combativas como para pensar que Nietzsche quiera alguna forma de paz. Y, sin embargo, también él propone una famosa enumeración, a modo de disyunciones, sobre qué podría significar “paz del alma”. Hacia el final de la enumeración, tenemos como resultado que la “paz del alma” puede perfectamente significar otra cosa de lo que normalmente se supone. Por ejemplo, podría ser:

[...] la llegada de una certeza [...] tras una tensión y una tortura prolongadas, debidas a la incertidumbre. O la expresión de la madurez y la maestría en medio del hacer, crear, obrar, querer, la respiración tranquila, la *alcanzada* “libertad de la voluntad”...<sup>20</sup>.

Puede pensarse con razón que la quietud y tranquilidad son para Nietzsche emblemáticas del nihilismo, o también síntomas de la enfermedad que, según él, devasta a la Europa del siglo XIX y que Nietzsche no duda en calificar como “parálisis de la voluntad”<sup>21</sup>. Pero Nietzsche mismo sugiere que su libro, *Crepúsculo de los ídolos* (del cual está tomada la cita), es quizá también una especie de “paz del alma”<sup>22</sup>.

Jessica Berry brinda una excelente pista para comprender cómo así la “paz del alma”, pieza principal del escepticismo, guarda relación con la capacidad que Nietzsche reconoce en el filósofo para fijar “finalidades”. *Ataraxia* tiene una ramificación conceptual más compleja de lo que suele reconocerse. Sus raíces están en Demócrito de Abdera<sup>23</sup>, a quien Nietzsche estudió con detenimiento en los tempranos años de 1867/8<sup>24</sup>. Conocido por sus tesis sobre el atomismo, la mayoría de los fragmentos conservados de Demócrito conciernen a la filosofía moral; contemporáneo de Sócrates, comparte con él la preocupación por el “cómo vivir”. Y, pese a sus diferencias, podría decirse, además, que a ambos les conciernen tres aspectos principales. Primero, creen que hay algún fin (*télos*) o aspiración (*skopós*) que lleva a que el hombre busque un estado propicio, próspero; segundo, que tal aspiración opera normativamente respecto de las demás actividades, esto es, que los proyectos

---

<sup>18</sup> Nietzsche lee a Montaigne desde 1870. Cf. Campioni (2004, p. 17) Cf. también Molner (1993) y Vivarelli, (1994).

<sup>19</sup> Conway y Ward (1992, pp. 193-223).

<sup>20</sup> KSA 6, p. 85. GD, p. 56.

<sup>21</sup> KSA 5, p. 139. JGB, p. 149. Sommer (2006), discute cómo el nihilismo (como negación de toda verdad moral y metafísica) se relaciona con el escepticismo nietzscheano en términos de una negación provisional de una realidad incognoscible.

<sup>22</sup> KSA 6, p. 85. GD, p. 56.

<sup>23</sup> Liddel y Scott (1968, p. 268) ponen como primera entrada para *ataraxia* (impasibilidad, calma) a Demócrito citado por Estobeo.

<sup>24</sup> En cartas de febrero de 1868 a Rohde y a Gersdorff sale a relucir su entusiasmo por el estudio de Demócrito. Nietzsche, Friedrich. 1986. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* a cargo de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Munich/Berlín/ Nueva York: Walter de Gruyter/dtv, 8 tomos (KGB), II, 248, 255. Cf. también Berry (2004, p. 107, y 2011, pp. 156-173). También Bett (2000, pp. 66-67).

que emprendemos tienen valor en la medida en que promuevan o no tal estado; tercero, que la reflexión sobre ese estado o aspiración es el punto de partida fundamental para nuestra conducta<sup>25</sup> Desde esa perspectiva, puede entenderse por qué *ataraxia* no es simplemente un estado pasivo. Ella está íntimamente ligada a otra condición: la *euthumía* (el buen ánimo, la alegría, la jovialidad), que es justamente lo que otros doxógrafos tardíos de Demócrito, como Cicerón (106 - 43 a.C.) o Estobeo (siglos V-VI d.C.), rescatan como propia de la *ataraxia*.

