

**De la historia universal a la genealogía.
Un acercamiento al concepto de historia en Hegel y Nietzsche**

Trabajo presentado para optar por el título de:
Profesional en filosofía
Programa de Filosofía
Escuela de Ciencias Humanas
Universidad del Rosario

Presentado por:
José Hoyos Bucheli

Director:
Adolfo Chaparro

II Semestre del 2019

Índice

Introducción	1
1. El gran teatro de la historia universal	4
2. Los inconvenientes de la historia para la vida	19
Oposiciones.....	21
La vida histórica: <i>memento mori</i>	26
La vida no histórica: <i>memento vivere</i>	35
3. Genealogía	41
Materialidad.....	42
Origen y efecto en sí.....	49
Presente (lo intempestivo, lo proximal).....	57
Conclusiones.....	61
Referencias bibliográficas.....	71

Nunca serán espíritus libres, porque siguen creyendo en la verdad

La genealogía de la moral

Nietzsche

Introducción

¿Puede ser llamado historia un estudio del pasado sin la necesidad de un origen, visto desde lo intempestivo y que busca develar los cursos de lo oculto? ¿Lo podríamos denominar como un método de estudio historiográfico? ¿Y qué podríamos decir de la genealogía?, ¿es una metódica que sirve a la historia? ¿Es la genealogía historia?

Estas preguntas son apenas iniciales. Cada una se abre a otras, encuentra posibles respuestas e inmediatas refutaciones. No pretendo dar réplicas verdaderas. En vez, me propongo analizar la formulación que da lugar a cada una de ellas: el concepto de historia desde dos orillas distintas, sin la necesidad de una superación definitiva de alguna. Por un lado, me refiero al concepto de historia propuesto por Nietzsche y sus efectos en la manera en que hoy se estudia el pasado. Sin embargo, es claro que la formulación de Nietzsche no aparece espontáneamente. Hace falta, primero, estudiar las críticas que Nietzsche enuncia a la forma en que se concibió la historia en su momento, es decir, gran parte del siglo XIX. Aquí encontramos nuestro otro lado: resulta necesario un acercamiento al concepto de historia al que Nietzsche se enfrenta. Hablo del concepto de historia según Hegel.

Aunque las críticas nietzscheanas parecían no tener lugar dentro del idealismo y racionalismo alemán, los giros del presente nos han llevado a darle un lugar importante en el pensamiento contemporáneo. Después de todo, Nietzsche fue y es un pensador para el futuro. ¿Qué significa esta nueva versión de la historia y qué consecuencias puede traer? ¿Cómo se ha denominado ese nuevo concepto de historia? ¿Significa este nuevo concepto de historia que las versiones hegelianas están en desuso? El propósito de esta investigación es analizar ambas posturas a la manera de una oposición. No se trata de hallar verdad en alguna de ellas o definir alguno de los conceptos de historia como el ganador de una batalla teórica. Es, mejor, un intento de registrar un desplazamiento, la línea que conecta la historia con la genealogía en cuanto a la manera de entender la relación entre presente y pasado. Sin embargo, debo decir desde ahora que existe un desequilibrio en la balanza. Nuestro objetivo está más en analizar el desplazamiento hacia la genealogía que explorar la versión hegeliana de la historia.

Tanto Hegel como Nietzsche ofrecen distintas posibilidades, diferentes respuestas a la pregunta por la historia. Es necesario señalar que la versión que propongo de cada una está

guiada por ciertas particularidades. Respecto a Hegel, nuestro acercamiento se restringirá a su visión de la historia como historia filosófica universal. Para ello, nos centraremos principalmente en dos textos: *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (1837/2005) y *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1830/1999). Por supuesto, el análisis de otras lecturas, como algunos de sus ensayos de juventud, acompañará la versión que podamos obtener de ambas obras. Aquí nuestro punto de partida será el estudio de la historia como una construcción total, racional y teleológica. También nos centraremos en el valor providencial de la noción hegeliana sobre el pasado y el presente, la forma que recorre el espíritu absoluto, la taxonomía sobre las maneras de hacer historia y los pueblos como fases de una línea recta hacia un punto de llegada insuperable.

Respecto a Nietzsche, se deben postular dos obras, las cuales nos ofrecerán nuestros conceptos centrales: genealogía y presente. La genealogía, diré más adelante, es una metodología que ensancho puertas y ventanas de una casa que parecía tener solo muros de concreto. Esos muros eran la historia total, racional y teleológica. Eventualmente, la misma genealogía encontró las fisuras, los espacios entre los bloques y evidenció aquello que había sido guardado en los sótanos y desvanes. No basta con decir de ella que es el método que usó Nietzsche, que fundó Nietzsche, sino que vale la pena detenerse a analizar qué presupone ese método. Diré que la genealogía no es solo una forma, sino también un síntoma y un motivo. ¿Qué decir entonces del presente, nuestro otro concepto? Sin duda, un aura de autoevidencia flota a su alrededor. Se hace mucho más difícil de tematizar. ¿Cuáles pueden ser sus estructuras, sus distancias, sus vectores, los alcances y las dimensiones que lo constituyen? Y, sobre todo, ¿qué valor toma respecto al pasado?

Estos dos conceptos guiarán la línea que une la historia con la genealogía, pero ¿de dónde salen? Los libros en los que me enfocaré serán *Segundas consideraciones intempestivas: sobre los inconvenientes y las utilidades de la historia para la vida* (1874/2006) como obra de juventud de Nietzsche que muestra el germen de lo que tardará muchos años en madurar, y *La genealogía de la moral* (1887/1983), que se muestra casi como un punto de llegada. Buscaré ayuda en otras obras de Nietzsche, para, por decirlo de alguna forma, redondear ambas nociones. Detrás de ellas estará una matriz de conceptos imprescindibles en esta versión de la historia. La tematización sobre el concepto de vida,

acción, fuerzas, voluntad, olvido, memoria, lo proximal, el origen, harán parte de esa reconstrucción.

He sugerido la existencia de algunas consecuencias, de que la genealogía no es solo un método, sino también un síntoma y un motivo. La genealogía no es una sola y tiene distintos presentes. Ella misma cambia en el tiempo y el espacio. Aparece primero como un método que logra develar lo oculto; de cómo los fenómenos son poseídos por fuerzas culturales y son dotados de interpretaciones que se pueden ubicar temporal y espacialmente. En un segundo presente, se muestra como el síntoma de una época: la genealogía como el síntoma de una cultura entregada a la racionalidad. Y además se muestra como un motivo: en un tercer presente es la inauguración de una serie de fenómenos a tematizar, de un gesto y de un objeto de estudio. Este tercer momento está mucho más cercano a nuestro presente y, por lo tanto, las lecturas actuales sobre la genealogía son fundamentales. Por tal razón, es necesario traer a Foucault como uno de los pensadores que se apropió de la genealogía; que, desde su propia lectura, reelaboró para su proyecto filosófico una metódica genealógica. El motivo no es solo una manera de hacer, sino de lo que esa manera de hacer supone y de alguna manera prescribe: ciertos temas, ciertos movimientos, ciertas resistencias. Estos tres presentes serán la estructura del texto.

Siempre hay otro presente: el intempestivo, el ahora. Trazar distintos presentes es una manera de resistir la inercia del pasado. Trazar los distintos presentes de un método es propiamente hacer una genealogía: una genealogía de la genealogía; mostrar que ella no es una esencia, no es una sola. Esta postura responde a la sospecha de que perspectivas actuales sobre la historia, aquellas que piensan más en la multiplicidad y la materialidad, y que tienen el propósito de desestabilizar la relación que tenemos con el pasado, se deben a una versión distinta de la historia. Sin embargo, esto no nos autoriza para desestimar la versión hegeliana, la cual tiene sus propias actualizaciones. En definitiva, nuestro trazo entre historia y genealogía puede constituir, a su vez, un punto de anclaje entre nuestros dos pensadores principales, entre las dos orillas. Si bien esta investigación terminará analizando mucho más las características de la genealogía, la versión hegeliana y sus valores explicativos no se dispersan en la actualidad. En vez, podríamos mirar en esos puntos de anclaje ciertas coincidencias que pueden alimentar ambas nociones, que puedan darnos claves para unas lecturas sobre la historia desde un nuevo ahora.

1. El gran teatro de la historia universal

(Un tren en escena)

Primer presente: el idealismo alemán. En él, Hegel tiene, quizá, el lugar más importante. Su versión de la historia, una historia universal, influenciará el resto del siglo y la mitad del siguiente. Su historia racional será la de vecindades lógicas entre momentos históricos, la de un espíritu absoluto y un internalismo que absorbe todas las diferencias. En esta versión encontramos una manera de hacer, una manera de relacionar el presente con el pasado, pero también un concepto. No es cualquier concepto de historia, sino el que abrigarán los libros de historia política y científica de los colegios; es la idea misma de una devenir progresivo y providencial que está en ascenso hacia la razón; es una historia de apenas unos héroes; una historia que es el trazo hacia la conciencia y la verdad.

El gran teatro de la historia universal es una de las manera en que Hegel denomina su concepto de Historia (1999, p. 60). En ese gran teatro sucede toda diferencia en la superficie: la multiplicidad tiene un lugar en primer plano; el público se pierde en la voluptuosidad de las formas, de lo distinto. Pero en un plano interno, en un adentro, sucede lo único, lo verdadero, lo total. Me enfocaré principalmente en tematizar la historia que pasa en ese adentro: la historia racional, cuyo recorrido se muestra solo al pensamiento. Para ello, hará falta explicar otros conceptos. La filosofía hegeliana es un sistema en movimiento. Sin embargo, no me detendré en la manera en que se desenvuelve el espíritu absoluto –y su correlato, el sujeto–, ni en la manera en que un principio subsume a otro –el movimiento mismo del espíritu–. En cambio, me enfocaré principalmente en dos textos de Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1830/1999) y *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (1833/2005). Acompañaré estas lecturas con su ensayo de juventud *El espíritu del cristianismo y su destino* (1800/1968).

El camino no es tan sencillo: ¿qué significa, después de todo, la racionalidad? En términos de la obra de Hegel, podría significar muchas cosas, por lo cual buscaré referirme a cuatro nociones que podrían darnos una buena idea de su significado, al menos en términos de historia. Me refiero a los conceptos de totalidad, progresividad, teleología y

providencialidad. El propósito de esta división es poder entender lo que significa la historia racional hegeliana.

Para Hegel, no es lo mismo el estudio de la historia de la filosofía que el de otros objetos de estudio (2005, p. 5). La filosofía, el pensamiento objetivado, es decir, el pensamiento en sí y para sí, es aquello que busca la verdad. El resto de la historia es la manera en que la multiplicidad es absorbida por unos ciertos principios, especialmente por la totalidad. Por tanto, la manera de acercarse a la historia tiene que suponer una idea, una construcción a priori (Ibíd., p. 41): la racionalidad. Para la historia la racionalidad es un supuesto, pero no lo es para la filosofía. Según Hegel, en ella se demuestra. No nos detengamos en esto. Aceptemos, por ahora, que la racionalidad no es la capacidad humana de crear ciertas estructuras de pensamiento, sino que el mundo y el espíritu absoluto son racionales, que una lógica siempre les subyace.

La historia tiene dos esferas. Por un lado, el hecho histórico, la temporalidad no actual. Por el otro, una serie de principios y de reglas que nos permiten relacionar el pensamiento con lo sucedido (Hegel, 2005, p. 42). Señalé arriba que “por lo tanto” debe suponerse una idea. Aquí entramos en la esfera de los principios y las reglas. En efecto, para que la multiplicidad sea absorbida, se debe eliminar la contingencia. Es decir, tenemos que negar el azar, el acaso, y aceptar que en el fondo existe una línea dirigida, o al menos unos rieles sobre los cuales el tren de la historia recorrerá su camino. Y es que, vamos a verlo, la historia según Hegel es como un tren en el cual los vagones se van superponiendo: unos desaparecen, otros se ensanchan, se vuelven el momento racional más alto. Ese tren anda sobre unos rieles, los cuales tienen un destino (su *telos*). Los rieles solo pueden ir en ascenso, dirigidos siempre por la providencia, que es su vector.

¿Cómo eliminar la contingencia? Hegel elabora una poderosa herramienta, una bisección: la misma idea de que existe un adelante y un atrás en el escenario. Cuando el pensamiento se dirige hacia el mundo se encuentra con que existe un adentro y un afuera. En el adentro se halla lo único, lo racional, lo verdadero, Dios. En el afuera, la externalidad, en donde está lo múltiple y lo objetivo, el puro azar.

El adentro es la lógica que subyace detrás de todos los fenómenos. Es el guion de la obra, las líneas que dirigen los actos. Hegel dice que “lo verdadero no se halla en la superficie” (2005, p, 45). El adentro es el lugar del espíritu absoluto y en el espíritu

absoluto se encuentra la totalidad de los puntos de vista: es una actualización simbólica del mundo y a la vez la reunión de todos los pasados en un solo presente (Ibíd., p. 46). El espíritu absoluto contiene en sí la razón, la cual se autoproduce. Es decir, el espíritu es motor de sí mismo, no necesita nada fuera de sí para su movimiento y, por lo tanto, el espíritu contiene en sí la libertad. No obstante, un ser en sí no significa que ya sea real; aún falta que se realice, pues hasta ese punto, en la pura interioridad, no es más que una potencia, una virtualidad. ¿Cómo se actualiza, cómo se objetiva entonces el espíritu absoluto? ¿Cómo se vuelve externo?

Hegel señala en el *Espíritu del cristianismo y su destino* (1978) que lo divino del absoluto, el Dios cristiano (a diferencia del judío), está dentro de todos los humanos, porque solo algo divino puede adorar lo divino. Lo múltiple es partícipe de lo absoluto: el humano es partícipe de la divinidad. La manera en que se hace real, en que se objetiva lo subjetivo, es mediante la manifestación material del espíritu, es decir, en lo múltiple. Sin duda, esta postura tiene fundamento también en la aparición de Jesús: el hijo de Dios y, a la vez, el hijo del hombre. Esta propuesta de juventud tiene en Hegel un desarrollo: el universal concreto. Ya que lo múltiple goza de lo absoluto, puesto que toda especie goza de las características del género que le recoge, es posible que lo subjetivo se vuelva objetivo: que aquello que está en el espíritu absoluto, es decir, el género que recoge todo lo diverso y que, por tanto, está de manera subjetiva en todas las cosas, encuentre su forma real. En el universal concreto se muestra cómo cada pueblo es una manifestación del espíritu absoluto y, a su vez, también cada sujeto es un correlato de ese espíritu y de su propio pueblo. El género contiene a su especie, pero cada especie contiene también a su género en totalidad: una silla en particular es a la vez ella misma y todas las sillas. Pero esta formulación sobre el universal concreto no es suficiente para que el espíritu absoluto se vuelva real. En esos universales concretos debe llegarse a la conciencia de la razón, a través de la cual el espíritu deja de ser un ser en sí y se vuelve un ser para sí. Ese es el *pathos* del espíritu absoluto: conocerse a sí mismo, volverse un objeto para sí.

La obra de teatro debe dejar de ser un texto y ser obra, su potencia es ser una puesta en escena, una presentación que debe ser actuada, actualizada. Las líneas, el adentro, el guion, son solo virtualidad. Por eso, para Hegel la multiplicidad no queda de lado. No solo importa lo que está adentro y esa lógica que siempre subyace a todo acontecimiento, porque

el interior siempre debe encontrar un medio hacia el afuera, una forma de desplegar su potencia y de hacerse real.

El espíritu absoluto contiene la racionalidad pero no es consciente aún de ello. La manera en que el interior llega al exterior es a través de la consciencia. ¿Qué tiene que ver la objetivación con el concepto de historia? Que justamente, para Hegel, lo que persigue la historia es “que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca así objetivamente” (1999, p. 76). Entonces, la historia no es más que el *pathos* que recorre el espíritu absoluto. En ese *pathos*, la multiplicidad tiene importancia, porque es en ella donde lo absoluto se realiza. Sin embargo, el movimiento del espíritu no se detiene ahí, pues luego de que lo subjetivo encuentre una forma de realizarse, la multiplicidad deberá universalizarse. Es decir, la especie debe perderse de nuevo en el género, dejando de lado todo lo que le es diferente para ser devorado por lo que es igual. El camino que empieza el espíritu termina en el principio, en él mismo, ahora siendo consciente de que es un objeto para sí.

En este a priori del concepto de historia hegeliano, los sujetos tienen importancia en la medida en que dan realidad al espíritu absoluto. Hegel se encuentra frente a una contradicción entre lo absoluto y lo múltiple, y los pueblos son la manera en que el espíritu absoluto avanza. Cada pueblo tiene un principio, de la manera en que el judaísmo contiene un principio de mezquindad, el *odium generis humanis* (Hegel, 1978, p. 299). El sujeto dentro de ese pueblo es poco relevante, pues “todo individuo es sujeto de su pueblo en un estado determinado del desarrollo de este pueblo. Nadie puede saltar por encima del espíritu de su pueblo, como no puede saltar de la propia tierra” (Hegel, 1999, P. 86). Entonces lo que realiza al espíritu no es el sujeto en sí, sino las formas que gozan determinados pueblos y sus principios.

Tenemos tres espectros: la totalidad, lo abstracto, el espíritu absoluto. Además, están los pueblos y sus principios. Al otro extremo, el sujeto. En adelante, desarrollaremos especialmente la idea de totalidad, la cual es un concepto transversal en el pensamiento hegeliano. Respecto a los otros, solo serán usados en cuanto sean pertinentes para el desarrollo del concepto de historia.

La contradicción supone que los extremos están en contra vía. Sin embargo, para Hegel, la contradicción no es más que la forma lógica en la que se mueve el espíritu

absoluto. Lo abstracto se mueve hacia lo concreto para que luego lo concreto se mueva hacia lo abstracto. Y entonces, ¿qué hacer con las pasiones, las emociones, con la acción del sujeto, con la heterogeneidad de lo particular, de lo concreto? Precisamente, ese es el lugar del pueblo: en ese universal concreto reside el principio, la forma real del espíritu en un momento dado. La manera en que el espíritu se vuelve concreto es a través de la construcción de una moral y, de vuelta, cumpliendo esa moral, el sujeto logra participar de lo universal.

Sin embargo, la Historia debe hablar de algo en el mundo. Hasta aquí hemos reseñado brevemente la idea a priori, el principio que da motor. He dicho que los pueblos son las fases: se habla entonces de una historia abstracta, del mero paso del espíritu¹. Cada pueblo tiene un principio, el cual siempre ha de llegar a un estancamiento. Luego, vendrá la desaparición y subsunción en otro pueblo, cuyo principio será superior. Pero existen héroes cuyas pasiones e intereses están en consonancia con los del espíritu absoluto. Para Hegel, Jesús es sin duda uno de ellos. Es necesario que se supere un principio anterior por otro. ¿Cómo saber en el azar de la escena a qué se le debe prestar atención? ¿Cómo saber el hacia dónde de esa obra de teatro? Para que se pueda entender la narración no podemos atenernos al acaso de los actores, sino al guion. Hasta ahora he presentado la idea de la totalidad: de cómo la historia es parte de una totalidad, y de cómo lo abstracto halla un lugar en lo concreto y vuelve sobre sí, pero la existencia de un héroe, de un sujeto que esté en concordancia con el objetivo del espíritu absoluto revela que debe existir un fin. Ser consciente de sí mismo y de la razón parece no ser un fin suficiente, un fin en sí mismo, ni para el sujeto, ni para el absoluto. La razón es la manera en que el espíritu se moviliza, pero no lo que está buscando. Para Hegel existe algo más. Entonces, ¿de qué deben hacerse conscientes el sujeto y el espíritu? En la escena aparece una estación de llegada, un para qué.

La teleología es la estación a la que el tren debe arribar. La historia no es más que la marca del tren sobre los rieles. Para Hegel, el final de todo el movimiento del espíritu absoluto —y por tanto, del sujeto— es la libertad (2009, P. 55). La libertad es un principio

¹ Se habla de un pueblo que tiene una vida como si fuera la de un individuo: él nace, se extiende, cambia, desaparece. Estamos ante un escenario en el que todo sucede, que la actualidad recoge todos los pasados, todos los actos de la obra de teatro. En el primer plano del gran teatro todo ocurre y acepta de vez en cuando las historias de los héroes (Hegel, 1999, p. 91).

contenido en el sí mismo del espíritu y, de la misma manera que la razón, debe volverse un objeto. La objetivación de la libertad es el nombre de la estación de llegada y en el camino hacia ella “cada nuevo espíritu de un pueblo es una fase de la conquista del espíritu universal en el logro de su conciencia, de su libertad” (Hegel, 1999, p. 74). ¿La libertad qué significa en términos de Hegel? Que el espíritu solo depende de sí, porque todos los principios están autocontenidos en él. Que no es como la naturaleza, que está destinada a repetirse y no devenir en otro a la manera en que la hacen los humanos (Ferreyra, 2017).

