

NIETZSCHE Y EL MÉTODO CRÍTICO-GENEALÓGICO
Nietzsche and the Critical-Genealogical Method

Rafael Carrión Arias
UNED

RESUMEN: Una de las principales y fundamentales aportaciones de Nietzsche a la Historia de la Filosofía es su método. Éste toma forma desde su actividad filológica, y aunque con el desarrollo de su pensamiento va cambiando su objeto, en lo esencial permanece como una de las formas de análisis crítico más originales de la modernidad. Este trabajo busca exponer las líneas maestras de este método, tal y como luego acabará siendo aplicado en el Nietzsche de madurez para la crítica desmistificadora de la metafísica y la moral.

Palabras clave: método crítico – genealogía – historia – crítica a la ideología

ABSTRACT: One of the main contributions made by Nietzsche to the History of Philosophy is his method. Taking form in his practice as a philologist, this method changes his object in the course of the development of Nietzsche's thinking, but it remains essentially one of the most original forms of critical analysis in modernity. This paper intends to show its main features, as the late Nietzsche employs them for the demystifying critique of metaphysics and morals.

Keywords: Critical Method – Genealogy – History — Ideology Critique

1. LA HISTORIA CRÍTICA Y LA GENEALOGÍA

Antes de utilizar el llamado *método genealógico* lúcida y espléndidamente para la crítica de la moral en *Para la genealogía de la moral*, entre *Más allá del bien y del mal* y esta última obra, Nietzsche compuso una serie de nuevos prólogos para las reediciones de *El nacimiento de la tragedia*, *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y *La gaya ciencia*, añadiendo además a este último un quinto libro. Estos añadidos le dieron a Nietzsche la oportunidad de observar y considerar de manera general su obra hasta ese momento, y leídos en contexto permiten hoy día una suerte de «historia del desarrollo» del pensamiento nietzscheano, con la puesta en claro de su objeto y su metodología, y el planteamiento consecutivo de nuevas «tareas»¹. De manera global, se puede ver en esos materiales cómo Nietzsche habla de los tres presupuestos metodológicos que acabarían posibilitándole escribir una crítica a la moral, siendo estos la pasión (*Leidenschaft*), la invención (*Erfindung*) y la improvisación (*Improvi-*

1. Cf. CO V 362-363, carta a M. von Salis, 14 de septiembre de 1887.

sation) como conceptos-límite a los conceptos de objetividad (*Sachlichkeit*), verdad (*Wahrheit*) y necesidad (*Notwendigkeit*) de la ciencia positivista, y que en la época de *Así habló Zaratustra* acabarán finalmente tomando la forma de una «sabiduría salvaje» (*wilde Weisheit*)².

No es difícil ver desde luego en esta serie de elementos el mismo impulso que mueve la *historia crítica* de la segunda *Consideración intempestiva* de 1874 de título *De la utilidad e inconvenientes de la historia para la vida*. En dicha *Consideración*, Nietzsche analizaba por un lado aquello que vino a denominar el «vicio hipertrófico del historicismo» moderno³, materializado en una suerte de «forma anticuaria» de historiografía; y del otro, la llamada «historia monumental»⁴. Estos dos modos o escuelas históricas, denuncia Nietzsche, luchan en el fondo codo con codo contra la verdadera grandeza histórica (*historische Grösse*), la una con el *primado de lo ordinario*, la otra con la *teología de lo monumental*, paralizando en ambos casos toda fuerza de acción histórica⁵. Son ciencias *esotéricas*, como dice Nietzsche en cierto pasaje citando a Goethe⁶, que convencidas de un supuesto contraste entre interioridad y exterioridad⁷, y obviando toda una dinámica de crecimiento a partir de un impulso estético de creación, reúnen todos sus peligros en el credo de la objetividad⁸ para no acabar sino conduciendo a otra

2. Za II «De los sabios famosos», KSA IV 132 ss.

3. HL Prólogo, OC I 696 (KSA I 246).

4. HL, OC I 703 ss. (KSA I 258 ss.).

5. «Aspiración del anticuario a devaluar siempre aquello que está fuera de lo común haciéndolo comprensible, es decir, común. Por eso, destruyen con todas sus fuerzas lo monumental. Luego surge del código de lo monumental una obligación y un canon para los artistas contemporáneos, con el que se combate contra lo que surge y se desarrolla: lo grande no tiene que devenir, tan solo tiene que existir. Los anticuarios dicen: lo grande es en el fondo lo ordinario y lo general; también luchan contra el nacimiento de lo que es grande (empequeñeciéndolo, denigrándolo, etc.). De este modo, las dos escuelas históricas luchan contra lo grande: tanto con lo monumental como con lo ordinario». FP I 498-499: 29[35] (KSA VII 639).