Recapitulo brevemente lo expuesto hasta aquí: en la obra tardía de Nietzsche el escepticismo está asociado a una fortaleza para estar libre de convicciones, pero también para poner finalidades. Tal posición es compatible con una concepción no pasiva de la *ataraxia*. Lo que quisiera poner de relieve es que para Nietzsche, en la obra tardía, entre las posibilidades del escepticismo están no sólo la crítica a las posiciones dogmáticas, sino también la prosecución de fines, basada en una confianza reflexiva respecto de la fortaleza para determinarlos y alcanzarlos.

(2)

Hasta aquí me he limitado a identificar los rasgos y las raíces principales que tiene el escepticismo para Nietzsche. Quisiera ahora considerar el juicio positivo de Nietzsche sobre los “críticos de la historia” capaces de un tipo de escepticismo acorde con la fortaleza del poder estar libre de convicciones<sup>26</sup>. Ciertamente, el talante de Burckhardt no encaja del todo con esa imagen. Pero el historiador de Basilea es uno de los pocos críticos de la idea de historia preponderante en su época: la de la marcha de la historia en términos de progreso. Además, le concede un rol protagónico al arte, a diferencia de la tendencia optimista que Nietzsche ve desde joven depositada en la ciencia. Dejo de lado la relación personal entre Burckhardt y Nietzsche<sup>27</sup> y la compleja cuestión de sus mutuas influencias. Sólo tomo en cuenta un gesto: todavía, en 1887, al enviarle la *Genealogía de la moral*, Nietzsche le escribe al historiador: “no puede nadie, distinguido señor, estarle más agradecido que yo”<sup>28</sup>.

Mi hipótesis es que Nietzsche debe tal agradecimiento a Burckhardt porque en sus lecciones, en la temprana época de Basilea, conoció de primera mano una forma de consideraciones escépticas sobre la historia. Creo que tales lecciones ejercen un fuerte impacto en la manera cómo Nietzsche plantea problemas filosóficos. O dicho de otra manera: si Burckhardt no hubiese expresado sus dudas sobre los alcances que la teoría tiene en la historia, pero a la vez, si su forma de aproximación a la historia no hubiese ofrecido conocimientos históricos, Nietzsche no hubiese planteado, como lo hizo en *Humano, demasiado humano*, que el filósofo requiere pensar con la historia, que necesita un “sentido histórico”<sup>29</sup>. El filósofo no puede permitirse pensar fuera de la historia. Tiene que pensar con ella, ¿pero cómo exactamente? Esta

---

<sup>25</sup> Berry (2004, p. 102).

<sup>26</sup> En un apunte durante la redacción de *Más allá del bien y del mal* identifica a Kant, W. A. Wolf, Lessing, Niebuhr como lo mejor que ha dado Alemania: disciplina crítica. Que es también una defensa contra el escepticismo. KSA 11, p. 496.

<sup>27</sup> Una imagen de Ross (1984, p. 317) pone de forma muy vívida la época de Basilea para el joven profesor: “con Wagner es un ángel germano abocado a una noble tarea de salvación, con Burckhardt es un Mefistófeles escéptico.”

<sup>28</sup> KSB 7, p. 254.

<sup>29</sup> KSA 2, p. 24.

pregunta es difícil de responder. Para constatarlo, baste tratar de reconocer si en algún libro de Nietzsche no se piensa con la historia.

Intentaré revisar ese 'pensar con la historia' tomando en consideración al escepticismo. Me focalizaré en las configuraciones históricas del arte y la cultura no simplemente porque son centrales en las lecciones de Burckhardt, sino porque a ellas les corresponde lo que Nietzsche reclama en un escéptico: "querer cosas grandes", como vimos anteriormente. Y también porque le da concreción a sus discrepancias sobre la objetividad preciada en la ciencia. La pregunta a plantear es: ¿por qué piensa Nietzsche el arte y la cultura con ayuda de la historia? ¿Por qué considerar aquellas cosas a las que suele atribuírsele, por ejemplo, un concepto de "grandeza", como son el arte y la cultura, históricamente?