En cada pueblo encontramos una moralidad, que es, en principio, la manera en que se tematiza la libertad de los sujetos en una fase determinada de la historia universal. Para Hegel, un estado estará bien constituido cuando el fin privado esté en consonancia con el fin público (1999, p. 84). No obstante, un pueblo no es consciente del fin del espíritu, dado que este se debe actualizar en cada fase del movimiento. El actor en medio de la obra no sabe exactamente su motivación hasta que ocurre su anagnórisis. Edipo no sabe cuál es su papel hasta que se entera de que él es el asesino de Layo. Cuando Edipo se entera de su condición y aprenden algo sobre sí, ya no es lo que solía ser. El tren solamente sabe dónde está en su camino una vez ha pasado de largo la estación, momento para el cual ya estará en otro lugar. Entonces cada pueblo actúa de acuerdo a su principio y puede creer que es la última fase, hasta que otra fase lo subsume en un nuevo principio. Cuando hablamos de subsunción, notamos que en la escena donde todo ocurre ciertos momentos desaparecen, que no acaecen más, pero tenemos una vaga idea de que siguen ahí, que de alguna manera el presente de la obra implica que lo pasado, lo inferior, sigue con vida.

Para Hegel, la idea del progreso supone un avance. Sin embargo, en ese avance, lo que es anterior no desaparece del todo. Si bien “la oposición en la que entra el espíritu con un principio interior, la contradicción, conduce al principio superior” (1999, p. 74), ello no implica que en el principio superior no esté incluido el principio anterior. Si aceptamos que en el espíritu absoluto están la totalidad de los puntos de vista, entonces tenemos que aceptar que en toda actualización simbólica del espíritu está todo lo pasado. La progresión es un tránsito, un desplazarse entre fases, es el movimiento mismo del espíritu. Cada fase objetiva, cada pueblo, avanza hacia un principio superior hasta que llega al *telos*: la libertad. Eso no quiere decir que no hayan retrocesos, errores. Existen y de todo tipo, porque el progreso no es un mero aumento o una acumulación.

Todo aquello que esté fuera del principio de una época no es más que una externalidad. Esos errores, esos retrocesos, no hacen necesariamente parte del movimiento interno del espíritu. Sin duda, el espíritu los contiene, pero puede que ya se hayan superado, que el principio de un pueblo esté mucho más adelantado que el de otros. El espíritu entonces ha poseído un pueblo: sus intereses están determinados en la moralidad de un estado y, a su vez, en los sujetos que deben cumplir con su deber civil. Es el caso, señala Hegel, de su momento actual: el estado cristiano-germánico. ¿Qué hace de ese estado de cosas, de la moralidad de su actualidad, el mejor momento? ¿En qué consiste su perfección? La afirmación de Hegel descansa sobre dos ejes. El primero hace parte de la misma idea de progresión. El segundo, que ya veremos, corresponde a la idea de providencialidad. Para Hegel, la historia solo aparece en los estados racionales (1999, p. 102). Solo en esos estados se superpone el hecho histórico, el movimiento efectivo del espíritu, con la historia, que es su forma de objetivación –especialmente a través de la escritura–. Y solo en esos estados aparece la reflexión sobre la libertad, puesto que es en el estado racional donde, a través de las normas generales y abstractas, se restringe. Por ello, los griegos no eran realmente libres, porque aunque fueran libres en sí y tenían dentro de sí el principio de la libertad, esa pulsión autoprodutora, no tenían conciencia de ello, el para sí. No era un principio actual, real, sino pura virtualidad. En el espíritu reside ese impulso hacia “algo mejor y más perfecto” (Hegel, 1999, p. 126). Esa pulsión de perfectibilidad tiene un fin indeterminado, porque ni el espíritu ni un pueblo aún son conscientes de su estado de cosas, ya que es un elemento cualitativo y no cuantitativo. La progresión guiada por el afán del espíritu de consumir más el mundo y de, posteriormente, hacerse objeto de sí, de hacerse un real más perfecto, solo puede tener un vector: la libertad². Se trata de un no depender de nadie, la capacidad de autoproducirse y lograr la diferencia. El progreso sucede en el tiempo de una manera causal, dado que en la perspectiva de Hegel el progreso

² Al respecto, Rosenkranz y Hall señalan que la libertad no solo es el punto de llegada, sino aquello que le da la cohesión a todas las fases de la historia del espíritu absoluto: “En todo lugar y época, observamos el crecimiento y el desconocimiento de los estados, de las reformas, de las revoluciones [...] ¿En este círculo de hechos, cuál es el principio rector? Si este principio existe, tanto los hechos como sus consecuencias, tienen que suponer un principio interno que los relacione. De acuerdo a Hegel, tal principio existe. Define la historia universal como el progreso de la humanidad en el logro de la conciencia de la libertad” (1872, p. 340). (traducción propia).

siempre es un *continuum* lógico, es una potencia en sí que no para y que “se define, en general, como la serie de fases por las que atraviesa la conciencia” (1999, p. 131).

Ese movimiento de la conciencia siempre es un progreso hacia la libertad y atraviesa tres momentos: ser un espíritu en sí fuera de la naturaleza, luego una expansión de la conciencia de libertad pero no de forma absoluta y, finalmente, la universalidad de la libertad en la que el espíritu se ha llegado a realizar y se ha vuelto consciente de sí. Aquí se traza la línea más abstracta de la historia, las directrices dramáticas más generales de la obra, la motivación inicial de los personajes. Para Hegel, esas líneas se llenan de contenido. El mundo oriental es el primer momento, aquel que es anterior a la expansión de la conciencia de la libertad; el mundo griego y romano van a expandir la conciencia de la libertad, pero no de forma absoluta, y en el último peldaño aparece la época germánica y su mundo cristiano.

Ese *pathos* responde también a la pregunta sobre el origen. Es solo con la aparición de la racionalidad que los griegos inauguran la historia, el gran teatro de la historia: ahí se confunde la racionalidad de la escritura, la manera de hacer historia, con el suceso histórico. En ese momento, el estado “es, empero, el que por vez primera da un contenido, que no solo es apropiado en la prosa de la historia sino que la engendra” (Hegel, 1999, p. 137). Solo así el suceso histórico deja de ser un en sí y se vuelve un para sí, un objeto. Como el espíritu, la conciencia, la racionalidad o la libertad, la historia necesita realizarse, objetivarse. Por decirlo de alguna manera, el gran teatro de la historia universal solo empieza cuando tenemos una obra escrita.

Nos queda entonces uno de los ejes para responder la pregunta que habíamos planteado sobre las características particulares del estado de cosas cristiano-germánico. Es decir: ¿qué tiene de especial la época germánica? ¿Por qué en ella se muestra el espíritu realizado, completamente objetivado? La progresión implica causalidad entre dos épocas, lo cual significa que no es posible que una fase superior se dé sin una anterior (Hegel, 1999, p. 130) y que solo un principio anterior puede dar lugar a uno posterior. No significa que haya una relación causa-efecto entre dos momentos históricos unidos por la inmediatez del tiempo y tampoco que haya una sola línea del tiempo que crece a medida que pasan los años. En efecto, la multiplicidad es cuestión del afuera. Solo en ella notamos cómo la línea temporal en realidad son muchos vectores que no están apuntando siempre al mismo lugar.

Sin embargo, en el adentro la línea solo tiene una dirección: la conciencia de la libertad. No obstante, si alguien hizo la obra, si alguien escribió sobre el papel lo que en las tablas del escenario debe suceder, no puede ser sino Dios.

Volvamos al tren. La totalidad son esos vagones que cambian, que se vuelven más anchos, más precisos, que mejoran, y lo hacen en un estado permanente de progreso. Si aparece un vagón más pequeño, más concreto, de distinta forma, otro lo absorberá. En la medida en que los vagones se hacen más grandes, en que el espíritu se hace más consciente de sí, la marca, la huella que las llantas dejan sobre los rieles es más profunda. Esa marca es la historia y entre más se mueva el espíritu hacia su *telos*, a ese punto de llegada, a la estación final de la libertad, y entre más el pensamiento vire sobre sí mismo y el espíritu se reconozca como más racional, es más fácil rastrear el origen. Cuando no había ninguna marca sobre el riel, no había historia: solo era el acaso, el azar, un revoltijo de momentos y sucesos. No había aún objeto.

Pero aún no hemos hablado sobre los rieles, los vectores de ese tren. Para Hegel es fundamental la época germánica por una razón: su mundo cristiano. Solo en el mundo cristiano, en su moralidad, se muestra la mayor objetividad del espíritu absoluto. En él, la providencia se expresa en su mayor medida y el pensamiento se encuentra más de cerca de “penetrar en la esencia de las cosas, de la naturaleza y del espíritu, en la esencia de Dios” (Hegel, 2009, p. 8). Pero el entendimiento sobre la providencia y sobre Dios también ha ido en progreso, puesto que

La religión cristiana es la que ha manifestado a los hombres la naturaleza y la esencia de Dios (...) Los cristianos están, pues, iniciados en los misterios de Dios y de este modo nos ha sido dada la clave de la historia universal. En el cristianismo hay un conocimiento determinado de la providencia de su plan (1999, p. 55)

En efecto, Dios es quien escribe la obra y “este espíritu universal es conforme al espíritu divino, al espíritu absoluto” (Ibíd., p. 67). Esta manera de entender a Dios solo es posible en el mundo cristiano-germánico, especialmente a través de su principio de racionalidad y del estado de conciencia sobre la libertad que Hegel les atribuye.

La identidad entre providencia y espíritu absoluto puede ser rastreada en *El espíritu del cristianismo y su destino*, donde un joven Hegel dice que “Abraham no quería amar” (1978, p. 287). Abraham se resistía a todas las cosas, a todas las posesiones y ese fue el

mandato que dio a su pueblo. Su raíz era la servidumbre a un Dios que no hacía parte de la naturaleza, porque tenía que dominarla. El pueblo judío era esclavo, siervo de otro, no de sí mismo, ni siquiera de sí mismo y el estar siempre sometido a otro implicaba todo lo contrario a la libertad. El pueblo judío no era como el pueblo helénico: que aunque vivía libre, no tenía conciencia de ello; el pueblo judío no tenía ni lo uno ni lo otro.

El tabernáculo, siempre vacío por dentro, y la imposibilidad de representar al Dios judío, según Hegel, mostraban que solo lo invisible era ilimitado y que lo limitado nunca podía gozar de lo eterno. El mandato de no atentar contra la vida era señal de que ni siquiera el cuerpo era propio, ellos eran propiedad y lo que es dominado no puede ser partícipe de lo sagrado. Por lo tanto, el Dios judío era algo ajeno a su pueblo, estaba por fuera de él, de cada uno de sus integrantes (Hegel, 1978, p. 293) y en ese no tener nada, en no ser partícipe de nada, aparece la igualdad, pero nunca la libertad. Señala Hegel que esa es la razón por la cual no tenían normas: porque todos eran iguales en no tener nada, en no estar integrados en un universal. ¿Qué moralidad podría existir más que los de unos mandamientos positivos impuestos por un determinado dominador? Los mandamientos externos al pueblo, a los sujetos, tenían un castigo en su incumplimiento, pero su pena era puramente externa y no hacían parte de un destino, de una providencia.

Ese pueblo que no hacía parte de nada, que se negaba a tener relaciones de propiedad con su tierra, de amistad con sus vecinos, era el mismo pueblo en el que había desaparecido la belleza. El día de descanso era el día dedicado a Dios. Esa norma era inquebrantable a tal punto que ni la necesidad humana –la de buscar alimento, la de subsistir, la de sobrevivir– podía romperla, y esto es la mejor prueba de que lo humano había desaparecido. Hegel nos muestra un pueblo judío que solo puede ser partícipe de su principio de mezquindad, en el que solo se les permitía amar a Dios. El cristianismo, la aparición de Jesús, significó un nuevo principio, un combate a la totalidad del espíritu judío, un retorno a la belleza. Los vagones se transformaron y el tren se movió sobre los rieles de la providencia. En este gran teatro tiene que haber héroes. Era necesario que a través de uno de ellos, el que hiciera parte del siguiente principio, el del pueblo del porvenir, estuviera sincronizado con el movimiento del espíritu hacia la libertad: había que abandonar la servidumbre del pueblo judío, la relación vertical entre el padre y el hijo, y permitir una conversación entre lo individual y lo absoluto, entre un padre que está en el hijo y un hijo que es hijo de Dios

pero también hijo del hombre (Hegel, 1978, p. 350). En esta fase tenemos al hijo del hombre y al hijo de Dios en Jesús, parte y totalidad, un ser que hace parte tanto de lo absoluto como de lo material, que es partícipe tanto de lo divino como de lo humano.

La nueva fase, el nuevo pueblo, no está inmerso solamente en el mandato positivo, en el deber externo impuesto a través de Abraham. Cumplir esa moralidad ya no era la actualización de todos los puntos de vista, porque su cumplimiento era solo una obligación ajena al sujeto: el sujeto no está objetivando nada del espíritu absoluto al cumplirla y, por lo tanto, tampoco está siendo partícipe de lo absoluto. En el joven Hegel, el castigo judío no es de la misma forma del destino cristiano, pues en el cristianismo se logra ser partícipe de algo más, de un universal, porque el mandato positivo judío solo implicaba pagar lo debido, lo tipificado en lo civil, para luego volver a la servidumbre de su señor. En el destino cristiano, cuando se retribuye lo dañado, cuando el crimen encuentra una consecuencia en el pecador, este se reconcilia y halla una suerte de liberación en su Dios.

Tal es, para Hegel, el camino que recorre el judaísmo desde Abraham y su principio de mezquindad hasta la nueva fase de la historia, que es el pueblo cristiano y su principio de amor. Este recorrido es justamente la manera en que la historia se mueve: el espíritu absoluto se mueve en la medida en que un principio subsume a uno anterior, en la medida en que el espíritu se hace más consciente de sí y se mueve en los rieles de la providencia. Esta misma forma es la que toma la historia hasta llegar eventualmente al momento actual de Hegel.

En el estado maduro germánico el andamiaje es el cristianismo y la razón. En él, el espíritu absoluto se ve objetivado y ha tomado conciencia de sí. Solo en él es posible que la verdad se muestre, que sea absoluta, que en todo sujeto, como en su correlato absoluto, aparezca el principio de libertad: que sea un en sí, la potencia, y un para sí, su realización total. Entonces el sujeto, aquel que cumple el deber civil y que sigue la moralidad del pueblo, y el pueblo en su moralidad como forma de objetivar el absoluto siendo un universal concreto, son partícipes de la totalidad. A la versión del amor como principio del amor cristiano le sigue la idea de que la racionalidad, la objetividad, la distancia entre sujeto y objeto, son las maneras más altas del pensamiento. En este tren encontramos la historia. Encontramos una manera de hacer, un vector metodológico. La manera de hacer historia es revisar las huellas que, solo en un adentro, han dejado las ruedas de un tren. Es

un tren en escena: una estructura en movimiento. Todo lo que esté en el afuera puede ser ignorado o incorporado a la hora de escribir el paso verdadero del espíritu. Y el concepto de historia es ese movimiento teleológico, providencial, progresivo.

Siguiendo esta idea, Hegel desarrolla una taxonomía. En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1999), Hegel propone una introducción especial en la que reconoce distintos tipos de historia, los cuales parecen ir en ascenso hasta llegar a la versión que hemos propuesto hasta ahora. La relación entre estas formas de hacer historia consiste en una progresión, en una manera en que el pensamiento se va tornando más consciente de sí mismo. El recorrido metodológico que plantea Hegel empieza en la historia inmediata y continúa en la historia reflexiva, la historia pragmática, la historia crítica, la historia especial, hasta llegar a la historia universal filosófica.

En la primera de ellas, la historia inmediata,

Su material esencial es lo que estaba presente y vivo en el círculo de sus actores: el autor describe lo que él mismo, más o menos, ha contribuido a hacer, o por lo menos ha vivido: trátense de breves, figuras individuales, hombres y acontecimientos (Hegel, 1999, p. 154)

Para Hegel, el representante de esta forma histórica es Herodoto y su principal fuente, la sensación. No se trata de una historia en la cual el sujeto tenga tiempo de reflexionar sobre lo pasado sino de reportarlo, de inscribirlo. Y, por lo general, aquel que reporta es un hombre de estado, quien “pone en su boca no una conciencia postiza y prestada, sino la propia cultura de los que hablan” (1999, p. 155). Esta tipo de historia podría asemejarse a la idea de un cronista, el cual cuenta poco a poco su propia experiencia del mundo.

Luego aparece, a manera de progreso, la historia reflexiva. Su propósito es trascender el presente, ese momento del que habla la historia inmediata. Ya no solo se trata de la mera elaboración de una crónica, sino de la elaboración posterior sobre lo experimentado. En general, “cuando la historia reflexiva ha llegado a perseguir puntos de vista universales (...) no constituyen el hilo exterior, sino el alma directora de los acontecimientos” (1999, p. 159). En este punto, las abstracciones ya están tomando un papel más importante. Aquí empieza el camino hacia la historia universal del espíritu y el designio uniformador de las totalizaciones. La idea aquí es que aquel archivo sobre la experiencia empieza a encontrar un camino hacia lo absoluto, hacia lo general, y deja de lado el azar de la multiplicidad, aunque nunca del todo.

En un tercer lugar aparece la historia pragmática. Aquí seguimos la línea según la cual “los acontecimientos son distintos, pero lo universal e interno, el nexo, siempre es uno” (Hegel, 1999, p. 157). Sin embargo, es diferente de la historia reflexiva en la medida en que acepta que cada pueblo está en un estado de singularidad del cual no se pueden extraer “máximas morales” para una posterior aplicación. Cada pueblo debe “resolver y resolverá siempre por sí mismo” (Ibíd., p. 158) las particularidades de su época y las dificultades ante las que se encuentre cada pueblo. La sospecha en este punto es que es una objeción a una máxima del tipo: aquel que no conoce su historia está destinado a repetirla. La idea de Hegel es que la historia no se repite, que la vida de los pueblos anteriores no sirve de sendero para solucionar el presente, ya que el devenir implica siempre ser otra cosa y nunca un regreso absoluto a un principio idéntico.

La siguiente historia a la que hace referencia Hegel es la crítica. Afirma que esta es “la actualidad alemana” (1999, p. 159), en la cual se establece una suerte de historia de la historia. En general, se constituye de tratados críticos sobre las investigaciones históricas de la época a la manera de un problema epistemológico. Hegel no está muy de acuerdo con esta forma, porque “esta alta crítica ha tenido que justificarse de ser entrada a todos los engendros” (Ibídem). Es decir, a través de la crítica histórica han aparecido otras versiones de la historia distintas de la tradición, de la manera “normal” de estudiar el pasado. Esto es lo que podríamos denominar hoy como epistemología de la historia.

La quinta forma histórica que refiere Hegel es la historia especial, cuya naturaleza es ser “el tránsito a la historia universal filosófica” (1999, p. 159). En general, se puede decir que es una historia temática: se acogen grandes espectros y se establecen líneas internas desde las cuales se crean nexos de progresiones lógicas. Hegel propone como ejemplos la historia del derecho, de la ciencia y de la religión. Justamente, lo importante de esta versión es que “puede ser excelente si es trabajada a fondo y de un modo interesante, sin atenerse solamente a la materia exterior, a lo externo e inesencial” (Ibídem). Es decir, es un camino hacia las abstracciones y hacia el movimiento del espíritu, solo que hasta este punto está fragmentado por temas.

Finalmente, nos encontramos con la historia universal filosófica, aquella que habíamos denominado como el gran teatro de la historia universal. Aquí nunca se trata de un punto de vista particular, sino que se habla de “lo universal de la contemplación

filosófica y del alma que dirige los acontecimientos mismos” (Hegel, 1999, p. 160). Sin embargo, no es que sea una pura abstracción puesto que la historia debe ser historia de algo. Habla sobre los principios y los tránsitos entre los pueblos, de las universalidades concretas; se refiere a ese presente que recoge todos los puntos de vista. Que lo anterior no nos haga creer que la multiplicidad es, en realidad, el valor más importante. Es importante en la medida en que actualiza lo subjetivo, pero en esta versión de la historia la materialidad de lo múltiple no tiene mayor relevancia. Para Hegel, en nada influyen las condiciones materiales del suelo, como los climas, las regiones, los accidentes geográficos.

Lo anterior basta para dar cuenta de que para Hegel no solamente existe una forma de hacer historia, sino un abanico de posibilidades. Sin embargo, es cierto que para él todas parecen ser solo un camino hacia la historia universal filosófica, aquella que es siempre teleológica, providencial, progresiva y causal. También es cierto que el hecho de que todas esas historias sigan en pie significa algo: que la historia universal no es la única manera de relacionar el presente con el pasado.

Esta descripción rápida de la versión de la historia de Hegel, la de su gran teatro con el espíritu absoluto como único personaje principal que deja una estela en el escenario, da lugar a objeciones. Quizás, que los acoples entre los vagones no sean necesarios; quizás, que no haya causalidad. O tal vez ni siquiera exista un adentro y un afuera en el escenario. ¿Existe la providencia?, ¿alguien escribe la obra? ¿Un solo espíritu, una sola fuerza? ¿Y qué sobre aquello que se dice llamar verdad, origen, causa-efecto? Y todavía: ¿en realidad necesitamos de la historia?

Entonces por fuera de ese gran teatro de la historia universal aparece otro. No una versión necesariamente opuesta, sino una versión *distinta*. Lo peligroso del absoluto para lo múltiple es el desvanecimiento: ser tragado por eso que nunca se queda quieto. En Hegel, la oposición nunca implica estar fuera de la totalidad, sino todo lo contrario. Aquello que se opone a esa versión totalizante es un paso necesario para la actualización de todos los puntos de vista. Por eso, para tener una versión distinta no sirve un nuevo acto en la obra de teatro, ni una escena nueva: se necesita otro teatro. Y para el tipo de objeciones en las que estoy pensando, preferiría creer que es un teatrino: un lugar sin verdad, sin causalidad, sin Dios, sin *telos*, con personajes menos elaborados e historias menos rimbombantes.