Aquí conviene hacer una precisión importante sobre los conceptos de arte y cultura, tal como los emplea frecuentemente Nietzsche. Aunque, en ocasiones, dilata, por ejemplo, el concepto de arte hasta casi desvanecer la realidad, no por eso es menos cierto que siempre, en un sentido más específico y restringido, lo toma como "buena voluntad de la apariencia"<sup>30</sup>, como artificio consciente, como juego deliberado con aquello que es poderosamente bello (y por consiguiente "grande"). Ejemplos de lo primero hay muchos; está la famosa afirmación de *El nacimiento de la tragedia* de que "sólo como fenómeno estético está justificada la existencia". O también la tesis de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, según la cual, entre el sujeto y el objeto, en tanto "dos esferas absolutamente distintas" hay, a lo sumo, "una conducta estética"<sup>31</sup>. Pero lo que quisiera poner de relieve es que, pese a que Nietzsche sugiere que lo que tomamos por realidad no parece ser demasiado diferente del arte, ello no significa que no seamos capaces de reconocer y apreciar las manifestaciones artísticas; por el contrario, precisamente aquí nuestra atención es imprescindible, insustituible, pues ejercemos la crítica o la creación.

Podríamos decir que encontramos un significado maximalista y otro minimalista del concepto de arte; también que Nietzsche se las ingenia para hacerlos oscilar. Pero lo interesante es advertir cómo, pese a su doble significado y oscilación, conservan un horizonte de sentido. Para ello es útil reconocer dos ejes en la manera cómo Nietzsche plantea el significado del concepto de arte. Un primer eje deja en suspenso la estipulación última sobre qué sea arte y qué sea realidad –es escéptico–; un segundo eje, puede, en cambio, considerar atentamente cómo es ese artificio deliberado y consciente –no es escéptico, pues confía en poder conocerlo, comprenderlo, también hacerse de alguna manera de él directamente: creándolo. Lo mismo cabe decir con relación a la cultura: Aunque Nietzsche amplíe el concepto de lo real al punto que esto no sea más que una serie de "antropomorfismos", no por eso es menos cierto que estudie con atención las producciones humanas (en especial, aquellas que conciernen a lo que se estima valioso).

Quisiera pues destacar la pertinencia de reconocer esos ejes en la manera como Nietzsche encara ciertas cuestiones: uno mantiene las incertidumbres escépticas a un nivel de principio teórico; y otro discierne en configuraciones específicas. Ahora bien, también Jacob Burckhardt en sus consideraciones sobre la historia del arte emplea dos ejes que guardan un estricto paralelo con los que he propuesto para Nietzsche. El historiador los

---

<sup>30</sup> KSA 3, p. 464. FW, 107, p. 102.

<sup>31</sup> KSA 1, p. 884. UWL, p. 30.

emplea para tratar separadamente dos órdenes de problemas: uno tiene rasgos escépticos a propósito de la función que cumple la teoría sobre la historia y el arte; el otro no los tiene, pues se sostiene en la capacidad de conocer y apreciar lo que ocurre en la historia y en las artes<sup>32</sup>.

Un caso ejemplar del empleo de ambos ejes lo encontramos en la Introducción a las lecciones que Burckhardt dictase en el otoño de 1870 al invierno de 1871, a las que, insisto, Nietzsche asistió. Anunciadas bajo el título “Sobre el estudio de la historia”, las lecciones habían sido ya impartidas en el invierno anterior y lo serían en el posterior. Editadas después como *Consideraciones sobre la historia universal*<sup>33</sup>, los textos recogidos tienen la impronta de servir a la exposición oral, forma con la que, en adelante, Burckhardt hará conocer sus estudios históricos. El historiador tiene por entonces poco más de cincuenta años y cinco libros publicados<sup>34</sup>, en el cuarto de siglo de producción intelectual que seguirá, no publicará ningún otro libro. Su enseñanza será fundamentalmente oral<sup>35</sup> y se preciará de “no enseñar para historiadores del arte”<sup>36</sup>. Uno de esos no historiadores del arte es Nietzsche, quien por esas fechas, está trabajando en las cuestiones que abordará en el *Nacimiento de la tragedia*<sup>37</sup>.