Lo que sigue no hace parte de ese juego dialéctico hegeliano: no se trata de un principio superior que subsume la postura nietzscheana. En lo inmediato, que baste decir que entre las filosofías de Nietzsche y Hegel hay tantas distancias como cercanías. En ambos la historia es apenas algo accesorio. Para Nietzsche, es un valor secundario a la vida; en Hegel, ya lo vimos, al espíritu absoluto. Pero no es lo único: la actualidad de la acción, la filosofía del devenir, la importancia de la multiplicidad, son otras perspectivas compartidas. Nada de esto estudiaremos a continuación. Lo que veremos es cómo Nietzsche se baja de ese tren, ve la escena, sale del gran teatro de la historia universal y empieza a construir uno propio, con sus propios recursos y en una callecita cercana.

2. Los inconvenientes de la historia para la vida

La influencia hegeliana es la que Nietzsche reniega en sus *Segundas Consideraciones Intempestivas: acerca de los inconvenientes de la historia para la vida* (*Segundas consideraciones* en adelante). El joven Nietzsche dirá: “Me he mostrado indigno de aquella corriente histórica que, como es sabido, puede detectarse hace dos siglos entre los alemanes” (2006, p. 11). En este escenario nace el impulso de fundar un nuevo lugar, un nuevo concepto de historia. Aunque la historia para Hegel es como un tren y para Nietzsche, se podría decir, es más como un tropel, en adelante no buscaré mostrar la contradicción, el cuadrilátero entre los dos filósofos. Se trata, mejor, de ubicar el pensamiento en el que Nietzsche encuentra su lugar. No es una contradicción, dado que esto gozaría del abrigo de la misma filosofía hegeliana, sino que es una oposición. La oposición es una tensión entre lugares distintos, entre fuerzas que no tienen que necesariamente volverse una al superarse.

El propósito de este capítulo es establecer algunas nociones que fundarán el pensamiento nietzscheano sobre la historia. El germen del concepto de historia de Nietzsche aparece en las *Segundas Consideraciones*, como lo mostraré, de una manera potente pero a la vez vaga. En este sentido, buscaré establecer en las *Segundas consideraciones* una serie de posturas, las cuales se desarrollarán y servirán de base para el pensamiento más maduro de Nietzsche sobre la historia en otras de sus obras.

Pero primero debemos estudiar algunas de las críticas de Nietzsche al pensamiento hegeliano. Y es de esta manera como Nietzsche ve a Hegel:

Imaginémoslo proclamando con voz ensordecedora: nuestra especie ha llegado a su apogeo, pues recién ahora ha llegado a conocerse a sí misma y a revelarse su propia imagen [...]. Creo que en este siglo no ha habido oscilación o cambio más peligroso de la cultura alemana que no se haya tornado más amenazador por la enorme y todavía pujante influencia de dicha filosofía, que es la filosofía hegeliana. (2006, p. 113)

La cita lo demuestra: las críticas no serán menores. Luego de establecer los conceptos centrales, buscaré tematizarlos. No es una tarea del todo fácil en términos analíticos, porque Nietzsche nunca buscó la sistematicidad en su pensamiento. Esto no

significa que sea imposible. No se trata entonces de recorrer el camino de la crítica a la filosofía hegeliana, puesto que el mismo Nietzsche no le dedica demasiado tiempo. El tintero se vacía, siguiendo su propio pensamiento, en formar un nuevo valor, porque para él no se trata de “llevar a su tumba su generación, es fundar una nueva” (2006, p. 150). La propuesta es incipiente a primera vista, pero ingeniosa. El centro de nuestra investigación se enfocará en la superación del historicismo, el cual se opone a la vida y se enfoca en el conocimiento. La crítica de Nietzsche “es implícitamente un ajuste de cuentas con la ciencia histórica de su época” (Frey, 2015, p. 2). La idea general aquí es que “Nietzsche marca un punto de inflexión, porque rechazó las categorías de análisis histórico que los historiadores utilizaban desde la década de 1830, y negó la realidad de un proceso histórico sobre el cual pudieran girar estas categorías” (White, 1992, p. 316).

Luego de desplegar nuestra atención en los problemas que Nietzsche ve en la filosofía hegeliana, nos dirigiremos al análisis de cada orilla: hablo de la vida histórica y la vida no histórica. Al final de este capítulo habremos construido la base conceptual para la formulación de una historia pensada desde el presente. No obstante, la idea misma del presente no aparecerá sino hasta la tercera parte de este texto, cuando entremos a analizar el concepto de genealogía.

No me enfocaré en este capítulo en un concepto que podría pensarse como central: la causalidad. La razón es que ahora mismo, en el joven Nietzsche, no es una preocupación tan importante o interesante como lo podrá ser después. Por tanto, será tratado en la tercera parte, cuando hablemos de los *efectos en sí*. Por ahora, resulta importante presentar la misma idea de una oposición como estrategia argumentativa. En efecto, la filosofía de Nietzsche busca una salida a la mirada totalizante de Hegel. El propósito de establecer oposiciones es evitar el concepto de contradicción, el cual podría llevarnos a caer de nuevo al movimiento que Hegel propone. En nuestro caso, no buscamos que una orilla subsuma a una anterior y que ambas sean incluidas en un tercer momento, sino que las dos orillas se mantengan siempre alejadas.

Oposiciones

La primera oposición que aparece en escena es la propuesta hegeliana sobre la historia como un progreso. No se trata propiamente sobre la estructura formal del movimiento del espíritu hegeliano ni sobre el concepto de racionalidad. Se trata, mejor, sobre perspectivas de una naturaleza más material: Nietzsche habla sobre la misma cultura alemana. Si bien Hegel grita con esa voz atronadora que levanta todos los ánimos y los convierte en un solo espíritu, Nietzsche se calla por un momento y parece quedarse sordo por los truenos de una cultura excesivamente historicista. La primera oposición consiste en que “tal concepción ha acostumbrado a los alemanes a hablar del progreso del mundo y a justificar su propia época como consecuencia ineludible del mismo” (Nietzsche, 2006, p. 113). Para Hegel, su estado de cosas, su presente, es el momento más alto de la humanidad: es cuando la gran épica (o la gran tragedia) se enfrenta a su quinto acto. Es, por tanto, el desenlace del *pathos*, la caída libre de la obra, que es el mundo enfrentado a su resolución. Solo en ese momento los héroes, los pueblos y el espíritu, se vuelven hacia sí mismos y se ven reflejados; logran verse a sí mismos como un paso de un camino, y se entienden como libres, racionales y divinos. Esta triada es justamente la base del pensamiento hegeliano, como vimos más arriba: solo cuando se entienden los tres conceptos juntos, el humano ha llegado a su punto más álgido de la historia.

Antes, la forma del pensamiento, el momento en el cual el espíritu estaba moviéndose, no era suficiente para mostrarse a sí mismo como tal. El estado de cosas alemán, el estado cristiano-germánico, es el pináculo del movimiento del espíritu –y por lo tanto, del progreso de la historia–, en la medida en que es el presente que recoge todos los puntos de vista, todas las manifestaciones múltiples y exteriores de un interior racional; es la actualización simbólica de todos los pasados en un solo momento. Nietzsche no está de acuerdo. A esto me refería cuando señalaba que la genealogía –o al menos el *pathos* que hemos de seguir para llegar a ella– no solo es un método, sino un síntoma y, más adelante, también un motivo. La crítica de Nietzsche podríamos analizarla en dos momentos. Por un lado, la tematización del ser alemán, que en sus palabras, es la idea misma de la modernidad. Por otro lado, la cristiandad.

El hombre alemán, ese sujeto cristiano y moderno, es el síntoma de una cultura enferma, pusilánime, anciana y pasiva. Es un lugar en el que los hombres “no son hombres, ni dioses, ni animales, sino criaturas de la cultura histórica” (Nietzsche, 2006, p. 71). La enfermedad es, entonces, la cultura en la que el pasado entierra al presente, acaba con la acción y destruye las posibilidades de un futuro. Pero no hace falta adelantarnos. Primero veamos cómo la cristiandad no constituye el momento más alto del progreso en términos de Nietzsche.

Para Nietzsche, ese “supremo teólogo”, como llama a Hegel, no solo reduce la multiplicidad a la unidad, sino que busca, a través de la depuración de la diferencia, una especie de esencia en todo lo que le rodea: en el hombre, el cristianismo, en la nación:

Es posible que durante un tiempo, la filosofía hegeliana, que todavía en algunas viejas cabezas sirve a la propagación de esa indolencia [...] de que debe ser el propio amor a la idea el que conduce a revelar formas cada vez más puras, hasta alcanzar la forma más pura y transparente (Nietzsche, 2006, p. 95)

El hombre cristiano alemán es el único que representa la idea del cristianismo. Es, precisamente, ese cristianismo tardío, aquel que ha enseñado los secretos de Dios, el punto de llegada del progreso. Ningún otro cristianismo es tan puro. No obstante, para Nietzsche, justamente es este cristianismo el que inculca la enfermedad, esa ansia histórica desmedida. Lo formula en la siguiente pregunta:

¿No es así que, antes bien, en esta paralizante creencia en la ancianidad de la humanidad se oculta el malentendido de una concepción cristiano-teológica heredada de la edad media, aquella creencia en la proximidad del fin del mundo, en el cercano juicio final que es aguardado con tanta angustia? (2006, p. 106)

Esta condición³ produce ciertas posibilidades para que en una cultura se venera la historia y no precisamente para pensar el presente o el futuro, sino la historia como un camino hacia la hora del juicio final. Un presente que mira hacia atrás para analizar el camino que lo llevó hasta ese punto, que no puede alzar la mirada hacia un adelante, es un

³ La de “una religión que de todas las horas de la vida humana tiene la última como la más importante, que predica el fin de la vida en la tierra y condena a todos los seres vivientes a ese quinto acto de la tragedia” (Nietzsche, 2006, p. 107)

presente que está enterrado y desvaído por la fuerza inercial del pasado. El único propósito del presente, en este caso, es la destrucción: aparece el fin de los tiempos y nunca la posibilidad de construir, de elevar una acción hacia el futuro.

El juicio final, ese recuerdo de la muerte, propicia una cultura histórica; una cultura en la que la muerte está demasiado próxima para hacer algo respecto a la vida. Nietzsche, burlescamente, señala que Hegel debió haber dicho que “todo lo que viniese después de él había de ser considerado como una mera coda musical del rondó de la historia universal, o más aún, de algo prescindible” (2006, p. 114-115). El centro del asunto, para Nietzsche, es que el poder de la historia aquí se asemeja a la idea de éxito. La evolución y la progresión lógica del concepto de historia hegeliana han conducido que el lugar de enunciación de Hegel, la Berlín moderna, es el máximo lugar posible. Esa idea providencial no solo tiene una consecuencia teológica, sino un calco en la idea del ser germánico: si es cierto que el ser cristiano en el presente de Hegel es el pináculo de la humanidad, entonces también lo es el ser alemán.

Es claro que para Nietzsche el cristianismo está edificado sobre una moral de esclavos, nacida del resentimiento y de los hábitos sacerdotales⁴. No obstante, el cristianismo tiene también otras dificultades en términos del concepto de historia. La versión de Hegel es una idea providencial del cristianismo que infunde una cultura histórica en la que ya se ha acabado (o está por terminarse) la vida. Aparece el quinto acto y no existen anales. Luego de la caída libre no hay un hacia adelante, sino un infinito hacia atrás. La providencia ha marcado un sendero, el dramaturgo no acepta otro fin para esta obra, la cual tiene unas coordenadas genéticas que son unas causas finales, las cuales siempre han dotado de sentido a la narrativa. O, mejor, la metanarrativa hegeliana. Dentro de esta versión de la historia, el ser cristiano-alemán significa ser un sujeto mejorado, pero eso es justamente lo que criticará Nietzsche más adelante: “Solo añadir lo que para mí significa ‘mejorado’: lo mismo que ‘domesticado’, ‘debilitado’, ‘postrado’, ‘refinado’, ‘reblandecido’, ‘castrado’; es decir, lo mismo que dañado” (1983, p. 165). Y la intención de cristalizar una sola versión del cristianismo, una versión de la historia, es justamente la idea de refinar, de mejorar, de depurar.

⁴ Este es tema propio de la *Genealogía de la moral*, cuyo desarrollo no trataremos ahora mismo.

La idea del progreso se ha depurado en la idea de “éxito”. Cualquier cultura que piense de sí como lo más alto de la historia de la humanidad, como el lugar al que el tren de la historia debe llegar, no podrá entenderse de otra manera que como un éxito de su movimiento, de su recorrido. Pensarse como un éxito, en términos de un pueblo, es para Nietzsche la entrega de la personalidad al proceso del mundo (2006, p. 120). De allí que el sujeto alemán tenga un problema: no tiene personalidad. “Hoy no vemos nada que aspire a ser más grande, barruntamos que descendemos cada vez más abajo, hacia algo más débil, más manso, más prudente, más plácido, más mediocre, más indiferente” (1983, p. 50). Justamente, por carecer de sujetos singularizados, es decir, de individuos que tengan una tarea por fuera del movimiento del espíritu y, por lo tanto, de acciones, puesto que todos se han entregado al proceso de evolución histórico, Nietzsche señala que no son hombres sino puras abstracciones (2006, p. 76). Ese mismo hombre, que ya no es un hombre, sino parte de un universal en el cual ha perdido su multiplicidad, su diferencia, ahora siente de una manera abstracta. Es, entonces, síntoma de algo: que el alemán tampoco tiene cultura.

Dos razones. La primera es que el hombre moderno como abstracción solo ve hacia el pasado pensando en el éxito de su presente. No obstante, no hace nada por ese presente o por su futuro, sino que sencillamente mira hacia el pasado, es un retazo de otras actualidades, de una temporalidad que no es la de él mismo. ¿Cómo sentir en concreto si no se vive en concreto?, parece ser la pregunta que eleva Nietzsche. La segunda razón: cuando se tiene un horizonte tan amplio como el que presta el pasado, cuando no se tiene una atmósfera hermética en la cual un sujeto pueda ser lo que es, no se tiene la posibilidad de usar el pasado para el presente. El hombre moderno tiene un horizonte demasiado amplio, lo que produce un estado de inactividad. Si ya se tiene todo en el panorama, si ese “nosotros” germánico-cristiano lo es todo, ¿para qué sentir, para qué actuar? El panorama demasiado amplio es la cultura histórica. Ese hombre moderno que cree en la objetividad no siente nada sobre lo que estudia: no se enfurece, no se entristece, no ama, no se afecta. La objetividad del mundo moderno es la de una falsa distancia, porque solo así encontramos la supuesta correspondencia con los hechos. Que no haya un hombre sino un compendio implica que no hay una cultura, en la medida en que ese sujeto alemán es incapaz de construir arte, de hacer arte, de dejarse afectar por el mundo y afectarlo de vuelta. Si se le quitase a ese estado de cosas del presente hegeliano todo lo cristiano y lo

heredado del mundo antiguo, no quedaría nada, porque para Nietzsche tener cultura y ser culto son dos cosas distintas.

Si existe una razón para que el estado de cosas germánico-cristiano no tenga cultura sino que sea un “compendio empedernido” de otras culturas, es por la influencia hegeliana que supone la existencia de un adentro y un afuera. Para Nietzsche, “un pueblo al que se le atribuye una cultura debe construir una unidad viva en cuanto al conjunto de su realidad, en lugar de estar miserablemente dividido entre lo interno y lo externo, la forma y el contenido” (2006, p. 57). Es posible que si se quitara lo externo, no quedase nada adentro. Es más, es posible que lo externo, aquella multiplicidad, ese “compendio” de culturas, falsee lo que consideramos interno o que en realidad no haya nada adentro. La intención de Nietzsche se expresa en la idea “unidad de vida”. La escisión entre un adentro y un afuera es la enfermedad del hombre moderno y la cultura moderna, y, por lo tanto, del ser cristiano germánico. La razón: escinde la posibilidad de acción. Y es que, dirá Nietzsche, “esa grieta entre lo exterior y lo interior ha de desaparecer necesariamente, a golpe de martillazo” (2006 pg. 63) si lo que se quiere es construir una cultura y no tener una cultura historicista. Es decir, la única manera de construir un adentro es eliminando la idea de que existe un adentro y un afuera: lo único que existe es la vida, la potencia creadora, la acción hacia el ahora y el futuro. Parte de la enfermedad de ese hombre que cree en un afuera y un adentro, es que adquiere el hábito de no tomarse en serio lo material, aquello que se denomina el afuera. El hombre moderno toma una posición: la de ser negligente con la multiplicidad en aras de ser diligente con la abstracción. Pero en la abstracción no está la vida. El grito ensordecedor de Nietzsche no es ¡Somos la cultura éxito del progreso!, sino “¡Primero dadme vida y yo crearé cultura!” (2006, p. 149). En efecto, si para Hegel el pueblo helénico era apenas un eslabón en su cadena porque aunque tenían libertad potencial pero no libertad actual, para Nietzsche el pueblo helénico es la cultura ahistórica que tiene unidad de vida, en la que no importa tanto el saber como el hacer.

Hasta este punto he supuesto el entendimiento de varias nociones. He hablado de la acción, de la unidad de vida, de la historia y lo ahistórico, y no he reparado en su debida tematización. La razón: existe una oposición más que abonará el camino con mejor arado. La primera oposición, ya la vimos, es la que eleva Nietzsche contra la idea del ser cristiano-germánico como un éxito del progreso. Vimos después la oposición que rompe la unidad de

vida: el adentro y el afuera. Sin embargo, la oposición que ronda detrás de la cultura historicista y que dará a Nietzsche un punto de partida para su concepto de historia es la tensión entre conocimiento y vida (2006, pp. 40-42).

Por un lado, veremos que el conocimiento hace parte de la cultura historicista y particularmente de la cultura histórica alemana, que supone una distancia entre la cultura y el conocimiento de la cultura. Justamente, ese conocimiento de la cultura aleja al sujeto y a un pueblo de su momento, de la actualidad. El conocimiento implica una ampliación del horizonte, ya que el humano recuerda, sabe de su pasado y no logra realizarse en cada instante, puesto que no está atado al momento. El humano histórico está atado a su inactualidad, a su infinito haber sido. Por otro lado, tendremos que la vida implica acción y la acción supone un olvido, una destrucción del pasado para la construcción del presente.

La vida histórica: memento mori

Una cultura historicista, hemos visto, es aquella en la que el horizonte es tan amplio, en la que los retazos de otras culturas, de otros tiempos, se guardan en la memoria con tal adoración que no existe un momento en el presente para la acción. En efecto, la forma hegeliana, y si se quiere toda la cultura alemana, ha sido una cultura en la que no se ha hecho otra cosa que recordar. Como vimos en el capítulo pasado, Hegel presenta una anatomía sobre las maneras de pensar la historia desde su momento. Esta taxonomía la repetirá Nietzsche. En su postura, la vida histórica es tan importante como la vida no histórica y la enfermedad se muestra cuando existe un exceso de la primera. La investigación de Nietzsche en las *Segundas consideraciones* podría entenderse así: “¿Cómo consideramos el valor o no valor de la historia?” (2006, p. 9). El concepto de historia es una construcción y, por lo tanto, un concepto de historia elaborado sobre la preponderancia del pasado y el recuerdo también lo es. El valor de la historia, el recuerdo y el pasado también son dados. Lo que el concepto de historia de la cultura historicista no considera es que el olvido es tan importante como la memoria. En la cultura historicista se ha perdido el olvido. En la taxonomía hegeliana podemos ver un afán hacia el haber sido, excepto en la historia pragmática y la historia inmediata, en las cuales el presente toma un valor más elevado. Se trata más de un registro de una experiencia actual, de un ahora, de la crónica de un

acontecimiento y no de una elaboración grandilocuente sobre lo sucedido. El gesto de Nietzsche busca precisamente relacionar la historia con la vida, con esa experiencia que parece estar a la base de esas dos versiones un poco olvidadas en el pensamiento hegeliano.

En las *Segundas Consideraciones*, hay tres formas en las que “la historiografía está ligada a la vida [...]: como aquello que es activo y pujante, como aquello que conserva y venera, y como aquello que sufre y busca liberación” (Nietzsche, 2006, p. 29). En este sentido, es necesario señalar que la manera histórica es la forma en que el conocimiento se relaciona con la vida, pero en términos materiales también es la manera en que el conocimiento ha sobrepasado la vida. Cuando “el hombre dice recuerdo y ve morir al animal ‘realmente’ y desvanecerse para siempre en la noche y la niebla” se da cuenta que su vida no fue más que “comprender la expresión érase una vez” (Ibíd., p. 11). No fue como el animal, un ser que vivió cada actualidad, que se realizó en ellas, sino que permitió que otras temporalidades no actuales sobrepasaran su presente. Sin embargo, ello no implica que las tres formas de relacionar el presente con el pasado sean de por sí perversas o que deban ser desterradas de la cultura. Vale primero estudiarlas, establecer una definición aproximada, definir un cierto método, sus funciones para la vida y, sobre todo, develar algo que estaba oculto, algo que en el presente de la cultura de un joven Nietzsche parecía no ser muy evidente: los inconvenientes de la historia para la vida.

La manera de ver el pasado a través de grandes monumentos, de grandes cadenas montañosas, en las que la historia solo está conformada por los picos más altos, es lo que Nietzsche denominará la historia monumental. Es, sobre todo, “la creencia de la homogeneidad y continuidad de lo sublime de todos los tiempos, en una protesta contra el cambio de las generaciones, el carácter eficaz de las cosas y la inestabilidad” (2006, p. 33). De cierta forma, podemos ver esta versión como una historia épica, como la gran historia de los héroes y sus hazañas, las cuales solo pueden estar relacionadas con otros grandes héroes y otras grandilocuentes hazañas. En esta versión sí existen sujetos, pero solo existen aquellos que son héroes: el resto desaparecen “en la niebla y la noche”. Es, en todos los casos, un sujeto de acción que cree en la construcción de una gran hazaña, porque en el pasado ya ocurrieron y entonces son posibles en el ahora. Se ve inspirado por lo gigante para construir de nuevo lo gigante; la vanidad lo empuja hacia lo épico, a ser parte del parnaso. Entonces el pasado empuja hacia el futuro y ese hombre monumental cree en un

sentido de las cosas, en un progreso, el cual se irá develando paulatinamente a través de los tiempos.

Al respecto debe señalarse que Hegel tampoco estaría del todo de acuerdo con esta versión de la historia. Como vimos, la versión hegeliana es la historia filosófica universal, en la cual el presente recoge todo los pasados, no solamente aquellos grandes momentos. También estaría en contra de la idea de homogeneidad, en cuanto la idea de progreso implica un devenir, un ser siempre otra cosa. Se trata, además, de una historia de grandes personalidades, de grandes sujetos y, para Hegel, no existen tantos. En la versión hegeliana el movimiento del espíritu y, por lo tanto, de la historia, no es dado por los sujetos. Los sujetos actualizan mas no movilizan, puesto que en el espíritu ya está inmersa la idea de libertad. El espíritu absoluto no necesita de sujetos sino al revés. Sin embargo, la postura de Nietzsche va un poco más allá, como veremos, pues señala que lo único rescatable de esta postura es su vocación hacia la acción.

En esta versión la escala de valores es siempre la misma: los grandes sujetos se pueden caracterizar de la misma manera, porque un héroe siempre será un héroe si sigue los cursos de los grandes monumentos. A diferencia de algunas otras versiones de la historia, la función principal, al parecer de Nietzsche, es que esta inocular al hombre hacia la acción. El hombre monumental está empujado hacia la actividad, en la medida en que él también quiere hacer parte del templo de la historia. El pasado es una línea que recoge toda la humanidad, que no acepta diferencias, y que une todos los lugares y los tiempos en un solo vector. Precisamente este es su principal inconveniente para la vida. Más allá de que este concepto de historia se hace daño así mismo, puesto que la narración de las grandes hazañas dota de cierta aura supernatural a los héroes –quizá por eso nos permitimos el epíteto héroes–, también confunde la construcción histórica con cierta formación poética. Tampoco en este punto estaría de acuerdo Hegel. Podría presentarse la confusión de que por ser un solo vector, aquel que une las cimas más altas de la historia, se asemeje esta versión al movimiento del espíritu absoluto. No. En la historia hegeliana no importan tanto las grandes hazañas como los principios de los pueblos, la manera en que existen fases y no solo acontecimientos magnánimos.

Regresando a Nietzsche, la historia Monumental tiene un grave efecto sobre la vida: que, aun empujando al hombre a la acción, asume que lo grande ya fue logrado y que nada

más pasará. O, al menos, nada más grande. La vida no solo se encuentra disminuida en estos términos respecto al pasado, sino que además la unicidad de un solo vector implica la desaparición de lo múltiple: “Cuántos aspectos deben ser soslayados para que la comparación pueda surtir efecto, cuan forzosamente han de ser encajada la individualidad de lo pasado dentro de una forma general, todas sus asperezas y delimitaciones precisas a favor de la concordancia”. (Nietzsche, 2006, p. 34). En este sentido, con tal de que los acontecimientos quepan en ese único vector, se les sustrae su particularidad e, incluso, se les dota de unas ciertas nuevas características para que puedan ser parte de una línea coherente y ascendente. Es que la exigencia de que todo lo grande debe ser eterno significa hacer de todo evento en el mundo un acontecimiento grande y eterno. Eso solo lo logra la poética. Todo lo demás, aquello que no logre la caracterización de monumento, debe desaparecer. Que valga de ejemplo las historias nacionales, las grandes batallas, la idea de los próceres de la patria, la exaltación romántica de la unidad nacional y la construcción del estado⁵. El monumento siempre equivaldrá lo desigual y lo llevará hacia una estatua de piedra; no es más que ese acontecimiento del pasado que ha tomado unas dimensiones poéticas y que está destinado a ser adorado.

La historia monumental estudia entonces los acontecimientos para transformar algunos hechos en épicos o para resaltar como épicos cierto tipo de acontecimientos. En ambos casos, la consecuencia es la desaparición de la vida. El pasado se lleva al presente y aquellos adeptos del monumento “lo sepan o no, actúan como si lema fuera ¡dejad que los muertos entierren a los vivos!” (Nietzsche, 2006, p. 39). Porque la única escala de valor del presente, en esta versión de la historia, ya está establecida por los valores del pasado. Solo el pasado es capaz de tipificar aquello que podemos considerar grande y el presente se paraliza y no puede construir su propia escala de valor en la cual se muestren como monumentos otro tipo de acontecimientos.

⁵ Así sucede con los “presidentes poetas”, los cuales pueden servirnos de ejemplo en este punto. Un aura sobrenatural, como diría Nietzsche, los recubre: desde el mismo Simón Bolívar, el gran libertador y su *Mi delirio sobre el Chimborazo*, pasando por Rafael Núñez, su constitución de 1886 y las estrofas del himno nacional, hasta Miguel Antonio Caro. Los presidentes no solo han hecho parte del contenido de la épica nacional, de esa historia monumental, sino que también han hecho parte de la manera en que se construye a través de la poesía. La relación poética-historia monumental no es gratuita. Aquello que no se pueda rodear (o que quizá no lo merezca) de la épica, quedará en el “olvido y el desprecio” (Nietzsche, 2006, p. 36).

Existe, para Nietzsche, otra manera en la que se relaciona la historiografía con la vida cuya naturaleza no es la de venerar el monumento, sino la tradición. La historia de anticuario acepta cierta heterogeneidad y no busca entrelazar grandes cadenas montañosas de picos sublimes. Su versión consiste en que “la Historia pertenece a quien conserva y venera, a quien contempla con fidelidad y con amor el lugar del que viene por el que es lo que es” (2006, p. 40). El historiador de anticuario es la manera en que un pueblo construye raíces sobre la tierra, sobre *su* tierra que antes era ajena. Ya no importan las grandes hazañas, sino todo aquello que constituye la pertenencia de un pueblo hacia un espacio que habita. Hablamos de las tradiciones, de las maneras de ser de un pueblo en el tiempo, de cómo al sujeto es toda la recuperación de las maneras. Entonces la historia de una tierra, de una ciudad, se vuelve el ser de cada sujeto, la historia de un “nosotros”. Construirá este historiador de anticuario un *ethos* desde el pasado, se convertirá en el arqueólogo de raíces de ese árbol que es la cultura y atesorará como en un museo todos los vestigios del *pathos*, todos los cursos y decursos que lo llevaron a ese presente. Así, a través de la construcción de un “nosotros”, de un esto que somos todos, de un “espíritu de la casa”, el historiador adorará ya no a los grandes héroes del pasado remoto y sus luchas épicas, sino “la muralla, el portal con sus torres, las celebridades populares, las disposiciones municipales y las fiestas tradicionales” (Nietzsche, 2006, p. 41).

La historia de anticuario, la historia costumbrista, convierte a ese hombre que vaga en la bruma de lo impropio en un sedentario. Ese hombre se posará sobre la tierra y buscará en ella establecerse y sembrar “en las condiciones más miserables un sentimiento de júbilo y satisfacción” (Nietzsche, 2006, p. 43). Una vez se hayan construido los efectos terapéuticos a través de lo monumental, de la posible repetición de las hazañas de los grandes próceres de una patria en el presente, la historia de anticuario propone un nuevo calmante: las raíces de un pueblos sobre la tierra dan cierta felicidad, cierta tranquilidad por no sentirse parte del acaso, de no estar sencillamente arrojados en el mundo, sino de ser parte de un algo, de una tradición, de una historia, de un pasado y un presente común.

Es posible que Nietzsche viera estas versiones de la historia dentro de la filosofía hegeliana sin la necesidad de una exclusión mutua. En efecto, la idea de un ser cristiano-germánico, la concepción de un deber moral de un pueblo y de un pueblo heredero de otro, corresponde más a la historia de anticuario que a la monumental. Se podría pensar que esta

versión de anticuario es cercana a una mezcla entre la historia reflexiva y la historia pragmática de la taxonomía hegeliana, pues no está pensando, respectivamente, en la plasticidad de la vida ni en la vocación hacia la acción, sino en la formulación posterior de un pasado común y de la particularidad de las tradiciones de los pueblos. Por un lado, en la historia reflexiva se busca una contemplación después de la experiencia, después de la captura de un acontecimiento que fue prácticamente vivido por el historiador o, como vimos, el cronista. Algo similar sucede con el anticuario: el hombre ya ha viajado mucho tiempo, ya ha sido esa experiencia que es ser camino, y ahora está sobre una tierra. Y el tiempo de ese hombre, de su pueblo, pasará sobre esa tierra. Allí se crea la contemplación, la reflexión sobre lo sucedido y, sin duda, la apropiación de eso que pasó como un “algo nuestro”. Por otro lado, en la historia pragmática existe cierta adoración a que ello que sucedió no es de nadie más y no sirve de guía para nadie más sino para ese “nosotros”. La idea de la historia pragmática es que no tiene sentido acudir a la historia de los otros, sino venerar la propia como la única manera de hallar soluciones a las dificultades a las que se pueda enfrentar un pueblo.

Vemos entonces que ciertas miradas taxonómicas se acercan. Aquel pueblo germánico, desde el punto de vista hegeliano, como cumbre es a la vez monumental, la gran hazaña del espíritu, pero también un entramado de raíces sobre un pedazo de tierra, de unas costumbres y de un deber cívico; de las murallas y las disposiciones legales de una ciudad. La historia de anticuario se concentra en construir líneas más definidas y no generalidades. La cultura se rastrea en sí misma, pero no en cualquier lugar. Encuentra que muchos de sus elementos tienen un lugar en el pasado y que su presente es un efecto directo de esas causas. No es como el monumento, que pretende ser un efecto magnánimo de cualquier causa, pues ignora las heterogeneidades de los lugares y momentos en las que esas causas tienen lugar. En esto habría cierta semejanza entonces: que ni el anticuario nietzscheano ni la reflexión y pragmática hegeliana están dirigidas a crear abstracciones.

Volviendo a Nietzsche, la historia de anticuario tiene un gran inconveniente. Adorar el estado presente de cosas, de las costumbres y las cotidianidades implica cierta adoración a las condiciones que dieron lugar a la tradición. Esta vez, la dificultad entre historia y poética no consiste en que la épica recubre de un aura innatural a los héroes y a los acontecimientos, sino que por medio de esa misma adoración el pasado se confunde con la

imaginación. Es decir, “el árbol, antes de verlas, siente sus raíces, pero esta sensación acerca de la extensión de sus raíces está influenciada por la percepción de la fuerza y la extensión de sus ramas” (Nietzsche, 2006, p. 44). Entonces, el estado de cosas del presente, esas ramas, que son lo que percibimos materialmente, nos hace sentir que las causas en el pasado y la tradición tienen la misma fuerza y extensión. ¿Cómo saber qué es la tradición si esto es cierto? ¿Hasta dónde podemos rastrear con precisión el estado de cosas actual en otras dimensiones si lo único que tenemos a la mano es justamente ese estado actual de cosas? Pero diré que este es, de la misma manera que sucede en la historia monumental, un daño de la historia a sí misma. No es el inconveniente más importante para Nietzsche, porque el problema más grave siempre será el que implique un inconveniente para la vida.

La historia de anticuario, a diferencia de la monumental, no empuja al hombre hacia la acción. La idea de veneración de la tradición implica todo lo contrario: mantener el estado de cosas actual porque es consecuente con el pasado. Todo aquello que desde la tradición no se pueda rastrear hacia el estado actual de cosas, genera mezquindad o peor: todo aquello del pasado que no podamos encontrar en el estado actual de cosas de cierto presente genera odio. El historiador de anticuario “solo entiende de la preservación de la vida y no de su creación” (Nietzsche, 2006, p. 46). ¿Cómo habría de salir algo nuevo, como construir un presente distinto, una nueva escala de valores, si siempre se debe respetar la tradición? Toda acción creadora, todo presente para el futuro, necesita romper su tradición.

Si bien lo benévolo de la historia de anticuario es “la sensibilidad para lo remoto, la capacidad de la precisión y de rastrear las huellas más desvaídas (...), la inmediata comprensión de los palimpsestos” (Nietzsche, 2006, p. 46), su principal inconveniente es la camisa de fuerza que significa lo remoto para lo presente. Si de un palimpsesto no se puede desprender una nueva lectura, no se puede hacer de nuevo una tacha para una creación, entonces no existe ni siquiera la acción. Y si no existe la acción, no existe la vida. Es el historiador anticuario un ente que adora pero que no vive.

En la tercera forma de historia para Nietzsche, el historiador crítico siente una suerte de malestar en su presente, del cual quiere desembargarse. Esta versión encuentra, de la misma manera que Nietzsche ve en la cultura alemana unos ciertos síntomas de una enfermedad, un fardo que debe cargar el historiador crítico, un peso que lo sepulta y,

algunas veces, lo entierra bajo demasiada tierra. Aparece un análisis crítico del pasado y lo sucedido se trae al presente ante un tribunal, que no será otro que el tribunal en el cual la vida decide qué es justo. Así, “cuando el pasado empieza a ser estudiado desde un punto de vista crítico, se desentierran las raíces con un cuchillo y se desdeñan cruelmente las tradiciones” (Nietzsche, 2006, p. 48). Desde este punto de vista, a diferencia de las dos versiones anteriores, el pasado no es precisamente un artículo para adorar. No tiene tampoco esa fuerza inercial de un monumento, ni la capacidad avasalladora del anticuario. Busca destruir, mejor, el momento de pasividad en el que ha caído el humano por ser fiel a su tradición, a su casa; busca, de nuevo, el camino hacia la vida, pues “para poder vivir, ha de tener la fuerza de quebrar y disolver una parte de su pasado: esto se logra arrastrando ese pasado a la justicia” (Ibíd., p. 47).

En la taxonomía hegeliana, esta manera de historia tiene el mismo nombre. Sin embargo, desde el punto de vista de Hegel se piensa más como una suerte de epistemología, de cómo pensamos las maneras de llegar al pasado. En términos de Nietzsche, lo que aquí no se procura es una crítica al método solamente, sino al propósito de toda una disciplina. La historia crítica de la que habla Nietzsche, a diferencia de Hegel, no solo busca traer a un primer plano el problema sobre la reflexión historiográfica, sino el por qué es importante el pasado para el presente. Quizá esta sea la postura que Hegel no alcanzó a ver y que en Nietzsche se muestra de una manera ingeniosa. Aquí Nietzsche encuentra un nuevo lugar para la vida en su oposición al conocimiento.

En la vida histórica la vida es menos que la historia, pero a medida que nos acercamos hacia la vida no histórica, la vida crece. En la historia crítica, el tribunal de la vida se opone al conocimiento y su fallo siempre es injusto, puesto que “todo pasado merece ser condenado, pues tal es la naturaleza de la condición humana: siempre han imperado en ella la en la violencia y la debilidad” (Nietzsche, 2006, p. 47). La vida no conoce de justicia, porque la justicia es asunto del conocimiento; porque la vida es una fuerza superior a todos los momentos históricos. La historia crítica funciona en el mismo momento en que se revela lo ilegítimo de las cosas. La legitimidad de las dinastías, los privilegios, las castas, todos los derechos que necesiten la legitimación del ayer para mantener su fuerza en el presente son el motor de la historia crítica. Todo historiador crítico traerá ante el presente un pasado que, a los ojos de hoy, siempre será injusto.

Quizá la historia crítica sea la versión de la historia en la cual nos abriguemos más en nuestro presente. Para Nietzsche, esta forma tiene el valor más importante: abandonar el pasado. Sin embargo, estas versiones de la crítica es lo que habíamos señalado antes, en palabras de Hegel, como un engendro. Por supuesto, Hegel no conocería la obra de Nietzsche, pero sin duda la tendría como un engendro, sobre todo por su postura trasgresora de negación de un adentro y de una progresión lógica hacia un telos.

Es cierto que se ha dejado atrás la épica y la narración de los héroes. En buena medida, la historia de la civilización material, la historia de las mentalidades, las genealogías feministas y poscoloniales, el marxismo británico y la historia mínima (entre otras perspectivas) han dejado de lado tanto las auras sobrenaturales como también el estudio de grandes sistemas que buscan hallar, sobre todo, causalidades y sentidos. También han dejado de adorar la tradición y, en vez, al presente han traído el pasado para develar sus injusticias. Incluso para develar la injusticia de la historia misma, como puede ser el caso de memoria histórica⁶.

La historia es necesaria. Para Nietzsche, el humano empieza a serlo cuando recuerda, cuando tiene pasado, pero también deja de serlo cuando se excede. En el caso de la historia crítica la vida empieza a jugar un papel fundamental, pero no es el papel que tiene Nietzsche en la cabeza. Aún es demasiado histórica y presente sus propios inconvenientes. Es demasiado peligrosa para sí misma y para la vida. Por un lado, ¿cómo salirse de todo lo que se ha heredado? ¿Podemos dejar de ser cristianos, dejar de ser parte de una tradición de siglos? ¿Cómo despojarnos absolutamente de los nacionalismos, de lo que podríamos denominar cierta colombianidad, cierta modernidad, cierto historicismo? ¿Cómo erradicar entonces toda la carga, soltar el fardo, desembarazarse de la pena en el presente? Precisamente, lo problemático de la historia crítica es que no podemos saber con precisión qué es lo dañino de nuestra cultura. No sabríamos en qué momento parar de zanzar la tierra

⁶ Que nos sirva de ejemplo los ejercicios de memoria que colman el horizonte histórico de nuestro presente. Basta revisar los 27 libros elaborados el Centro de Memoria Histórica, los cuales hacen parte de las garantías de reparación de las víctimas del conflicto armado en Colombia. Por supuesto, no son los únicos ejercicios de memoria ni la única manera en la que se relaciona el presente con el pasado en la actualidad, pero en ellos es claro cómo todo el pasado, toda historiografía se trae al presente y es juzgada. No solamente los sucesos del pasado, sino la manera en que se recopilaron, se reconstruyeron, se presentaron ante público. Toma un lugar en lo público toda la violencia estatal y en escena aparecen nuevos actores, nuevas dinámicas y nuevas violencias. Queda claro en ellos que los privilegios (también los que la historiografía otorga, como la legitimidad del poder y el buen nombre) son parte de lo ilegítimo de las cosas.

para retirar las raíces. Para Nietzsche, destruir el pasado significa construir una nueva naturaleza, la cual no tiene que ser necesariamente más poderosa, más activa, más potente. Siempre será una segunda naturaleza, una más débil, de menos raíz y a la cual le tomará tiempo convertirse en una nueva primera naturaleza.

Nietzsche contempla estas historiografías y nota en ellas funciones. Nota, sobre todo, inconvenientes. Los inconvenientes pueden ser de muchos tipos, hemos visto, pero particularmente nos interesan aquellos que se oponen a la vida, aquellos que toman parte de la oposición entre conocimiento y vida. El conocimiento aquí tiene la forma de Ireneo Funes: su memoria es un vaciadero de basura, es un lugar en el que aparecen más memorias que todas las memorias de todos los hombres y que, por lo tanto, ni siquiera puede pensar. Su cabeza está saturada de lo que fue, en su frente está marcado el “érase una vez”. Postrado en una cama, él mismo es su *memento mori*, el recuerdo permanente e ineludible de todo lo que está muerto. De esto nos encargaremos a continuación: ya no del recuerdo de la muerte, sino la presencia de la vida. Nuestra tesis principal será: el olvido como condición para la acción.

La vida no histórica: memento vivere

“Necesitamos la historia para la vida y para la acción (...), no para apartarnos cómodamente (...) o para venerar la vida egoísta” (Nietzsche, 2006, p. 10). El propósito de postular una vida no histórica es desenvolver el presente, cuyas extensiones han sido limitadas por el pasado. En efecto, la idea de una consideración intempestiva es hablar desde un presente o, en términos de Nietzsche, salirse de ese presente para “comprender aquello que nuestra época deposita un orgullo justificado –la institución histórica– como daño, falacia y defecto de la época” (Ibid., p. 11). Desde mi lectura, la consideración intempestiva como género, pero en particular la *Segunda consideración intempestiva* es, en sí misma, un *memento vivere*. Es intempestiva no solo en el sentido anterior, sino en oponer a la cultura historicista un presente que no esté incluido en ella.

La vida no histórica puede ser entendida desde dos orillas. O, mejor, son necesarias esas dos orillas para que funcione como el cauce del río que es la vida. En adelante, me

encargaré de exponerlas. La primera trata sobre lo ahistórico y su concepto base será el olvido. La segunda trata sobre la suprahistoria, dedicada más a la versión filosófica de la historia y a las consideraciones sobre lo eterno.