Burckhardt comienza sus lecciones de una manera peculiar: con una larga serie de precisiones sobre las cosas que no hará: no estudiará la historia en un sentido académico (*gelehrt*), no se apoyará en nada sistemático, no hará una filosofía de la historia, no irá tampoco tras la historia, cronológicamente, no pretenderá seguir un plan universal (*Weltplan*), no cederá al error de considerar todo lo que ha sido como dirigido a lo que viene después, no comprenderá lo pasado como opuesto y como etapa previa a lo desarrollado después. A tal punto es consciente que esas negaciones alientan el escepticismo, que no puede menos que referirse a él: “el verdadero escepticismo” –sostiene– tiene su lugar en un mundo en el que los comienzos y finales son desconocidos y cuyo centro está en movimiento constante”<sup>38</sup> Burckhardt (1978, p. 7). Y sin embargo, Burckhardt no cree que tal escepticismo tiña los objetos que estudia. Por el contrario, afirma que es posible transformar el recuerdo en posesión; más precisamente, expresa una confianza no escéptica,

---

<sup>32</sup> Lo mismo cabría decir sobre las culturas. A este respecto es importante la observación de Rolf Elberfeld (2008) de que Burckhardt empleó el plural culturas en las lecciones que dictase en 1868, que repitiese el próximo año y a las que Nietzsche asistió. Nietzsche adopta el término en plural y desarrolla a partir de 1876 una filosofía de las culturas a las que se unirá un nuevo concepto de sujeto.

<sup>33</sup> Jähnig (1984, I, p. 4).

<sup>34</sup> *Las obras de arte de las ciudades belgas* (1842), *La época de Constantino el grande* (1853), *El Cicerone* (1855), *La cultura del renacimiento en Italia* (1867), *La arquitectura del renacimiento en Italia* (1867).

<sup>35</sup> Jähnig (1979, pp. 174-17).

<sup>36</sup> Gossman (1988, p. 28).

<sup>37</sup> Antes, en el verano de 1870, ha concluido uno de los escritos preparatorios: “Die dionysische Weltanschauung”. Cf. Carta a Gersdorff del 7.11.1870 (KSB 3, p. 155). Son bastante conocidas las cartas que Nietzsche les dirigiese a Carl von Gersdorff y a Erwin Rohde en noviembre de ese año, comentando las lecciones. La carta a Gersdorff es del 7.11.1870 (KSB 3, pp. 154-156) y a Rohde del 23.11.1870 (KSB 3, pp. 158-160). Sólo quisiera recordar un pasaje de la carta a Gersdorff, en la que Nietzsche insiste en el placer que le deparan esas lecciones, y dice que son de una forma tal, como él podría hacerlas cuando fuese mayor. Por entonces, claro está, Nietzsche se imagina su futuro como profesor.

<sup>38</sup> Burckhardt (1978, p. 7).

pues se traza como tarea, en las lecciones que dicta, el “poseer” la “vida” que “el espíritu” tuviese “en las distintas épocas”<sup>39</sup>.

Es oportuno atender al modo del escepticismo de Burckhardt. Sus dudas conciernen a la insuficiencia de la teoría para dar cuenta de lo “temporalmente condicionado”. De allí que explique que no tratará los temas de sus lecciones académicamente, ni sistemáticamente, ni filosóficamente, ni cronológicamente, ni mucho menos siguiendo un plan universal, dirigido hacia lo que viene después; todas esas son –advirtámoslo– maneras desvirtuadas de la *teoría*. De lo que se trata, para él, es de transformar las múltiples formas de lo “temporalmente condicionado” en “posesiones”, en vez de dejarlos como meros “recuerdos” o, como Nietzsche se expresa críticamente, en “hechos”. Aquí Burckhardt es todo lo contrario a un escéptico: justamente sus propias lecciones son una muestra de la confianza en lograrlo, ni candorosa, ni superficial, ni meramente entusiasta, pero tampoco pomposamente honorable. “Poseer” lo “temporalmente condicionado” es nada más (ni nada menos) que conocerlo y apreciarlo.