El problema de Ireneo Funes⁷ consiste en no poder dormir, en ese insomnio que es la cultura histórica. El sueño es el lugar donde las memorias desaparecen. Pero Ireneo no es solo un hombre en el que “existe un grado de insomnio, del rumiar y del sentido histórico que atenta contra la vida y lo condena a la perdición”, porque para Nietzsche esa perdición sucede “con indiferencia de si se trata de un ser humano, un pueblo o una cultura” (2006, p. 17). Ireneo Funes es un pueblo, es él mismo una cultura. En este aspecto, el insomnio es la fiebre historicista y la salud está más cerca del olvido: “Un hombre que quisiera sentir únicamente de manera histórica sería semejante a alguien obligado a privarse del sueño o bien un animal destinado a vivir rumiando infinitamente, masticando un y otra vez el mismo pasto” (2006, p. 16-17). El animal no puede rumiar el mismo pasto infinitas veces porque nunca sabrá que es el mismo pasto. Para andar en círculos se debe, primero, recordar por dónde se anduvo. El animal está atado al poste del instante, agarrado por la cadena del momento y nunca se entera de que ese pasto que ahora rumea lo ha estado rumeando durante toda su vida. Ese olvido invita al animal a hacerlo una vez más, a realizarse en cada presente y a ser insuperablemente sincero. No sentirá el aburrimiento de Ireneo que, postrado en una cama, ve el techo, sus formas, las conoce, nunca las olvida y cada vez que las recorre de nuevo, siente la melancolía de olvidar. Entonces el animal, a diferencia del Ireneo humano, siempre vive en un momento no histórico.

Cuando el humano ve al animal, pensará Nietzsche, se da cuenta que su vida está atada al pasado. La cadena que rige a Funes no viene de sí mismo, de su actualidad, sino que es puro óxido, es el recuerdo de aquello que ya murió, el “érase una vez”. La atadura del humano es algo que no está, un sepulcro del ahora que reniega la posibilidad de que en

⁷ La relación entre la postura histórica de Nietzsche y el *Funes el memorioso* de Borges podría verse como un lugar común. No obstante, algunas lecturas parecen perder el punto. Por ejemplo, Frey señala respecto a que el problema solamente está dado en que “pensar significa olvidar diferencias, comparar cosas diferentes, generalizar, abstraer. En el mundo de Ireneo Funes, dominado por la memoria, no había más que particularidades” (2015, p. 5). Por el contrario, lo que se sostiene aquí es justamente que la abstracción borra todas las diferencias, borrando así el mundo. Por eso, Funes está postrado en una cama: es un lugar sin mundo, un no-lugar. El problema de Funes es que recuerda demasiado, que el presente no tiene sentido y por ello es un sujeto sin potencia para la acción.

ese ahora suceda algo. Vimos más arriba algunas razones de ello: que el ahora nunca será tan grande como el ayer; que el ayer es la raíz de nuestro ahora y no debemos salirnos de ella. No se trata en este punto, para Nietzsche, de vivir como un animal, de dejar ser humano; de todas formas, no es posible. Se trata, mejor, de cómo siendo humanos podemos construir una cultura saludable y con potencia que nos permita vivir en el presente con la posibilidad de construir, de una acción plástica. La relación necesaria entonces no es entre lo histórico y lo ahistórico, sino entre olvido y acción. Para Nietzsche, “toda acción demanda olvido, tal como toda vida orgánica demanda no solo luz sino también oscuridad” (2006, p. 16). Es decir, para una forma histórica sana es necesario sostener la necesidad del olvido.

El vitalismo histórico de Nietzsche consiste en la relación entre olvido, acción creadora, arte y vida. Hemos visto hasta ahora la idea misma del olvido, el estar atado al poste del instante, como una condición para la acción, porque quien actúa se ve en la necesidad de renegar de la inactualidad, “se ve desprovisto del conocimiento; olvida la mayoría de cosas para estar en condiciones de realizar una” (Nietzsche, 2006, p. 22). La vida histórica no lo permitiría, sobre todo la vida monumental y la de anticuario. Sin embargo, no se trata de una mera acción. Las acciones en el presente son posibles, pero pueden ser un brillante eco del pasado, un puro efecto del ayer. La acción, para que pueda ser considerada como una fuente de vida, debe ser creadora. La acción creadora como un momento de la actualidad pero también como un estado implica para Nietzsche “aquella fuerza de crecer de sí mismo y de manera propia, de transformar lo pasado y de incorporar, de sanar las heridas, recuperar lo perdido y recomponer desde sí mismo las formas quebrantadas” (2006, p. 17). En contra del “frío demonio del saber”, la acción creadora es una transformación: es una acción plástica que tiene la potencia para deshacerse del pasado, transfigurarlos y construir nuevos valores en el presente. La acción creadora, entonces, es la manera en que se nos muestra una salida, la historia como un arte.

La cultura historicista, el gran teatro de la historia universal y, en sus tablas, la obra hegeliana, que llega ya a su quinto acto, tiene un epíteto adicional: el teatro de lo objetivo. Se pensaría, por tanto, que en términos analíticos podemos oponer la historia como objetividad y la historia como arte. Pero esta nueva escena, aquella que apenas está fundando las bases para que aparezca el primer acto de la obra de Nietzsche, aquella sobre

la genealogía, también tiene mucho que decir sobre la objetividad. Se trata entonces de que “Nietzsche hace un ajuste de cuentas (...) en relación con el problema de la objetividad en la historia” (Frey, 2015). El asunto aquí es la aparente identidad que se efectuó entre la objetividad como modernidad, la objetividad como centro del ser alemán, la objetividad como la idea misma de la historia en cuanto ciencia, y es justamente ese el ajuste de cuentas: que Nietzsche se opondrá a las ideas de la modernidad como una racionalidad única y efectiva, como una verdad.

La historia como un arte es un lugar en el que la vida, el presente, no está sujeto al pasado, sino que transforma el ahora en un futuro. No es la inercia del tren de lo sublime. En efecto, “el arte se da a la fuga en el instante que se cubren nuestros actos con el tapiz de la historia” (Nietzsche, 2006, p. 66), de tal manera que para aceptar una idea artística de la historia tenemos que superar la idea de una historia como ciencia, de una historia como objetividad. En principio, el historiador científico cree que la objetividad es “la medición de las opiniones y actos del pasado en la escala de valores que derivan las opiniones del momento: aquí creen hallar el común de todas las verdades” (Ibíd., p. 83). Es, sobre todas las cosas, esa “medición”. El historiador científico cree puede llegar a un estado en el cual, a la hora de observar los acontecimientos del pasado, puede hacerlo con un grado superior de pureza, de tal manera que aquellos acontecimientos dejan de surtir un efecto en su sí mismo. En esa historia, nada de exaltación: la palabra desnuda y adusta. La oposición inicial entre conocimiento y vida, entre conocimiento y arte, llega a su punto más alto, a la inflexión narrativa, al punto de no retorno. El conocimiento científico, la sindéresis de la objetividad tiene más actores sobre las tablas. Pero Nietzsche confía en el instinto del animal humano, en su condición no pasiva, en que no es posible que la imagen de un acontecimiento pueda reproducir la esencia empírica de las cosas. La ciencia cree que la objetividad es una fotografía de lo real, porque aparece en la mente del sujeto, un sujeto inmerso en una cultura historicista-científica, que puede supuestamente dejar de sentir, de reaccionar. Pero la indiferencia del historiador científico no es objetividad: es solo indiferencia, indolencia, la vida egoísta, es “no enfurecerse por nada, no amar nada, admitir todo”, dirá Nietzsche (2006, p. 115). Debe haber objetividad, no lo niega Nietzsche. En el trato de lo objetivo existe “la obra tácita del dramaturgo, lo cual significa pensar todas las cosas relacionadas en sí y construir un todo a partir de los acaecimientos aislados: siempre

con el presupuesto de proveer un plan a las cosas que carecen de él” (Nietzsche, 2006, p. 83). Vimos cómo en Hegel necesitamos de la providencia, del libreto que los actores (los héroes y los pueblos) tienen que seguir al pie de la letra. La obra solo es una mera representación de lo que está escrito, de lo que el dramaturgo encerró entre puntos y comas. En la escena de lo ahistórico aparece lo eterno, la vida, en escena. Tal vez no se necesite un dramaturgo que vea todos los puntos, que los dote de sentido. A lo mejor, el sentido de la obra no existe, sino que es creado en cada momento que se pone en escena, cada vez que suenan los pies de los actores sobre las tablas y las hacen sonar con sus botines llenos de presente. Debe ser posible encontrar un estado en el cual el estudio del pasado sea para el presente, pero no una pura invención. Debe ser, en definitiva, un estudio. La respuesta no la encontraremos sin la ayuda de un Nietzsche maduro, sin duda.

En este punto, aparece el segundo elemento: lo suprahistórico, la idea de lo eterno, la relación entre la vida y el arte. Lo suprahistórico consiste en un tipo de sujeto que “no halla redención en el proceso, sino que, por el contrario, concibe el mundo como un todo siempre concluso, que en cada instante ha alcanzado ya su terminación” (Nietzsche, 2006, p. 25). Este sujeto concuerda con que todas las temporalidades son categorías idénticas y que, independiente de su heterogeneidad, de las diferencias imposibles de unificar, están compuestas de una escala de valores prácticamente inamovible. En lo suprahistórico encontramos las posturas filosóficas y entre ellas la de Nietzsche, para quien la vida es una fuerza no histórica, una potencia oscura que solo se busca a sí misma, que tiene el mismo valor siempre, que es la jueza de todo pasado en el presente.

En la suprahistoria también encontramos la última categoría de Hegel y su taxonomía de la historia. Es la versión suprahistórica justamente la que defiende el pensamiento hegeliano: la historia universal filosófica. Se trata de que en todo momento presente ya está cerrado un círculo: el presente como la actualización de todos los pasados, como un punto de vista universal que logra recoger todas las diferencias. Por supuesto, Nietzsche no estará de acuerdo con esta versión. Es la versión, para él, que traiciona más la materialidad de la vida: es el romanticismo hegeliano contra el realismo nietzscheano, por decirlo de alguna forma. En Hegel es lograr la abstracción, el concepto. En Nietzsche es ignorar el mundo. Sin embargo, de esta versión Nietzsche también encontrará algo. Existen valores que sí logran ser suprahistóricos, que están más allá de todo cambio histórico, pero no son nada

parecido al movimiento que dibuja el espíritu absoluto. Hablamos, sin duda, del concepto de vida.

Regresemos a Nietzsche. Ahora que lo suprahistórico se ha parado en la escena, nos queda por preguntar: ¿cómo es entonces esa historia a través del arte? ¿En qué piensa Nietzsche cuando grita: ¡No más objetividad científica!? La objetividad a la que apela Nietzsche es la del artista, su estado cuando contempla la vida. En el escenario de la vida—este es el apellido que merece el teatro que está intentando fundar Nietzsche—, la objetividad aparece en la fuerza artística como “la calma interior destellante y exteriormente inmóvil y oscura. Este estado artístico en el cual el sujeto es puramente tácito y pasa inadvertido por completo” (Nietzsche, 2006, p. 87-88). Solo en ese momento podemos ver que, en la escena, no hay una representación de un libreto, sino una presentación de una obra, de la vida. Cada vez que la obra aparece, que se abren las cortinas y se apagan las luces, la escena cobra vida en ese momento, en ese presente. Y lo es cada vez que ocurra. No necesita la memoria de lo muerto, de ese libreto que yace en las manos de un dramaturgo divino, sino que solo necesita de sí. Cuando ello ocurra, nos encontraremos que “solo si la historia decide acepta ser transformada en arte, una obra puramente artística puede lograr y hasta despertar instintos” (Ibíd., p. 93).

El propósito de la historia como una obra artística es el futuro: es necesario destruir para despejar, descombrar para construir. El presente toma una relevancia distinta entonces. Ya no es un efecto de la causa, es decir, del pasado, sino una causa del futuro. La temporalidad del ahora no está sumergida en una neblina, en el punto más alto de un proceso, sino como un punto para empezar otra naturaleza, una que tenga potencia plástica; que en el centro no aparezca la debilidad y la indiferencia, la escisión del ser y la vida, sino la unidad entre vida, pensamiento, apariencia y voluntad (Nietzsche, 2006, p. 150).

Los fundamentos ya están, la construcción del tratado de la vida fueron colocados. El propósito: la unidad de la vida. En el siguiente capítulo aparecerá la versión madura de Nietzsche, la versión genealógica. Esa genealogía aparecerá bajo la potencia del germen. Nuestro *pathos* hasta este punto tiene sentido en la medida en que las funciones tanto de la vida histórica como de la no histórica (incluyendo en esta la suprahistórica) constituirán el método genealógico.

3. Genealogía

Hemos dicho que la postura de las *Segundas consideraciones* es el germen de lo que hallaremos en *La genealogía de la moral*. Si bien, en estricto sentido, la genealogía es un método de investigación filosófica, es necesario decir que no es *solamente* eso. Quizá, lo primero que deba decirse acerca de la genealogía es que no existe un manual genealógico. No existe una sola forma de hacer una genealogía ni un solo conjunto de herramientas posibles. La herramienta predilecta de Nietzsche era la filología; la de Foucault, la archivística. En otros casos y para otros pensadores, lo será la crítica literaria. Y tiene sentido en la medida en que la genealogía es una oposición a la unidad, al absoluto. Su objetivo es, veremos más adelante, develar, quitar las máscaras, y ello implica un tránsito de la unidad hacia la multiplicidad en términos históricos. Mientras que en el gran teatro de la historia de Hegel toda la multiplicidad busca un lugar, un ser partícipe en lo universal, en la genealogía se busca la particularidad por ella misma. Y la particularidad no solo respecto al acontecimiento, sino frente a la actualidad y el lugar en el que un acontecimiento ocurre. Nietzsche logra ubicar espacialmente y temporalmente el curso de los conceptos filosóficos; propone el lugar de enunciación como un punto importante en la producción y el recorrido del pensamiento y quizá ello sea su aporte más significativo al pensamiento filosófico occidental. La postura nietzscheana sobre la historia significó (y todavía significa) un cambio en la manera de estudiar la filosofía: no se tratará ya más sobre el estudio metafísico del mundo, sino del mundo en su materialidad, en lo que efectivamente llega a realizarse.

Volvamos: la genealogía no es solo un método. La genealogía fue también el síntoma de que un cierto malestar en el presente aquejaba a una cultura. Podríamos resumirlo en el subtítulo de *Ecce Homo* (Nietzsche, 2003): *cómo se llega a ser lo que se es*. Se trata más de un estudio histórico del presente que del pasado. A la manera de la Historia crítica que vimos en el capítulo anterior, Nietzsche busca un modo de mostrar que su presente y su cultura están enfermos. Si no fuera así, la genealogía no tendría lugar, puesto que no habría nada en el pasado que estuviera oculto. Al respecto, Deleuze señala que “La filosofía de los valores (...) es la verdadera realización de la crítica, la única manera de

realizar crítica total, de hacer filosofía a martillazos” (2000, p. 7). En este sentido, la genealogía nietzscheana se muestra como una manera de hacer crítica a la crítica de la filosofía moderna.

Pero no solo es un síntoma y un método, sino también un motivo. Este capítulo se encargará de caracterizar con más precisión la genealogía como un método, mientras que la conclusión se ocupará de la idea de la genealogía como un motivo. Intentaré poner en el primer plano la voz del mismo Nietzsche, dado que la genealogía es un tema del que se ha tratado ya con cierta extensión por otros autores. Por tanto, buscaré, en menor medida, acudir a algunos textos explicativos sobre ella. Dentro de la caracterización me referiré particularmente a la materialidad de la genealogía, a su postura frente al origen y al efecto en sí, y al presente (o lo intempestivo y lo proximal).

Materialidad

Ahora, en este nuevo presente, el fardo del cual Nietzsche se quiere desembarazar es la manera de pensar de los filósofos: “Como es ya viejo uso de los filósofos, todos piensan de una forma esencialmente ahistórica” (1983, p. 30). La manera ahistórica, recordemos, no es únicamente aquella que se estructura sobre el olvido, sino también aquella que se define en lo eterno. Lo suprahistórico parece ser el lugar de los filósofos: la disquisición sobre lo eterno, lo cerrado en sí mismo. No es que Nietzsche ahora no vea la importancia de lo eterno, puesto que su concepto de vida sigue siendo central. El problema de lo suprahistórico, de lo ahistórico, es que ignora la *fabricación* de los conceptos en la tierra. Esa es la pregunta retórica inicial de Nietzsche: “¿Quiere alguien mirar un poco hacia abajo, al misterio de cómo se fabrican los ideales en la tierra?” (Ibíd., p. 53). Justamente de eso se trata, de que los ideales, los conceptos y el valor de los conceptos tienen un lugar y un momento de fabricación, un *decurso*. Ya Nietzsche había hecho el llamado una vez antes a regresar a la tierra, a buscar un lugar real en el mar del espíritu y encontrar un puerto seguro. Ahora lo señala con mayor claridad cuando indica que su propuesta es “contra esas hipótesis que se pierden en el azul del cielo” (Ibíd., p. 24).

El Nietzsche de las *Segundas consideraciones*, ya se vio, se opone a la idea de una cultura historicista y pone en primer lugar el sentido no histórico de la vida. Sin embargo, la vida histórica es igual de importante⁸, en la medida en que esa potencia histórica no oculte al presente bajo los sedimentos de la inercia del pasado. Por tal razón, Nietzsche defiende el estudio del pasado, pero solo en cuanto se ponga en primer plano un sentido histórico distinto, uno que funcione más o menos de la siguiente manera: “Hoy leemos al Don Quijote entero con un amargo sabor en la boca, casi con tortura, pero al autor y sus contemporáneos les pareceríamos con ello muy extraños, muy oscuros” (1983, p. 76). Esto quiere decir que todo lo que sea efectivamente real (como el Don Quijote) debe ser siempre visto desde un sentido histórico, cuyo fin es entender que las maneras y los conceptos cambian en el tiempo y el espacio. Para los lectores del Quijote de su época, nada de lo que en él ocurría merecía un amargo sabor de boca. Por decirlo de una manera sencilla, lo que pintaba Cervantes era lo que en su época sucedía y no expresaba ningún tipo de sorpresa. La sorpresa nos llega a nosotros, que en nuestra época vivimos bajo dinámicas distintas a las del momento de las desventuras del caballero de la triste figura.

El principio histórico al que me refiero es lo que he denominado materialidad. Para Nietzsche, no es posible estudiar el paso del espíritu ni su progreso, porque en realidad nada hay de ello; ni siquiera un rastro en el mundo. Se trata entonces de un principio a través del cual se entiende que el cambio en el mundo ocurre en el mismo mundo y no en un adentro, sino en la pura materialidad, a tal punto que leer el mismo libro en dos momentos históricos distintos es prácticamente leer dos libros diferentes. “¿Qué origen tiene nuestro bien y nuestro mal? (...) Por fortuna, aprendí pronto a separar el prejuicio teológico del prejuicio moral y no busqué ya el origen del mal por detrás del mundo” (1983, pg. 20). Este es el objetivo de la genealogía nietzscheana: rastrear en el mundo. No se trata de un *detrás*, un *adentro*, un *interior*, sino *en* el mundo. Y esta búsqueda implica un trabajo material, un cambio de color, como lo dirá Nietzsche cuando señale que “pues es evidente cuál color ha de ser cien veces más importante para un genealogista de la moral que justamente el azul, a saber, el gris, quiero decir lo fundando en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido” (Ibíd., p. 30). Y con esto, Nietzsche

⁸ Es importante señalar que, en Nietzsche, el recuerdo no es algo voluntario. En realidad, la vida histórica se muestra como algo insuperable. El problema radica cuando esa vida histórica supera la centralidad del concepto vida.

quiere decir que tenemos que entrar en el “tan recóndito país de la moral; la moral que ha existido realmente, la moral realmente vivida” (Ibíd., p. 24).

La genealogía es un método que parece encargarse de los conceptos. La cuestión entonces no es el *en sí* del concepto, sino de la fabricación, la interpretación, de la idea del concepto *como* esto y aquello, del cómo el concepto deja cierto rastro en un momento dado y del valor que en el presente le damos. El concepto tiene la forma del palimpsesto que habíamos señalado en la historia de anticuario. Nietzsche verá a la moral “como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno” (1983, p. 23). Los usos y finalidades dependen de las fuerzas que interpreten el concepto en un lugar, y nunca un *en sí* absoluto y eterno. Este es, en pocas palabras, el principio del sentido histórico: no existe un *en sí* de las cosas que se mantenga, sino una cosa que adquiere nuevas interpretaciones a través de su paso en el tiempo y el espacio.

La genealogía de la moral, entonces, es el estudio material de la fabricación de los valores. Se denomina valor a un concepto como verdad, bueno, malo, culpa, pena, y el propósito final está, por supuesto, en el presente: qué valor tiene alguno de esos valores en nuestra actualidad: “dos elementos son claros en el método genealógico nietzscheano: descubrir lo presente, pero que ha sido malentendido o enmascarado, y [dos] el foco en el futuro a través de un mejor entendimiento del pasado” (Thomas, 1993, p. 104) (traducción propia). Sin embargo, no se trata únicamente de un mejor entendimiento del pasado, sino de un mejor entendimiento de la relación del presente con el pasado.

La manera en que Nietzsche lleva a cabo este estudio material es a través de la filología. Como lo señala Sánchez Pascual (1983, introducción), no importa tanto la certeza de las etimologías de Nietzsche, en la medida en que lo que nos importa aquí es el gesto. Para Nietzsche, “el derecho del señor a dar nombres llega tan lejos, que deberíamos permitirnos el concebir también al origen del lenguaje como exteriorización del poder de los que dominan” (Ibíd., p. 33), y es a tal punto que la idea de que lo “bueno” en cuanto lo altruista y lo “malo” en tanto egoísta es tan solo la constitución de una escala de valor que fue dada por una fuerza que dota de interpretación. La estrategia es la siguiente: no hay manera de emparentar en términos lingüísticos “lo bueno” (el prejuicio moral y anímico de

la bondad) con la idea del altruismo. En cambio, sí es posible emparentar la idea de lo bueno con lo noble, lo aristócrata. En adelante, no trataré los pormenores del argumento filológico de Nietzsche, en la medida en que no es el objetivo de este texto determinar la validez de las etimologías, sino que describiré brevemente de qué se trata. En general, señala Nietzsche, se puede relacionar en distintos idiomas “lo bueno” con el ser noble. Es decir, a la manera en que *Fingal* (del gaélico) está relacionado con la idea de bueno, pero a la vez con la descripción “cabeza rubia” y “bonus”, que es guerrero. En este sentido, el sujeto que tiene el poder, el dinero, en principio un estamento político, logra diluirse anímicamente en el lenguaje: lo que él hace, el hombre poderoso, ya no es una sola acción de alguien noble, sino que la acción en sí misma es noble. Luego, resultará que esa acción también es buena, valiente, histórica. Así, el estamento se convierte en un estado anímico: la idea de un estamento que se construye así mismo como verdadero, constituye ahora a través del uso y de la fuerza las acciones veraces. Se forma una cierta tipicidad de las conductas que anteriormente solo era un estamento material. Lo mismo ocurre, según señala Nietzsche, con la palabra “malo” (Schlecht) en alemán, cuya raíz es muy cercana a la de la palabra “simple” (Schlicht). En este sentido, “lo malo” está relacionado en el latín con lo oscuro y, literalmente, con aquellos de piel, ojos y cabellos oscuros (cierto genotipo italiano), lo cual terminaba por relacionarse con la gente vulgar

Este gesto continuará a través de toda la obra: sucederá con los conceptos de deuda, culpa y mala conciencia. No nos detengamos en ellos todavía. La idea del hombre puro, cuyo estamento también es noble, pero que irá decantándose hacia lo ascético tiene el mismo principio. No es un hombre puro aquel que tenga un cierto contenido simbólico, como ser hijo de Dios, sino aquel que lo era materialmente: aquel que se bañaba, que no se acostaba con ciertas mujeres y no consumía ciertos alimentos. En general, el de ciertos hábitos en el mundo. Para Nietzsche, esa forma de hombre puro es parte del *pathos* que recorre la idea de la valorización de “lo bueno”. La metamorfosis conceptual, la transvaloración, ocurre justamente cuando ese hombre puro, el sacerdote, se opone al otro hombre noble pero impuro, el caballero. En este último encontramos la fuerza, la actividad, la violencia, la guerra, la imposición de sus valores sobre los otros pueblos. Aquel hombre que era malo estamentalmente se convertirá en un hombre puro en términos anímicos: el pueblo sacerdotal encuentra un camino para crear sus propios valores a través de un poder

distinto, el del hábito, el del paso del tiempo, el del resentimiento y la guerra larga. Justamente, esos criterios temporales constituyeron (y aún lo hacen) una manera de interpretar y analizar fenómenos, tales como los sentimientos morales. Bajo esas categorías aparecerá un nuevo pueblo con un nuevo principio, el cual impondrá una manera de relacionar “lo bueno” con lo altruista. Nietzsche habla de que, tal como lo había señalado Hegel, ese pueblo del resentimiento no puede ser otro que el judío.

En la medida en que el pueblo judío se ve a sí mismo como noble, como dueño de los valores y de su metamorfosis, aparece cierta revelación: ahora, la relación ya no es noble = aristócrata = veraz = poderoso = bello = feliz, sino que será lo que ese pueblo considera bueno, a saber: indigencia, miseria, impotencia, inteligencia, prudencia. La venganza nacida del resentimiento judío, de su Dios furibundo, es la pelea de una guerra más larga, la cual ganará: no es la batalla de las espadas y los fusiles, sino la de la interpretación y fijación de los valores. Contrario a lectura de Hegel, el cristianismo no es una superación del judaísmo, no es el cambio del odio por el amor, sino una continuación de ese odio, de ese resentimiento judío que logró cambiar el sentido de lo que una acción buena es. Ahora, en el presente de Nietzsche, lo bueno es lo miserable, lo indigente, lo no egoísta, la mansedumbre, en definitiva, la no acción⁹. Todas las otras versiones de lo bueno como lo egoísta y lo poderoso se desvanecieron bajo el manto del cristianismo. No quiere decir esto que Nietzsche vea al pueblo judío como esencialmente malo; se trata justamente de ello: que no hay nada esencialmente malo. Desde su perspectiva, la transvaloración del pueblo judío también significa un incremento en la inteligencia, en la emergencia de una nueva belleza.

⁹ En este punto vale aclarar dos cosas. Primero, existen lecturas según las cuales Nietzsche hace “alianza” con los fuertes y dominadores. Como lo señala P. Kain, “en la postura de Nietzsche, los dominadores no son muy brillantes. Solo con los dominadores, sin los sacerdotes, los humanos no habrían sobresalido de los animales” (1996, p. 123). En este sentido, vale señalar que tanto los dominadores como los dominados imponen un valor, el cual no puede ser nunca leído, a priori, como mejor o peor. Sencillamente son distintos. Sin embargo, la retórica de la *Genealogía de la moral* haría pensar lo contrario: que Nietzsche sí toma partida. Seguramente tendrá en mayor estima al pueblo helénico que al pueblo judío. Pero, y aquí llegamos al segundo punto, la retórica nietzscheana juega un papel bien importante. Para C. Janaway, “la retórica de Nietzsche en *La genealogía de la moral* es un intento deliberado para provocar afecciones en el lector” (2006, p. 357). Solo a través de esta retórica incendiaria es posible mostrar qué tan inmerso el lector está en una interpretación histórica de los fenómenos.

“¿Qué indicaciones nos proporciona la ciencia del lenguaje, y en especial la etimología sobre la historia evolutiva de los conceptos materiales?”(Nietzsche, 1983, p. 62). El planteamiento de la pregunta ya sugiere que la etimología tiene algo que mostrar sobre el paso del tiempo. En efecto, la apuesta de Nietzsche de analizar las palabras como un rastro del pasado en el ahora es un gesto que se repetirá a lo largo de *La genealogía de la moral*. Rastrear el concepto significa rastrear las huellas que deja a su paso, entre ellas, las palabras. El sentido histórico de Nietzsche supone que

Se necesita un alto grado de humanización para que el animal hombre comience a hacer aquellas distinciones, mucho más primitivas de ‘intencionado’, ‘negligente’, ‘casual’, ‘imputable’, y sus contrarios [...]. Ese pensamiento ahora tan corriente y aparentemente natural, tan inevitable, que se ha tenido que adelantar para explicar cómo llegó a aparecer en la tierra el sentimiento de justicia [...] es de hecho una forma alcanzada muy tardíamente (1983, p. 72)

Esta es la idea de una sedimentación, de la naturalización del pensamiento y del estado de cosas en cierta actualidad. En efecto, “genealogía, para Nietzsche, es una interpretación violenta del pasado, no como la búsqueda de origen o de verdad, sino como la interpretación de los eventos alrededor de los eventos, cambios y desarrollos” (Thomas, 1993, p. 104) (traducción propia). El sentido histórico que sugiere Nietzsche exige que el presente se desnaturalice, que se haga la pregunta de cómo se llegó a ser lo que es, en especial, cuando hablamos de los conceptos, de la interpretación actual de los fenómenos.

Desde esta perspectiva, la materialidad, los documentos, los archivos, el mismo lenguaje, tiene una potencia material para descubrir lo que cada valor impuesto ha ocultado. El valor en el presente de Nietzsche sobre lo bueno, aquello que es no egoísta, esconde una larga lucha, una tensión que no desaparece entre dos fuerzas: Roma y Judea. A veces, la fuerza de Roma logra dotar de sentido los fenómenos, pero en la mayoría de casos se ha impuesto el pueblo sacerdotal. Visto así, este Nietzsche maduro recoge el germen de una historia de anticuario. El historiador de anticuario busca en su tradición, logra leer los palimpsestos, encuentra los rastros en el mundo de lo que ha sido borrado y levanta la tierra para buscar las raíces del árbol del presente.

La pregunta por la materialidad, no obstante, es una pregunta a la vez por la objetividad. No es, a mi parecer, que Nietzsche apueste por dejar “hablar” a los hechos, como si en el descubrimiento material no hubiese ninguna barrera epistemológica. Por el

contrario, la idea es que justamente los hechos en sí no dicen mayor cosa si no se entiende que existe ciertas interpretaciones y sentidos detrás de ellos. ¿Habría forma de obtener una sola versión del pasado a través de esta búsqueda? En lo absoluto. Precisamente, la multiplicidad de la genealogía no busca la objetividad científica, sino más una versión artística. Como se había sugerido en el capítulo anterior, para Nietzsche la historia debe estar más cerca del arte que de la ciencia si es que quiere ser tomada en serio como un catalizador para la acción. Pero esto no nos interesa mucho ahora mismo. La pregunta que se muestra en el horizonte es: ¿y qué objetividad puede haber en esta metódica de la materialidad? ¿De qué puede servir una interpretación de un algo *como lo otro* y no una definición en sí? Para el joven Nietzsche la respuesta era el estado anímico del artista; ahí está la objetividad que necesitamos: la de un creador tácito, que se deja afectar del mundo. Pero para el Nietzsche de diez años después, la respuesta está en la manera que vemos el origen. Precisamente, Nietzsche dirá del origen lo mismo que dirá sobre la objetividad: no existe uno solo. Es decir,

Existe únicamente un ver perspectivista, únicamente un conocer perspectivista, y cuanto mayor el número de afectos a los que nos permitimos decir 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. (1983, p. 139)

Sobre esta tesis perspectivista, vale señalar que existen dos posturas (Owen, 2008, p. 148). Por un lado, que las afecciones y el perspectivismo son los caminos efectivos para constituir conocimientos. O sea, solo existe conocimiento perspectivista y dado desde las afecciones. Y segundo, que en la medida en que se dejen actuar más afecciones, mayor será el conocimiento sobre un objeto. La postura perspectivista nietzscheana no es la percepción fenomenológica de un objeto. No se trata de que a la mente se le muestren los objetos desde muchas perspectivas, sino que es el dejar actuar las afecciones a la hora de conocer lo que permite que los fenómenos se muestren de distintas maneras.

Hasta este punto, hemos reconstruido la genealogía como un tipo de investigación que se enfoca en ese “afuera” hegeliano de la multiplicidad y que no necesita más de un espíritu; ahora tenemos una metódica que no solo usa las herramientas usuales de la filosofía para ver la filosofía, sino una caja de herramientas que empieza a llenarse de variedad, a llenarse de sentidos históricos. Y es esta multiplicidad, este perspectivismo, lo

que también nos llevará a pensar la posibilidad de negar la idea de un origen y de una causa necesaria y explícita para los efectos; de negar un pasado único y permanente, necesario y causal para un presente.

Origen y efecto en sí

La negación de un único y solo origen es una postura contraria al pensamiento de la cultura historicista del presente nietzscheano. Precisamente, la idea de un inicio material y no uno espiritual parece rayar con las prescripciones hegelianas y con los tres tipos de historia según Nietzsche que vimos en el capítulo anterior. Para una historia monumental, el origen son los dioses, los héroes. Para una historia crítica y una historia de anticuario es el mismo: la tradición, que terminan siendo una adoración y un deber de gratitud al pasado. Pero una historia, una versión del pasado sin origen supone algo más, quizá una apuesta más radical. De esta apuesta nos encargaremos más adelante.

Podría pensarse que la genealogía significa develar el origen de un concepto. Genealogía supone, en estos términos, rastrear el momento genético de algo, trazar un *pathos* desde su inicio hasta su final. Sin embargo, en la versión de Nietzsche el origen es algo que se pone entre paréntesis. Cuando hablamos de un origen estamos hablando, en realidad, de varios orígenes, de varios cursos y decursos, de distintas posibilidades de interpretación de un fenómeno del mundo, de las fuerzas que están de detrás de una cosa que ha llegado a surgir. La idea de materialidad nos lleva a considerar que los conceptos tienen lugar y momento de fabricación, los cuales luego cambiarán. El propósito de establecer un origen genético corre más por la pregunta “¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son la palabra bueno y malvado?” (Nietzsche, 1983, p. 20) que por la pregunta sobre el nacimiento puro y atemporal de una cosa. En la investigación genealógica de Nietzsche, la búsqueda del origen es un trabajo que supone desde el principio el abandono de una única verdad, de una sola idea, de un solo vector en el mundo a la manera de Hegel, en el cual una sola fuerza se traga todo. “En lugar de lo inverosímil, algo más verosímil, y a veces, en lugar del error, otro distinto” (Ibíd., p. 21), dirá Nietzsche en *La genealogía de la moral*. Se trata más, como dirá en *Sobre verdad y mentira en*

sentido extramoral que “la verdad son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son” (2012, p. 28). En este sentido, la idea de origen y de verdad están emparentadas. La idea es que “no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas” (Ibíd., p. 27) Es decir: siempre un punto móvil como un lugar de base, como un momento desde el cual se proyecta hacia adelante una luz que aclara y dota de sentido un fenómeno, es un presupuesto ingenuo e inútil que supone un momento que es verdadero.

En la genealogía se pone en frente del escenario, se cuestiona sin clemencia, la misma idea de verdad. Este es uno de los problemas que Nietzsche ve en ciertos genealogistas de la moral ingleses: “Que esos microcopistas del alma sean en el fondo animales valientes (...) y que se han educado para sacrificar todos los deseos de verdad, a toda la verdad” (1983, p. 30). Pero no lo han hecho. Para Nietzsche, la verdad es también un valor construido, un ideal, un concepto y un prejuicio, de la misma manera que lo es lo bueno y lo malvado. El propósito de la genealogía es estudiar qué valor se le ha dado a un valor, a un concepto, en cierta actualidad y cómo se he llegado hasta ese punto. El cómo se ha llegado es, como ya vimos, el análisis de las condiciones en las cuales una interpretación o una transvaloración ocurrió. No supone en algún momento que el valor de un valor haya salido de la nada y termine en la nada. Justamente, la idea de una pelea eterna entre Roma y Judea, en la cual el pueblo guerrero lucha contra el sacerdotal para tener el poder de dar nombre y sentido al mundo, implica una oposición que no se resuelve, que no encuentra una síntesis, sino que cada pueblo gana por un tiempo determinado su reino interpretativo en el mundo. Cuando Nietzsche señala “el problema del otro origen de lo bueno” (Ibíd., p. 51), ya propone la posibilidad de más de un origen: el origen de lo bueno en cuanto poderoso, respecto a lo helénico, y el origen de lo bueno en cuanto puro, a la manera sacerdotal del pueblo judío. En este sentido, cada vez que ocurre una transvaloración, cada que una fuerza es lo suficientemente poderosa para cambiar el sentido de los conceptos, aparece un origen nuevo. Como señalé, esas fuerzas en tensión nunca se resuelven, por lo que es posible rastrear tantos orígenes como conceptos y como transvaloraciones o cambios de las escalas de valores se puedan establecer desde una perspectiva particular.

Nietzsche plantea la dificultad de marcar la causa de una cosa en el mundo, de algo que ha llegado a realizarse a través de su finalidad. El ejemplo que más se reitera en *La*

genealogía de la moral es el de la pena. Nietzsche propone un rastreo del cual extrae al menos diez finalidades para la pena, es decir, sus usos. En buena medida, son las mismas que tenemos hoy en política criminal: desestimular los crímenes, alejar al delincuente de la sociedad, la resocialización, etc. Pero en este sistema de utilidades finales aparece una con mayor fuerza: la creación de una mala conciencia. Esta no es tampoco la causa original, la coordinada genética que dio lugar a la pena. Nietzsche propone un rastreo en *La genealogía de la moral* sobre la pena desde un aspecto mucho más material y filológico, de la misma manera que lo hizo respecto al concepto de lo bueno y lo malo. El argumento de Nietzsche estriba en que la pena nace, en realidad, de una relación material entre un deudor y un acreedor. Es decir, que el concepto pena viene del concepto deuda. El gesto es similar: tener deudas (*schulden*) está emparentado etimológicamente con la palabra culpa (*schuld*).

La relación jurídico-contractual que implica una deuda es una promesa de pago: es la voluntad del deudor para afirmar que en algún momento tendrá la fuerza para saldar lo debido. Entonces aparece la idea de que todo tiene un equivalente: lo prestado equivale a lo adeudado. No obstante, el deudor no siempre podrá saldar la deuda. Debía encontrar otra manera de pagar y esa manera resultó ser el cuerpo. Para Nietzsche, el asunto del pago se asemeja a la escena en el que el viejo judío Shylock, usurero del *Mercador de Venecia*, cobra la deuda a Antonio con una libra de carne en vez de los tres mil ducados. No se trata, en todos los casos, de recibir de vuelta lo prestado, sino de ganar un estado emocional. Shylock dirá: “tengo contra Antonio un odio profundo, una aversión absoluta, que me impulsan a intentar contra él un proceso ruinoso para mí. ¿Estáis satisfecho de mi respuesta?” (Shakespeare, 1600/2015). Es lo que dirá Nietzsche sobre “el derecho a la crueldad” (1983, p. 74). La idea aquí es que hacer sufrir es algo parecido a una fiesta y que todo tiene su precio, que toda deuda puede ser pagada. Justamente, el estado emocional que busca Shylock es la venganza y la crueldad, nacida sobre todo por los malos tratos de los cristianos (en particular de Antonio). Lo podemos ver en el monólogo de Shylock en la escena primera del tercer acto:

Me servirá para satisfacer mis odios. Me ha arruinado. Por él he perdido medio millón: él se ha reído de mis ganancias y de mis pérdidas: ha afrentado a mi raza y mi linaje, ha dado calor a mis enemigos y ha desalentado a mis amigos. Y todo, ¿por qué? Porque soy judío.

Lo que propone Nietzsche en este punto es que la deuda debe ser pagada como sea, incluso con el derecho de lastimar al deudor. Posteriormente, en su genealogía, señalará que esa deuda ya no es solo del deudor con un acreedor en específico, sino con toda la comunidad, de tal manera que

La comunidad, el acreedor, se hará pagar lo mejor que pueda [...]. El delincuente es un infractor, alguien que ha quebrantado, frente a la totalidad, el contrato y la palabra con respecto a todos los bienes y a comodidades de la vida en común. (1983, p. 81)

Esto es lo que ocurre en *El mercader de Venecia* cuando se lleva el caso ante el ducado. Y es que, como pensará Nietzsche, solo a partir de formulación y postulación de la ley existe lo que se considera como justo e injusto (1983, p. 86). En este punto aparece la deuda como una sanción, es decir, como una pena con un sistema de finalidades que se irán afianzando históricamente.

Las posibilidades narrativas en este punto se difuminan. Muchas pueden ser las hipótesis de lecturas que den lugar a una explicación del nacimiento de la pena, como el mismo Nietzsche lo ha señalado: separar a los infractores de la sociedad, imponer una moralidad y un *ethos*, la resocialización de los criminales, etc. Sin embargo, para Nietzsche el asunto no se detiene ahí, pues una pena en términos de sanción material no es lo mismo que la culpa. La pena toma una dimensión espiritual que no tenía la deuda, en tanto que aquel que ha infringido busca un fin también terapéutico. Solo en la culpa aparece la idea de un “yo no debí haber hecho esto o aquello” y esto se debe a la interpretación de la pena desde el ideal ascético.

Es en el ideal ascético del pueblo sacerdotal donde aparece la postura de una culpa, de una mala conciencia, puesto que ese ideal se define para Nietzsche en tres cosas: pobreza, humildad, castidad (1983, p. 126). Antes del ideal ascético, el infractor se sometía a la pena como si aquella fuera una enfermedad. Entonces la intención de la pena cambia y se va mostrando más como una manera de instruir, de manejar al hombre: “Lo que con la pena se puede lograr, en conjunto, tanto en el hombre como en el animal, es el aumento del temor, la intensificación de la inteligencia [...] y así, la pena domestica al hombre” (Ibíd.

P. 96). Entonces hemos visto que el concepto de deuda se transforma en el de pena, que a la vez encontrará un lugar en la idea de mala conciencia.