Las razones que explican la adopción de ese doble eje en Burckhardt son comprensibles. Es un gran conocedor de un amplísimo espectro histórico de obras de arte, pero se rehúsa a tomarlas como documentos de épocas pasadas. Su principal contendor a este respecto es Hegel. Para Burckhardt es esencial la diferencia entre la historia del arte y la teoría sobre el arte. Su rechazo a la estética, a la “ciencia de lo bello”, es consecuencia de su interés por el arte, pues considera que la estética, como ciencia, es ciega a la estructura temporal del arte<sup>40</sup>. La estética toma las manifestaciones artísticas como una región, un sector, un espejo de la realidad. No otra cosa hace Hegel, piensa Burckhardt, y, además, instruye a ver el arte de épocas anteriores con una doble determinación: es tanto algo pasado como condición necesaria para lo que viene después. Para Burckhardt, en cambio, lo que sea el arte significa cómo éste “se comporta en la vida” (Jähnig 1979, 178). Las distintas manifestaciones artísticas no son ni vestigios, ni reflejos o superestructuras, tampoco son ilustraciones de un contexto, o elementos en el desarrollo necesario hacia una meta final. Las obras de arte, una partitura de Haydn, una escultura de Fidias, las construcciones de Chichén Itzá, son ejemplos, no todos suyos, claro está, de la consistencia y coherencia internas de las manifestaciones artísticas White<sup>41</sup>.

Apreciarlas por ellas mismas requiere una educación (*Bildung*), una disposición que, como el propio Burckhardt advierte, es antagónica a aquel prejuicio o precomprensión que coloca a las obras de arte como materia de una ciencia. Se trata de un antagonismo entre *Bildung* y *Wissenschaft*, como puede advertirse de la siguiente cita:

[...] la condición esencial [sostiene] [...] para ver obras de arte es que el ojo sea todavía capaz de mirar y no esté nublado por el sobreesfuerzo de ver, o se haya tornado incapaz de reaccionar ante nada que no sea el mundo de lo escrito o de la prosa<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Jähnig (1979, p. 178).

<sup>41</sup> White (2010, p. 253) También observa White que, para Burckhardt, la consistencia y la coherencia internas de la obra de arte están en oposición con el modo de la relación entre la cultura con la política y la religión.

<sup>42</sup> Citado por Shapiro (2003, p. 409).

Educarse al considerar atentamente las manifestaciones artísticas no hace abstracción de la historia. Por el contrario, ellas pueden ostentar un carácter *epocal*; ser, por decirlo a la manera de Hegel, frutos de “su tiempo”, pero también es indispensable establecer *topológicamente*<sup>43</sup>, contra Hegel, qué lugar ocupan en una determinada configuración. Lo que Burckhardt quiere hacer valer es un modo sincrónico de hacer análisis histórico, a contrapelo del diacrónico, evolutivo, progresivo, que por supuesto también abanderaba la idea de progreso. Burckhardt intenta, por el contrario, considerar todas las manifestaciones de una cultura, indagando siempre por el papel que ocupan en esa realidad, en vez de establecer una secuencia de hechos o preguntar por las causas de su desarrollo. Por esa razón, sus investigaciones producen la impresión de ser pinturas antes que narraciones<sup>44</sup> Gossman; es un fisionomista<sup>45</sup> y no un narrador. O dicho de otra manera: su método es “histórico-cultural” y no “histórico-evolutivo”<sup>46</sup>.

Confío en haber podido hacer palpable el anverso y el reverso del escepticismo de Burckhardt. Escéptico con relación a la teoría de la historia, no lo es respecto de la posibilidad de alcanzar conocimientos históricos. Ciertamente Burckhardt desarrolla sus propias herramientas conceptuales (“teóricas”) para orientarse en la historia<sup>47</sup>, pero su principal afán está en conocer lo que ocurre en la historia<sup>48</sup>. Escéptico con relación a la “filosofía de la historia”, su empeño, es, para decirlo en palabras de Nietzsche, el del “docto”. No se trata, sin embargo, de cualquier “docto”, sino de aquel que está en capacidad de ejercer la crítica y conocer con suficiencia diversas configuraciones históricas. Su escepticismo (entre otras cosas) concierne a la teoría, mas no a la capacidad de conocer y apreciar.

Ahora bien, el escepticismo de Nietzsche también mantiene los dos ejes: es escéptico a propósito de la teoría<sup>49</sup>, no lo es a propósito de la capacidad para conocer, apreciar, incluso crear lo que culturalmente se plasma a lo largo de la historia. Sobre este segundo rasgo no escéptico, Nietzsche se adjudica, enfática y ambiciosamente, la condición de filósofo, y tal condición supone, en sus

---

<sup>43</sup> Jähnig (1979, p. 173).