La idea de Nietzsche es que al domesticar los instintos del hombre, al no permitirle un dejar salir de sus potencias, se estará creando el alma, de tal manera que “este mundo fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, se vuelve hacia un adentro. Esto es lo que se llama la interiorización del hombre” (1983, p. 96). Y eventualmente, en el pueblo sacerdotal, aparecerá la culpa y, sobre todo, la culpa original: aquella que se debe al pasado por el presente. Se trata de una deuda impagable, de una deuda inicial, que causará en el interior del hombre un sentimiento insuperable de deber. Más allá de mostrar otro ejemplo de una genealogía, la aparición de la culpa y la mala conciencia nos permite señalar la dificultad de poner algo del final al principio. Este es el problema de la causalidad, que hemos de llamar efecto en sí. Decir que mis piernas fueron hechas para caminar porque camino con ellas ahora mismo es atribuir a la génesis una finalidad, a un actual uso su razón de ser. De esto podemos extraer otro principio:

No existe principio más importante para toda especie de ciencia histórica que ese que se ha conquistado con tanto esfuerzo, pero que también debería estar realmente conquistado; a saber, que la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de esta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos totalmente separados entre sí (Nietzsche, 1983, p. 87)

En este punto es necesario traer a primer plano la causalidad. ¿Cómo establecer una causalidad, un progreso lógico hacia una meta, si negamos la misma idea de un solo origen? La idea de las causas eficientes y las causas finales, de que lo que es potencialmente en sí se realizará en el mundo desde su sentido originario, que las cosas son porque estaban ya contenidas en sí para actualizarse, no cumple un papel relevante en la versión de la historia de Nietzsche. Quizá en esto vea él uno de los mayores errores en el pensamiento histórico de su época: que las actualidades ya estaban definidas desde la génesis y que su resultado sea el de un progreso lógico de las cosas. Desde la perspectiva del Nietzsche de *La genealogía de la moral* lo único que tenemos son efectos. El efecto en sí es el presente, lo que somos ahora. Sin duda tiene un lugar el pasado en el ahora, algo que podríamos denominar una causa, pero no tenemos un acceso efectivo a esas causas en la medida en que nos encontramos siempre con distintos orígenes, con distintas

interpretaciones de un concepto. Nos hallamos siempre frente a la posibilidad de ocultamientos, transvaloraciones, puesto que

algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse es interpretado una y otra vez por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adoptado a una nueva utilidad; que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar y un enseñorearse, y que a su vez, todo subyugar y enseñorearse es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el ‘sentido’ anterior y la finalidad ‘anterior’ tienen que quedar oscurecidos e incluso totalmente borrados (Nietzsche, 1983, p. 88).

Entonces, ¿cómo definir un origen a través de la finalidades, si cada sentido, cada finalidad cambia *históricamente*? En cada presente nos encontraríamos que el genealogista nietzscheano debe asumir su propio lugar de enunciación; cada vez que habla lo hace desde cierto momento histórico en el cual unas fuerzas han dotado de sentido y finalidad a ciertas cosas en este presente. Cada vez el origen y las finalidades serán distintos. Llegamos de nuevo a la multiplicidad: la posibilidad de pensar lo material como causa de lo simbólico; pensar desde la no unicidad del afuera, en que el origen, la interpretación, la finalidad de un fenómeno o una cosa no es una sola y que no se comparte el parnaso de un solo universal, de un solo abstracto. Lo que un efecto en sí o un ahora puede revelar no es que exista una causa única y necesaria, sino que “todas las finalidades, todas las utilidades son indicios de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ella [...] una interrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos” (1983, p. 88).

De lo anterior surge otra consecuencia: si no tenemos origen, una causa única, ni causas evidentes dado esa ininterrumpida cadena de indicativa de interpretaciones de una cosa y, además, que “el desarrollo de una cosa, de un uso, de un órgano, es, según esto, cualquier cosa antes que un progreso hacía una meta y, menos aún, un proceso lógico” (Nietzsche, 1983, p. 89), entonces ¿qué nos queda por estudiar si el pasado tiene tantas obstrucciones, tantas deficiencias? ¿Qué más queda por estudiar del pasado si lo que vemos como necesario es actuar en el presente y no dejar que el pasado nos arrastre con su fuerza inercial en la adoración a la tradición y su acción heroica?

El argumento de Foucault en *Nietzsche, la genealogía, la historia* (2004) nos resulta útil aquí para responder tales cuestiones. Para Foucault, la misma palabra origen en el

pensamiento de Nietzsche contiene cierta parodia y ambigüedad. En un ejercicio filológico, Foucault muestra que la palabra origen tiene particularmente dos sentidos en el pensamiento de Nietzsche y ninguno de ellos supone la definición de un origen atemporal y metafísico. Por un lado, el sentido de origen en cuanto procedencia significa “la pertenencia a un grupo. Lejos de ser una categoría de la semejanza, tal origen permite separar para poner aparte” (Foucault, 2004, p. 25). Lo que se puede hacer en este punto, según Foucault, es “reconocer bajo el aspecto único de un concepto la proliferación de acontecimientos a través de los cuales (gracias a los cuales, en contra de los cuales) se ha formado [dicho concepto]” (Ibíd., p. 27). La idea es que a través de la procedencia podemos revelar la real fragmentación que esconde la unidad: que un concepto no es más que una multiplicidad forzada a la totalidad, de la misma manera que se pueden entender que detrás de la verdad existe un abanico de errores. En efecto, el origen como procedencia permite “descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser, ni la verdad, sino la eternidad del accidente” (Ibíd., p. 25). En los términos que hemos manejado: que el afuera constituye todas las veces el adentro. Para Foucault, la procedencia no busca, como sí lo hace en Hegel, una fundamentación: no existe una sola forma, un inmóvil que sirva de punto de partida, sino que es lo heterogéneo lo que sirve de base. En la genealogía no hay una lógica del movimiento dialéctico como base. La petición de Nietzsche a los filósofos de pensar con un sentido histórico encuentra oídos en Foucault.

El otro sentido de origen consiste en la emergencia. Para Foucault, es “la entrada en escena de las fuerzas; su irrupción, el impulso por el que saltan en primer plano” (2004, p. 36-37). Si la procedencia se trata de analizar lo heterogéneo de la unidad, la emergencia busca estudiar las fuerzas que están en un campo en cual se despliega una distancia entre lo distinto, un enfrentamiento entre esas fuerzas, el cual forma un *pathos* de la distancia. Para Foucault, este sentido de origen implica analizar el juego de lo que busca enseñorearse, de lo que está a punto de dotar de interpretación a una cosa en el mundo. Pero no hay que pensar que es un espacio real; es, mejor, un lugar que aparece cada vez que las fuerzas saltan a la escena. Cada vez que algo que ha llegado a realizarse en el mundo pisa el escenario, se develan nuevos dramaturgos: en esta postura, no existe un solo guionista, un escritor único y fantasmal que siempre dicta el sentido (y el mismo sentido) a lo que está en una escena. En cambio, emergen muchos sentidos, no siempre los mismos, no siempre

definibles, y con sus líneas dotan de interpretación a las acciones y los personajes en medio de un acto.

Ambos sentidos del origen van en contra del concepto tradicional de interpretación y de progreso. Foucault indica que

Si interpretar fuera sacar lentamente a la luz una significación enterrada en el origen, solo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si reinterpretar es apropiarse, violenta o subrepticamente, de un sistema de reglas que en sí mismo no tiene una significación esencial [...] entonces el devenir consiste en una serie de interpretaciones y la genealogía debe ser su historia (2004, p. 40).

Una conclusión: la genealogía es la historia de las interpretaciones y por eso es imposible pensar que el progreso es un lento camino en el cual se pasa, por ejemplo, de guerra tras guerra hasta alcanzar la paz. En vez, la genealogía nos muestra que el tránsito va de dominación en dominación, a tal punto que los nuevos y los viejos sentidos se borran eventualmente. Nada es esencial, todo es accidente, todo es adventicio; la genealogía “no será jamás partir de la búsqueda de un origen [...] será, al contrario, insistir en las meticulosidades y azares de los comienzos [...] prepararse a verlos surgir, al fin sin máscara, con la cara de lo otro” (Foucault, 2004, p. 23). Se trata de lo otro, de un *algo como esto y aquello* y no de que en realidad exista una única interpretación que es siempre verdadera. Es más que aquello que se muestra en el presente no es necesario, sino que es producto de unas luchas de fuerzas y, por tanto, de la posibilidad de muchos comienzos. Es justamente el azar de la lucha lo que rastrea una genealogía.

La materialidad y la negación del origen único no son todo lo que define a una genealogía. Nos queda algo aún sin caracterizar, una categoría que pueda recoger los usos de las otras historias que hemos visto, en las que Nietzsche no solamente vio inconvenientes. Ya sabemos que la historia de anticuario la podemos hallar elaborada en el gesto de rastrear la tradición en la materialidad, pero, ¿cómo relacionar ese rastreo material con el traer a juicio el pasado, con la necesidad de una acción épica de la historia monumental y con la postura ahistórica del olvido? ¿Y qué en cuanto a lo suprahistórico? ¿Debe eliminarse el concepto de lo eterno, de la vida? ¿Y qué respecto al presente?, ¿en dónde podemos ubicarlo?

Presente (lo intempestivo, lo proximal)

El genealogista prende su luz de seguridad y la escena se detiene. La luz que tiene nombre de intempestividad ha llenado el escenario. Lo intempestivo es un momento en el presente, es salirse de él: en ese cuarto, esa cultura que ha sido oscurecida por los tachones, las borraduras del enseñorearse y el reinterpretar a través del tiempo entran en suspenso. Mientras la luz está prendida, el genealogista se acerca demasiado y se aleja luego para poder develar lo que no se ha visto: que detrás de toda oscuridad existen interpretaciones; que para reconocer lo que existe, tenemos que recorrer un *pathos*, dejarnos afectar para poder entender. Nunca se trata de la verdad, sino de una interpretación.

“¿Qué es lo que en realidad hemos vivido allí? O, más aún, ¿quiénes somos nosotros en realidad?” (1983, p. 18), se preguntará Nietzsche cuando vea la anagnórisis de esta obra: algo aprenderá de sí mismo, incluso que el sí mismo es una ficción. No podemos olvidar que el color de la genealogía es gris, es el color del archivo, de lo inscrito. Es como si el genealogista estuviera revelando una foto en un cuarto oscuro. Pasa un papel por los químicos: el líquido revelador, el baño de paro y el fijador. La imagen empieza a aparecer, el genealogista reconoce en la oscuridad del carrete una claridad, una imagen, una perspectiva, una interpretación, porque sabe que hay muchas maneras de cambiar el resultado cuando se afecta el proceso. Sabe que la apertura del objetivo cambia la imagen, que el tiempo de exposición también lo hace; que la manera de usar los químicos siempre afecta al documento. Cuando apague la luz de seguridad, y quede de nuevo oscuro, Nietzsche, el genealogista, volverá a su absoluto presente, al acontecimiento. Revisará la imagen y verá en ella que la genealogía se trata más del momento en el que ve la imagen, de lo que está más próximo, que del pasado. No se trata de que el pasado esté bien marcado en el presente, eso sería Hegel y su actualización de todos los puntos en uno solo; se trata, mejor, de una fragmentación, un libro de fotos que no tiene relación necesaria entre sus imágenes.

¿Cómo tematizar el presente? Hemos visto, por un lado, la idea de lo intempestivo: el salir de su momento, alejarse de él, verse como un médico de la cultura, notar los síntomas y las enfermedades. Por otro lado, aún nos queda la idea de lo proximal. Para Nietzsche,

aunque no hable propiamente de lo proximal, el estudio genealógico se trata de un trabajo sobre lo material del ahora, sobre las fuerzas que actúan en el ahora. Ya lo hemos advertido, no nos podemos perder en el azul del cielo: el genealogista, ya lo dirá Foucault pensando en la historia efectiva, enfoca “su mirada hacia lo más próximo: al cuerpo, al sistema nervioso, a los alimentos, a la digestión, a las energías –al presente” (2004, p. 51). Sin embargo, lo material no implica la inexistencia de unos presupuestos metafísicos. Es decir, la oposición nietzscheana al idealismo no significa que detrás no haya algo: hasta ahora se ha dejado en suspenso, pero la metafísica vitalista de Nietzsche consiste en la misma idea de fuerzas que constituyen el presente.

La genealogía siempre es un verse a sí. Un genealogista ve su ahora y pregunta cómo se llega a ser lo que es. Pero, sobre todo, se pregunta por la interpretación del ahora, de lo que ha dotado su presente de interpretación. Esa interpretación le permitirá darse cuenta de que debajo existen muchas máscaras. Sin embargo, el presente podría ser demasiado amplio. Por tal razón el genealogista mirará lo más cercano. El problema que se asoma en nuestro horizonte es sobre el objeto de estudio de la genealogía: no solo la relación del presente con el pasado, sino la relación del cuerpo con la historia. Parece que así emergió la genealogía nietzscheana: “solo fue estudiando sus propios sentimientos en relación con estos problemas teológicos que Nietzsche fue capaz de ver cómo esas emociones habían sido históricamente emparentadas con las virtudes cristianas tradicionales” (Lightbody, 2010, p. 141) (traducción propia). Habla justamente de estos problemas teológicos, de los cuales Nietzsche señala como punto de partida sobre sus preguntas sobre lo bueno y lo malo.

Ese gesto autobiográfico de buscar en el pasado de sí los caminos hacia el presente y de entender que el presente está lleno de errores, de afiliaciones históricas, de conceptos que han cambiado pero que también se han sedimentado en la manera de ver, es precisamente la visión genealógica. El estudio del sí invita más hacia un entendimiento del pasado como la posibilidad abierta de errores que causan el presente, pero no de una única verdad. La manera en que Nietzsche vio el presente tiene más la intención de inculcar la acción en el ahora, de aceptar el olvido como una condición para la plasticidad de la vida. Y la vida siempre es actualidad, siempre es un ahora. Podría pensarse, desde este punto, que la búsqueda del *Ecce Homo* (2013) desde las preguntas “por qué” soy esto o aquello es,

justamente, el gesto de buscar en el ahora la ausencia de unidad, de que el pasado no es una línea recta progresiva, sino un cúmulo de accidentes. Esta postura encontrará un eco en la filosofía foucaultiana. A continuación, me detendré en la postura genealógica de Foucault con el propósito de tematizar con mayor cuidado lo que se puede entender como presente, dado que el mismo Nietzsche no nos ofrece muchas más pistas de las que se han propuesto a lo largo de este texto. Foucault, en cambio, nos ofrecerá un acercamiento más detallado a través de los conceptos de fuerza y acontecimiento.

En *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Foucault plantea que detrás de la manera de conocer genealógica existe un concepto de historia: “La historia efectiva se distingue de la de los historiadores en que no se apoya en ninguna constancia, nada en el nombre –ni siquiera su cuerpo-, es suficientemente fijo para comprender a los demás hombres” (2004, p. 46). La historia efectiva no tiene como fin el estudio de los hechos del pasado en cuanto hechos que son idénticos a sí mismos y de los cuales podemos tener constancias insuperables. No se trata de pruebas reinas de su existencia. La historia efectiva es el concepto de historia detrás de una manera de hacer, detrás de la genealogía. En la historia efectiva resurge el acontecimiento. Un acontecimiento no es una “decisión, un tratado, un reino o una batalla, sino una relación de fuerzas” (Ibíd., p. 48). La pregunta: ¿qué es una fuerza? Es una postura metafísica, se responde, en la medida en que su concepto no encuentra en el mundo sino una manifestación, porque su definición no corresponde propiamente a algo; su definición no es tan importante, en la medida en que, en Nietzsche, no necesitamos causas. No es tampoco un regreso hacia el infinito, buscando un concepto fundacional.

No necesitamos una definición exacta de fuerza, porque las fuerzas las podemos ver ahora mismo actuando. Si definiéramos lo que una fuerza es en sí misma, estaríamos en el mundo del sentido; de poner lo del final al principio. Estaríamos retornando a las coordenadas originales. Entonces, mejor que definir una fuerza, podemos reconocerla:

Las fuerzas que están en juego en la historia no obedecen ni a un destino ni a una necesidad, si no al azar de la lucha. No se manifiestan como las fuerzas sucesivas de una intención primordial; tampoco se presenta con la aparición del resultado. Aparecen siempre en el azar singular del acontecimiento. (Foucault, 2004, p. 49)

El presente es un acontecimiento: en él se revelan las fuerzas que están en tensión, que no son necesariamente dos. Desde *Las segundas consideraciones*, Nietzsche nos ha mostrado una oposición, una tensión entre Judea y Roma, una lucha entre la memoria y el olvido, entre la acción y la reacción. En *La genealogía de la moral* nos encontramos de nuevo con esa tensión. Pero no son dos, no tienen número, son vectores y su valor está definido en el mismo concepto de vida, de la acción que es plástica y creadora. Definir una fuerza en términos históricos sería caer de nuevo en el juego de la verdad, de lo esencial, del alma. Pero algo se debe poder decir al respecto: que las fuerzas son las voluntades de enseñorear, del poder de denominar, de dar nombre, de valorar y transvalorar; la fuerza es la que dota de interpretación a lo que es más débil que ella.

Sin embargo, cabe preguntarse si estamos de acuerdo por entero con Foucault. Por un lado, no objetaría la idea de que este es el papel y también una caracterización verosímil de lo que es una fuerza. Pero, por otro lado, habría que preguntarse si lo que sostiene a la genealogía es en realidad el concepto de historia que hemos reconocido como la historia efectiva. Foucault se toma un tiempo importante para tematizar este concepto, pero lo que nos interesa aquí es otra cosa. Podemos reformular el problema con esta pregunta: ¿es un genealogista un buen historiador? A los ojos de Foucault, sí. Pero podríamos pensar también que lo que está detrás de la genealogía no es un concepto de historia, sino un sentido histórico. Quizá esta sea la respuesta que estamos buscando desde un principio o, al menos, la que dio apertura a esta investigación: ¿es la genealogía historia? ¿Es el genealogista un historiador? La respuesta a esta pregunta debe encontrar su lugar en las conclusiones.

Conclusiones

La historia ha nacido y se ha constituido, lo afirmará Foucault en *Nietzsche, la genealogía, la historia* (2004) como una manera de dotar identidades, de crear unidades en una época de debilidad (la Europa del siglo XIX). A su base, la idea de la teleología, del fin, de la meta, del origen, del sí mismo. Pero si quitamos esas categorías, como lo hace la genealogía, ¿podemos seguir hablando de historia? Mi argumento aquí es que no: que la historia aún está valorada de tal manera que su interpretación corresponde a la misma idea del sentido. Es decir, el valor de la historia es el sentido, el valor del concepto historia es la esencia, el progreso lógico. Para que la genealogía sea entendida como historia, para que a la base del concepto de historia esté nuestra interpretación, la genealogía tiene que apropiarse de ella, tiene que transfigurarla: debe quitar de esa base el concepto de verdad, de unicidad y convertirlo en pura multiplicidad. No basta solo con la denominación, lo importante es la interpretación: llamar a la genealogía historia oscurece lo que la genealogía quiere mostrar.

No obstante, la relación que establece Foucault entre genealogía e historia efectiva no oscurece el gesto nietzscheano. Nietzsche se opone a una versión de historia hegeliana de la misma manera que Foucault se opone a las posturas estructuralistas de la historia. A manera de crítica, el Foucault de *La arqueología del saber* señala sobre el estructuralismo que “supone que entre todos los sucesos de un área espacio temporal bien definida, se debe poder establecer un sistema de relaciones homogéneas [...]. Se supone, por otro parte, que una única y misma forma de historicidad arrastra las estructuras económicas, las estabilidades sociales [...] (2002, p. 15) y desde tal punto de vista, es posible encasillar la historia desde el estructuralismo que critica Foucault en grandes fases o estadios, entre los cuales existe cierta relación progresiva y causal.

Algo similar ocurre en Hegel y su visión de una estructura en movimiento. No afirmo aquí que el pensamiento hegeliano sea en sí un antecesor del estructuralismo o que él mismo haga parte de tal perspectiva. Lo que afirmo en este punto es la similitud respecto a la creencia en un sujeto estable y único (o al menos que su movimiento lo sea) y de un mundo que puede ser pensado en totalidades. El argumento aquí en Foucault tiene una

forma parecida al del Nietzsche de las *Segundas consideraciones*, cuando denuncia al idealismo como un síntoma de una cultura historicista y devota a la modernidad. Foucault dirá que lo que tanto se “llora no es la desaparición de la historia, sino la de esa formación histórica que estaba referida en secreto, pero por entero, a la actividad sintética del sujeto” (2002, p. 23). En otras palabras, la gran crisis de esa historia, a ojos de Foucault, es la pérdida de los usos ideológicos: la pérdida de la unidad, del engaño de que el hombre todo puede contener y entender.

Así, Nietzsche y Foucault se oponen a las versiones profundamente ahistóricas: para ambos las fortalezas históricas, los grandes sistemas, no son sino ideologías. El proyecto es similar en tanto que ambos se escapan de la interpretación de una cosa, en nuestro caso del mismo concepto de historia, el que ha enseñoreado toda una época. Para Nietzsche es la cultura historicista la que ha impuesto los nombres, es el idealismo alemán, es la modernidad. Para Foucault, el dispositivo que dota de verdad, que establecen un orden, es la continuación de la cultura historicista contra la que peleaba Nietzsche sumada a las relaciones de producción capitalista; es el estudio de las estructuras como la forma en que la idea intenta recobrar el poder sobre lo que se le ha perdido. Esa es la manera actual de recuperar el adentro hegeliano, de homogeneizar la diferencia. Y es la genealogía la que ataca el centro del problema: el sentido y la verdad. Justamente, establecer un *telos* –una causa final–, en a la historia es fijar un orden de verdad. Descentrar el sentido es cambiar la manera en que vemos la historia: se trata entonces de estudiar el pasado no como una causa del presente, sino el presente como un efecto en sí. Ese es el principio metodológico en ambos pensadores.

Es necesario hacer una precisión. No se trata de que la genealogía sea una mera “multiplicidad de historias yuxtapuestas que coincidan con una cronología” (Foucault, 1976, p. 10), sino establecer tanto discontinuidades y rupturas como también anclajes y continuidades no lógicas. El Foucault de *La Arqueología del saber* señala que el objeto de estudio es justamente la discontinuidad, el momento en que una episteme halla un umbral, un nuevo orden de verdad. Sin embargo, el Foucault de *Defender la sociedad* (como también el de *Nietzsche, historia y genealogía*) procede de una manera distinta. No es tanto una oposición absoluta al estructuralismo, pues “no digo que esas teorías envolventes y totalizantes no hayan proporcionado y no proporcionen todavía, de una manera bastante

constante, instrumentos localmente utilizables: el marxismo y el psicoanálisis están ahí para demostrarlo” (2014, p. 20). El efecto de la genealogía foucaultiana, podría decirse, es establecer una localidad a la crítica, de la misma manera en que Nietzsche estableció unas áreas espaciotemporales a los conceptos. Su propósito no es la oposición absoluta a las versiones estructuralistas ni a las totalizaciones (en ellas algo encontramos), sino de evitar que el sentido, el fin de esas abstracciones, se muestre como el fin de toda crítica.

No se trata de oponer a la unidad abstracta de la teoría la multiplicidad concreta de los hechos [...] no es empirismo [...] tampoco positivismo. Se trata en realidad de poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, deslegitimados, contra la insistencia teórica unitaria que pretende [...] jerarquizarlos (Ibíd., p. 22)

Una consecuencia de la versión genealógica de Foucault es que “este carácter local de la crítica indica, en realidad, algo que es una producción teórica autónoma, no centralizada, vale decir, no necesita para establecer su validez el visado de un régimen común” (2014, p. 21). Y esta consecuencia jugaría a favor de algo que habíamos ya señalado: que, por tal razón, no necesitamos definir analíticamente lo que está a la base de la genealogía. Entendemos que a la base de la genealogía se encuentran una serie de fuerzas en tensión y que de ahí se deriva siempre el poder. Foucault, como Nietzsche, evitan señalar con claridad qué es la fuerza y qué es el poder, puesto que ello implicaría “recogerlas (a las genealogías) en una especie de coronamiento teórico que las unifique” (Ibíd., p. 26). Para ambos autores esto implica un campo de acción más amplio: es la misma posibilidad de que la genealogía pueda cambiar en cuanto manera de hacer, que ella misma sea pura multiplicidad. Responder la pregunta sobre qué es esto o qué es aquello sería emparentarla, como si tal fuera un origen puro, con, por ejemplo, el derecho o la economía. En vez, lo que sabemos sobre el poder y las fuerzas es que tienen efectos, mecanismos, dispositivos, que dictan órdenes de verdad, transvaloraciones; que establecen el valor de los valores.

Entonces, ¿cuando hablamos de genealogía estamos hablando de historia? El sentido histórico recoge mejor la idea de genealogía en la medida en que es un sentido de lo proximal y no de lo lejano, de que lo que está presente ahora está lleno de borraduras, de tachones; que el sostén del presente no es la pura continuidad, sino la fragmentación, los anclajes, las serialidades, los retornos. Podría pensarse a la genealogía, precisamente, como

una anticiencia (Foucault, 2014, p. 22), una develación constante de que el poder constituye los órdenes, las máscaras; es una perspectiva que se opone siempre a la verdad de las totalizaciones. No es que sea oponer al conocimiento una suerte de lirismo, una poesía apologética de la ignorancia; ni tampoco se trata de establecer una ciencia “en serio y auténtica” sobre los sucesos o el acaecimiento puro de la experiencia. Es, más bien, que la genealogía siempre es una antihistoria en el sentido en que siempre pone en juego la posibilidad de otras formas de historia, de relacionar el presente con el pasado, en las cuales la verdad y el presente son máscaras impuestas por uno o varios poderes que han dotado de interpretación los fenómenos durante un tiempo específico.

En el cuarto oscuro se está estudiando el genealogista a sí mismo, lo que está próximo a él. Verá que su cuerpo está construido sobre la idea de una supuesta unidad, que su manera de comer, de andar, de hablar, también están dotadas de una interpretación. Por lo general, es la interpretación cristiana: la de un alma, la de homogeneidad. Sin embargo, la lucha no está acabada, “tal vez no tenga fin”, dirá Nietzsche (1983, p. 61). Todo se ha inscrito en su cuerpo: el sentido de una historia, la verdad de la ciencia, el fin de la humanidad. La genealogía devela esas interpretaciones, es decir, las fuerzas que en el ahora están haciendo efecto y, por lo tanto, se debe aceptar que el sustrato que se ha fabricado en la historia tradicional “no existe”, que detrás del hacer no existe un ser formado unívocamente y estable; que “el agente ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo” (Ibíd., p. 52). Entonces el genealogista reconoce que su presente podría ser de otra forma y que, de hecho, lo es: que bajo él no está la idea de unidad, que él no es una sola cosa en sí misma, que todo su “en sí” ha sido construido, ha sido fabricado; que es una inscripción, un cuerpo con sentido histórico y que en cada presente lo es de nuevo. Foucault entiende bien el gesto de Nietzsche, lo reitera, lo vuelve un motivo. Los sujetos, para Nietzsche, podríamos decir, son aquellos animales domesticados, aquellos seres perdidos en el sentido, en el origen, en las causas finales; los sujetos son pasado y nada más que pasado, nunca presente, porque en el presente las fuerzas que luchan no se han definido, no han dotado de interpretación. Aquellos que no son animales domesticados son un puro hacer.

Una versión similar podríamos pensar desde Foucault. El sujeto no solo implica ese proceso de subjetivación sino también los cuerpos sometidos, la sujeción. Entonces la

genealogía en manos de Foucault encuentra una apertura, algo que podríamos denominar como un efecto Nietzsche. En *La verdad y las formas jurídicas* (2002), Foucault retoma la idea nietzscheana de que el presente es una máscara. En el fondo de este texto subsiste una de las tantas ideas de la *Genealogía de la moral*: que el poder se ha emparentado con formas jurídicas en su origen. Foucault ofrece otro camino: propone un estudio de cómo las prácticas sociales (en este caso las judiciales) forman un dominio de saber (un orden de verdad), el cual producirá a la vez conceptos, objetos, sujetos. Esa producción, podríamos leerlo así, es la continuación de lo que Nietzsche había denominado dotar de interpretación a los fenómenos. En definitiva, es un estudio de las fuerzas que dotan de interpretación. Pero este no es el único ejemplo de ese efecto Nietzsche en Foucault, que es la vez una continuidad temática y gestual, como también una discontinuidad, dado que entre ambos ya se han atravesado algunos umbrales, particularmente el de la exagerada confianza en la razón que postulaba la modernidad. En el primer tomo de la Historia de la sexualidad, *La voluntad del saber* (1978), la pregunta que motiva a Foucault es justamente sobre su presente. ¿Es nuestra actualidad, en la que se habla tanto del sexo, una culminación de un progreso evolutivo que empezó desde una represión legal hacia su liberación? Justamente, esta idea parte de que podemos desenmascarar una versión tan aceptada y reemplazarla por una en la cual se ha establecido el dispositivo “sexualidad”, el cual recoge una serie de estrategias discursivas (psiquiatría, psicoanálisis, biología, etcétera), para dotar de interpretación y poder controlar los cuerpos y no únicamente la prohibición. La genealogía aquí devela que nuestro presente ha sido ocultado por el mismo dispositivo, a tal punto que las “teorías represivas” son un efecto en el presente de cómo vemos el pasado. En la versión de Foucault, no hubo represión sino confesión sistemática del sexo. Se empezó a hablar de sexo para establecer un orden de verdad útil a las relaciones de producción, a la patologización, la normalización y, sobre todo, al control (lo que llamaré biopoder).

Vemos entonces que el efecto Nietzsche está presente en los trabajos foucaultianos. Los temas, la metódica, los propósitos se muestran similares. En estos análisis, tanto Nietzsche como Foucault, se reconoce que el presente es un hacer, una actividad, la posibilidad de enseñorear, de dotar de interpretación y de desenmascarar. El presente es un acontecimiento en tanto es un no-lugar en el que ocurren las luchas, donde el *pathos de la diferencia* ocurre. No es un sitio geográfico en estricto sentido, es una actualidad en la que

fuerzas que intentan dominar siguen luchando. Pero la lucha, los efectos del poder, sí tienen un lugar específico: el cuerpo. El presente es también el olvido de la tradición, sobre todo la ascética, de las purezas que se suponen están antes del tiempo y del mundo, del sujeto cartesiano, de la moral cristiana, de la verdad filosófica. El genealogista ve en sí mismo el *cómo se llega a ser lo que es*, los valores que lo han reinterpretado, pero ahora también se sabe actividad y que puede con un cuchillo arrancar esas raíces y descubrir que no es una máscara, sino muchas, que ninguna es la suya propia, sino que las usa a través del tiempo. En esa escena, el sujeto que se reconoce en lo proximal se mira las manos y se da cuenta que él también puede transvalorar, que la transfiguración de los conceptos que lo han llevado a creer que él es una verdad es posible. Justamente es lo que hace Foucault: buscar otro camino. Se vuelve pura acción; se vuelve un creador de valor. Deja de ser el sujeto de la historia y se convierte en el sujeto de la genealogía, en el filósofo del sentido histórico al que le es lícito poner en entredicho el valor de la verdad.

La relación es clara entre Nietzsche y Foucault. Pero algo queda suelto: quizá encontremos un punto de anclaje entre estos genealogistas y el concepto de historia en Hegel. Parece que el salto entre la historia y la genealogía es un punto de no retorno. Pero no olvidemos que nuestra apuesta no la búsqueda de la verdad, de afirmar que en una contradicción podamos encontrar un momento superior, el cual incluya los dos anteriores. Nuestro asunto, sobre todas las cosas, se trata de una oposición. Y Nietzsche nos ha enseñado algo: que toda versión de historia tiene tanto inconvenientes como utilidades. ¿Qué utilidad podemos hallar en la relación entre genealogía e historia? ¿Tenemos que entender que, por todo lo que se ha dicho, la postura hegeliana sobre la historia está mandada a recoger? De la misma manera que debemos pensar el efecto Nietzsche, se podría pensar el efecto Hegel. Las posturas tanto de Žižek sobre la sistematicidad de la historia y la utilidad metodológica de la dialéctica hegeliana, como las versiones de Butler sobre el correlato material del sujeto respecto al espíritu absoluto están ahí para demostrarlo. Por supuesto, eso sería un tema que no podríamos tratar aquí. Por lo pronto, busquemos ese punto de anclaje entre historia y genealogía.

Tal vez, la genealogía tenga un en sí, algo que podamos encontrar también en las historias totalizantes, en el espíritu absoluto hegeliano: que toda manera de relacionar el presente con el pasado, todo concepto de historia, supone a su vez una política. Por el lado

de Hegel, la constitución de un adentro que dicta el camino de los acontecimientos hacia la formación del espíritu absoluto funciona políticamente en términos del éxito. Es una manera de legitimar un estadio de la humanidad; de hallar un sentido a la modernidad, a la objetividad, a la verdad de la ciencia y, particularmente, al estado de cosas cristiano-germánico. Y quizá esta haya sido una de sus funciones más efectivas: las naciones, hasta muy entrado el siglo XX (y todavía), se mostraron a través de sus épicas historicistas, sus lirismos patrióticos, como el culmen de un progreso lógico e irrenunciable. Esas versiones históricas fueron suficientes para que algunos estados se vieran como el cenit y, de ahí, justificar sus formas. Es, justamente, como lo había señalado Nietzsche: una manera de poner una finalidad actual como la razón de ser de algo. El origen de la historia se vio, desde Hegel, como la manera en que se puede dotar de un origen al camino hacia el éxito de un pueblo. La presunción de la genealogía es que esto no es posible, tanto en Nietzsche como en Foucault. Sin embargo, esto no significa que la versión hegeliana del pasado sea errada o, al menos, obsoleta. Tendríamos que recordar que el asunto de las oposiciones no es que una postura subsuma a la otra. Es cierto que Hegel busca en las finalidades los principios, pero ello solo desde el punto de vista universal, desde el movimiento del espíritu absoluto. Al respecto tendríamos también que precisar que para Hegel también existen los correlatos particulares, concretos, y la multiplicidad también tiene un papel importante en el devenir, en el ser siempre otra cosa (Binneti, 2008, p. 2 y ss). Este concepto no es ajeno a Nietzsche, vimos más arriba, y tampoco lo es para Foucault. Para Foucault también las máscaras cambian, se mueven para ser otras cosas. En este sentido, no habría que descartar la posibilidad de que el mismo Hegel tan solo fuera una parte de ese devenir, cuyo papel él mismo nunca tuvo claro, dado que, y como también habíamos visto, ninguna época puede conocer por sí misma su papel: no puede hallar su lugar dentro del camino de espíritu, puesto que para hacerlo siempre se debe estar en otro lugar. El árbol no logra dotar de sentido a un bosque, pero el bosque puede dar sentido a cada uno de sus árboles.

También es necesario precisar en este punto que existen otras lecturas sobre el concepto de historia en Hegel (Cordúa, 2013), en las cuales se profundiza desde otras perspectivas el devenir del espíritu absoluto. Lo anterior tiene sentido dado que, a lo largo de este texto, se ha puesto a Nietzsche en un primer plano. Y son justamente las críticas de Nietzsche al pensamiento hegeliano lo que nos han llevado hasta este punto. Esto no obsta

para manifestar que existen siempre otros puntos válidos. En realidad, esta manera también es una forma de ver genealógica.

Desde la genealogía, la forma de relacionar el presente con el pasado siempre es y será política, en la medida en la que cuando hablamos de genealogía siempre estamos hablando de poder y de fuerzas en tensión. Y lo es en dos aspectos. En primera instancia algo más que todo intuitivo: que no quepa duda en que los relatos que se desprenden de esta manera de hacer, de relacionar, siempre están emparentados con la lucha de unos vectores. Es decir, de fuerzas que tienen una potencia y una dirección y que se encuentran en un campo con otras fuerzas. Esos vectores, esas líneas que significan una interpretación que lucha por dar ser sentido a los fenómenos del mundo, siempre están en tensión.

Tampoco quepa duda de que el valor de las fuerzas y el poder no está emparentado necesariamente con las versiones jurídicas y económicas. Las relaciones de fuerzas son mucho más que solo eso, y es lo que finalmente devela una genealogía: que al fondo de toda dotación de interpretación, de sentido, en toda la constitución de un dispositivo y un mecanismo de poder, subyacen unas fuerzas que están luchando todo el tiempo.

De otra parte, si en algo difiere la versión de Nietzsche con la de Foucault es en que existe una salida. La creación, el arte, la potencia, nos llevan a la idea de un superhombre, un humano que crea de nuevo valor, que dota de nuevo interpretación. El vitalismo metafísico de Nietzsche parece emparentar sin duda la política con el arte: el arte como medio, la creación como postura, la acción hacia el futuro como manera de valorar. Y toda valoración, todo nuevo reparto de lo inteligible es una afirmación política. En la versión de historia de Nietzsche aún tenemos una posibilidad de salida a las interpelaciones. Justamente, aquella intempestividad es el momento en el que el hombre encuentra la posibilidad de hacer de sí algo más que la imposición de una interpretación. El arte como medio y el arte como fin, el olvido como condición de la acción, del hacer para no someterse a la inercia del haber sido. ¿Cabe en Foucault una lectura semejante? De entrada, no. Es posible que la crítica principal que se le haya hecho a Foucault sea la imposibilidad de la acción. Siempre se está sometido a un dispositivo, a un orden de verdad, a una estrategia discursiva.

No obstante, nos queda una opción: el valor político de la genealogía.

Podríamos pensar que la genealogía en su multiplicidad constitutiva, en sus aperturas y su desenmascarar, siempre es una resistencia a los órdenes que poseen al presente; una pelea contra las fuerzas y los mecanismos que determinan lo que es pensable, lo que es enunciable. La genealogía como postura política en contra del poder, en contra del saber jerárquico y legítimo, la genealogía como resistencia. Quizá esto sea lo central en la genealogía: que no se apoya y nunca revela un sí mismo. Ella misma ni siquiera es un sí mismo, sino siempre un *como* algo. En esta medida, tanto para Foucault como para Nietzsche, vemos a la genealogía como un hacer, la genealogía como una acción, como una creación, como una potencia y una lucha. Sea entonces esta una respuesta a la pregunta de si la genealogía es historia: no, no es historia, no es una ciencia.

Sin embargo, es cierto que Nietzsche toma de las tipologías de historia algo para la constitución de su genealogía. Todas esas formas de historia tenían un correlato en formas hegelianas, ya lo vimos. Primero, toma la vitalidad del hombre de la Historia monumental. En segundo lugar, integra la idea de un rastreo de la tradición, de la pregunta por el ahora en los estamentos de la cultura, que es lo propio de la historia de anticuario. Luego, en un tercer momento, dio un paso más hacia la historia crítica, y con un cuchillo desenterró sus raíces, su pasado: constituyó la posibilidad de un olvido. El olvido es la condición para la acción, el olvido como el centro de una vida no histórica o, mejor, de una historia para la vida y no para el conocimiento. Entonces encontrará los valores suprahistóricos: la vida y el presente. Todo ello lo toma de su oposición a la historia según Hegel. No quiere decir que todo lo apropiado, que es constitutivo de la genealogía, sea también historia. Es algo más. Es, mejor, un punto de encuentro, un lugar en tensión.

La genealogía siempre se muestra como un método, como un concepto, como un síntoma y como un motivo, pero también como un acontecimiento. La genealogía es en sí misma un presente en el cual existen fuerzas en tensión. A través de la genealogía el sujeto se halló a sí mismo como inesencial y fragmentado, como un cúmulo de errores. Si el sujeto está siempre en tensión, la genealogía no podría ser nunca unívoca. Ella misma está siempre en tensión: no es filosofía únicamente, pero tampoco es historia. Es, en todos los casos, política y arte. Política porque siempre está develando las fuerzas; política como una manera de analizar las interpretaciones dotadas por las fuerzas y como una fuerza que también dota de interpretación, y arte, en Nietzsche, porque comprende la vocación de

crear. ¿Cómo puede ser la genealogía todo esto a la vez? Una posible respuesta es que ella misma es un acontecimiento, un espacio, donde luchan fuerzas que intenta enseñorear: un *pathos* de la diferencia en el cual se encuentran siempre en una lucha los vectores de la filosofía, de la historia, del arte y de la política que intentan dotar de interpretación los fenómenos en el mundo.

Referencias bibliográficas

Libros

- Borges, J. (1942/2009) Funes el memorioso, en *Ficciones*. Tomo III, Obras completas, Edición Crítica. Ed. Emecé: Buenos Aires.
- Deleuze, G. (1967/2000) Nietzsche y la filosofía. Ed. Anagrama. Barcelona.
- Foucault, M. (1969/2002) La arqueología del saber. Siglo XXI Editores: Argentina
- Foucault, M. (1970/2004). Nietzsche, la genealogía, la historia. Ed. Pre Textos: España
- Foucault, M (1976/2014) Defender la sociedad. Curso en el College de France. Ed. FCE. México
- Hegel, G.W.F (1837/2005) Lecciones sobre la historia de la filosofía. Ed. FCE: México D.F.
- Hegel, G.W.F (1830/1999) Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Ed. Alianza.
- Hegel, G.W.F. (1800/1978). El espíritu del cristianismo y su destino en Escritos de juventud. Ed. FCE: Madrid.
- Lighbody, B (2010) Philosophical genealogy: an espitefemical reconstruction of Nietzsche and Foucault's genealogical method, Vol. II. Ed. Peter Long Publishing.
- Nietzsche, F. (1883/2015) Así habla Zaratustra. Ed. Alianza: Madrid.
- Nietzsche, F. (1908/2003) Ecce Homo. Ed. Alianza: Madrid.
- Nietzsche, F. (1887/1983) La genealogía de la moral. Ed. Alianza: Madrid.
- Nietzsche, F. (1873/2012) Verdad y mentira en sentido extramoral. Ed. Tecnos: España

Nietzsche, F (1877/2006) Segundas consideraciones intempestivas: sobre los usos e inconvenientes de la historia para la vida. Ed. Libros El Zorzal: Buenos Aires.

Shakespeare, W (1600/2015) El mercader de Venecia. Ed. Austral: España

White, H (1992) Metahistoria. La imaginación histórica de la Europa del siglo XIX. Ed. FCE: México.

Revistas y artículos especializados

Binneti, M. (2008). Mediación o repetición: de Hegel a Kierkegaard y Deleuze. Revista de filosofía. Pp. 125-139. 45(1)

Cordúa, C. (2013). Hegel hoy, según Zizek. Revista filosófica. (69)1. Doi: 10.4067/S0718-43602013000100007

Ferreira, J. (2017). Hegel y Deleuze: filosofías de la naturaleza. Revista arete. (29)1. Doi: /10.18800/arete.201701.004

Frey, H. (2015). Nietzsche: la memoria, la historia: la Segunda intempestiva entre la crítica al historicismo y la negación de la filosofía de la historia. Revista *Cuicuilco* (Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia). 22 (64)

Kain, P (1996) Nietzschean Genealogy and Hegelian History in "The Genealogy of Morals. Revista *Canadian journal of philosophy*. Pp. 123-147. 26 (1)

Janaway, C (2006). Naturalism and genealogy en Companion to Nietzsche. Ed. Keith Anselm Parson. Oxford press.

Owen, D. (2008) Revisitar la genealogía. Revista: Journal of Nietzschean's studies. Penn State University of press.. Pp. 141-154. 35 (46)

Rojas, J (2010) Genealogía y discurso: de Nietzsche a Foucault. Revista *Nómadas*. Revista Crítica de Ciencias Sociales y jurídicas. 26 (1)

Rosenkranz, K., y Hall, G. (1872). On Hegel's history of philosophy. Revista *The Journal of speculative philosophy*. Pp. 340-350. 6 (4)