<sup>44</sup> Gossman (1988, p. 30).

<sup>45</sup> Gontier (2006, p. 60).

<sup>46</sup> Jähnig (1982, p. 148).

<sup>47</sup> Por ejemplo, las “potencias”: religión, estado y cultura, y la diferente relación que, como indiqué antes, guardan la cultura con la religión y el estado. Sobre cómo diseña Burckhardt el marco conceptual explica White: “Cualquier teoría formal de la explicación histórica que Burckhardt nos haya ofrecido es solamente una teoría del “marco” dentro del cual se desarrollan los hechos históricos. No es una teoría de la relación entre los hechos históricos y el marco mismo. O más bien, la teoría de la relación se basa en la aprehensión de la imposibilidad de distinguir por último entre un hecho y el marco histórico mayor en el cual ocurre. La teoría es contextualista, porque supone que se ha dado una explicación de hechos históricos cuando se han distinguido los distintos hilos que forman el tapiz de una época histórica y se muestran los vínculos entre hechos, que hacen del campo histórico un “tejido.” White (2010, pp. 252-253). Pese a tal contextualismo, el elemento dinámico de la cultura genera fracturas en tal “tejido”, por eso sostiene White que la relación entre hechos históricos y época histórica no es simplemente de “parte” a “todo.”

<sup>48</sup> Ello significa, según Jähnig, tanto “estudiar atentamente la tradición”, como desarrollar la “capacidad de atender a lo que se trata en cada caso, a lo que en cada caso se transmite.” Jähnig (1982, p. 143).

<sup>49</sup> Para Nietzsche son muy valiosos los métodos como muestra Denat (2010), bajo ese aspecto la teoría es secundaria. Una interpretación convincente del escepticismo de Nietzsche con relación a cuestiones epistemológicas es ofrecida por Magnus (1980).

propios términos, no sólo estar “libre de convicciones”, sino también poder establecer “finalidades”. Pero, además, Nietzsche piensa el arte y la cultura con ayuda de la historia porque también asume una responsabilidad: pensar el futuro. De cara a él, la parálisis escéptica no es otra cosa que incapacidad para, en la historia, crear arte y cultura.

Retomo con una pregunta lo visto en la primera parte de este artículo: ¿cómo podrían ser conciliables finalidades sin convicciones? Podría responderse: tomar con resolución un futuro en la incertidumbre. Nietzsche sugiere que la respuesta podría ser alcanzar la “paz del alma”, después de haber combatido muchas cosas, entre ellas, y primordialmente para el filósofo, toda forma de fe. Para el caso del presente estudio la respuesta a esa pregunta señala también un determinado itinerario intelectual, el que Nietzsche se traza en la exploración del “espíritu libre” y del “superhombre”. En ese itinerario encontramos, como lo ha demostrado con absoluta suficiencia Giuliano Campioni, una poderosa razón por la cual Nietzsche debe estarle agradecido a Jacob Burckhardt. En el trayecto enrevesado y complejo que sigue Nietzsche al liberarse de la “adhesión a la ideología de Wagner”<sup>50</sup> juega un papel fundamental el giro de valoración hacia a la cultura neolatina. Es gracias a Burckhardt que Nietzsche aprende a valorar de manera más libre al espíritu latino y a liberarse de mito romántico y wagneriano del *Volk* germano. La práctica filosófica de Nietzsche, metódica y desmitificadora, segura y volátil, intransigente en cuanto a los engaños, pero jovial y traviesa en cuanto a los esclarecimientos últimos o más próximos, se nutrirá de dicho espíritu latino y calzará con un modo escéptico e histórico del “espíritu”, con finalidades, pero sin convicciones.

Siglas:

AC	<i>El Anticristo</i>
FW	<i>La ciencia jovial</i>
GD	<i>Crepúsculo de los ídolos</i>
JGB	<i>Más allá del bien y del mal</i>
KSA	<i>Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe</i>
KSB	<i>Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe</i>
MA	<i>Humano, demasiado humano (I – II)</i>
UWL	<i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.</i>

Ediciones de las obras de Nietzsche:

- Nietzsche, Friedrich. 1971. *Ecce homo*. Madrid: Alianza
- 1972. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- 1975. *El Anticristo*. Madrid: Alianza.
- 1975. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- 1980. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* a cargo de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Munich/Berlín/ Nueva York: Walter de Gruyter/dtv, 15 tomos.
- 1986. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* a cargo de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Munich/Berlín/ Nueva York: Walter de Gruyter/dtv 1986, 8 tomos.

---

<sup>50</sup> Campioni (2004, p. 131).

- 1992. *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Ávila.
- 2000. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.

### **Bibliografía:**

- BARNES, Jonathan. (1986) "Nietzsche and Diogenes Laertius" en *Nietzsche-Studien* 15: 16-40.
- BERRY, Jessica N. (2004) "Nietzsche and Democritus: The Origins of Ethical Eudaimonism" en Paul Bishop (ed.) *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Nueva York: Camden House: 98-113.
- BERRY, Jessica N. (2011) *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*, University Press: Oxford.
- BETT, Richard. (2000) "Nietzsche on the Sceptics and Nietzsche as Sceptic" en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 82: 62-86.
- BROBJER, Thomas H. (2004) "Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods" en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 65, No. 2: 301-322.
- BROCHARD, Víctor. (1945) *Los escépticos griegos*, Losada: Buenos Aires.
- BURCKHARDT, Jacob. (1978) *Weltgeschichtliche Betrachtungen* Munich: DTV.
- CAMPIONI, Giuliano. (2004) *Nietzsche y el espíritu latino*, Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- CONWAY, Daniel W y Julie WARD. (1992) "Physicians of the Soul: Peritropé in Sextus Empiricus and Nietzsche" en Daniel W. Conway y Rudolf Rehn (eds.) *Nietzsche und antike Philosophie* Trier Wissenschaftlicher Verlag: 93-223.
- DENAT, Céline. (2010) "Les découvertes les plus précieuses, ce sont les méthodes": Nietzsche, ou la recherche d'une méthode sans méthodologie" en *Nietzsche-Studien* 39: 382-308.
- DOYLE, Tsarina. (2004) "Nietzsche's Appropriation of Kant" en *Nietzsche-Studien* 33: 180-204.
- ELBEFELD, Rolf. (2008) "Durchbruch zum Plural. Der Begriff der Kulturen bei Nietzsche" en *Nietzsche-Studien* 37: 115-142.
- GONTIER, Thierry. (2006) "Nietzsche, Burckhardt et la «question» de la Renaissance" en *Noesis (Nietzsche et l'humanisme)*, 10: 49-71.
- GOSSMAN, Lionel. (1988) "Jacob Burckhardt as Art Historian" en *Oxford Art Journal* 11, No. 1: 25- 32, <http://www.jstor.org/> (recuperado el 9 de octubre del 2010).
- JÄHNIG, Dieter. (1979) „Jacob Burckhardts Bedeutung für die Ästhetik“ en *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 53, No. 2 :174-175.
- (1982) *Historia del mundo: historia del arte*, México D.F.: F.C.E.
  - (1984) *Kunstgeschichtliche Betrachtungen. Jacob Burckhardts Topologie der Künste*, Tubinga: copia tipeomecanografiada.
- LIDDEL, Henry y Robert SCOTT. (1968) *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.
- MAGNUS, Bernd. (1980) "Nietzsches Mitigated Skeptizismus" en *Nietzsche-Studien* 9: 260-267.
- ROSS, Werner. (1984) *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, Munich: DTV.
- SHAPIRO, Gary. (2003) *Archaeologies of Vision. Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*, Chicago: The University of Chicago Press.
- SOMMER, Andreas Urs. (2006) "Nihilism and Skepticism in Nietzsche", en Keith Ansell Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Blackwell: Oxford: 250-270.

- WHITE, Hayden. (2010) *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, D.F.: F.C.E.
- WILKERSON, Dale. (2006) *Nietzsche and the Greeks*, Continuum: London.
- WOTLING, Patrick. (2006) “`L'ultime scepticisme´. La vérité comme régime d'interpretation” en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 196, No. 4, NIETZSCHE: 479-496.
- “`Cette espèce nouvelle de scepticisme, plus dangereuse et plus dure´. Ephexis, bouddhisme, frédéricisme chez Nietzsche”, en *Revue de métaphysique et de morale* 65: 109-123.

# Sképsis

## 2018