6. HL § 7, OC I 728 (KSA I 301): «Goethe pedía que las ciencias obraran únicamente a través de una praxis elevada sobre el mundo exterior». Y en el fragmento FP I 515: 29[84] de verano-otoño de 1873 (KSA VII 666): «Sólo a través de una *praxis superior*, dice Goethe, las ciencias deberían actuar sobre el mundo exterior; pues propiamente son todas ellas ciencias esotéricas, y sólo pueden convertirse en exotéricas mediante la mejora de ciertas actividades. Todas las otras formas de participación no conducen a nada». Citando al propio Goethe: «En el fondo, [las ciencias] sólo despiertan interés en un mundo muy concreto: el científico; pues el hecho de que se llame a participar en ellas al resto del mundo y se lo tenga al corriente, como ocurre en los últimos tiempos, es un abuso y acarrea más perjuicios que ventajas... Sólo mediante una aplicación de orden superior podrían incidir las ciencias en el mundo exterior; pues, a decir verdad, son todas esotéricas y sólo pueden volverse exotéricas perfeccionando algún tipo de actividad. Cualquier otra participación no llevaría a ninguna parte». Cf. J. W. Goethe, *Máximas y reflexiones*, §§ 693 y 694.

7. «[S]e pone de manifiesto el rasgo más característico de este ser humano moderno: el singular contraste entre un interior [*Inmeres*] al que no corresponde ningún exterior [*Aeusseres*] y un exterior al que no corresponde ningún interior, contraste que los pueblos antiguos no conocieron. El saber, absorbido en demasía, sin hambre, más aún, contrariando la necesidad, ahora ya no obra como motivo transformador que tiende hacia fuera, sino que permanece oculto en cierto caótico mundo interior que el ser humano moderno señala con extraño orgullo como la 'anterioridad' que le es peculiar y propia». HL § 4, OC I 712 (KSA I 272-273).

8. Cf. FP I 523: 29[101] (KSA VII 678).

cosa que a ellas mismas⁹. El modo alternativo de historiografía que Nietzsche propone en HL a esas dos tendencias (esto es, la llamada «historia crítica») surge por tanto de la necesidad de encontrar un modo historiográfico capaz de servir a la vida, de observarla al tiempo que elevarla, en lugar de radicalizar la relación sistemática entre epistemología y nihilismo¹⁰. Pues como advierte Nietzsche: «La historia requiere un tratamiento *a lo grande*; de lo contrario hace esclavos»¹¹.

De ahí entonces que, cuando Nietzsche se propone en el prólogo de *La genealogía de la moral* una «auténtica historia (*wirkliche Historie*) de la moral»¹², no lo hará desde la posición de una historiografía al uso (narrando por ejemplo de manera anticuaria el origen de la moral y estableciendo de manera cronológica relaciones objetivas entre los hechos; o acaso postulando un origen mítico monumentalista propio por ejemplo de la religión), sino que procederá ahondando en «lo documentado» (*das Urkundliche*), en lo realmente comprobable (*das Wirklich-Feststellbare*), en lo realmente-existido (*das Wirklich-Dagewesene*), en resumen, «en toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana»¹³ —pero construyéndolo en la forma de un *relato posible* desde el análisis de los signos y los síntomas del presente, y con la vista puesta en un juego dado de ventajas y utilidades para la vida¹⁴—. Dicho con otras palabras, lo que delatándose en el uso de ese vocabulario filológico se propone Nietzsche en GM para la moral es nada más y nada menos que *su estudio como si fuese objeto de su filología*, es decir, de una hermenéutica interpretativa entendida como arte de «leer bien» los materiales del pasado de cara a un futuro mejor. De un proceder, por tanto, histórico-crítico¹⁵.

9. «La ‘objetividad del historiador’ es un absurdo. Se cree que eso significa que un acontecimiento es contemplado de una manera tan pura en todos sus motivos y consecuencias, que ya no produce ningún efecto, es decir, que permanece como un proceso intelectual puro, ‘una contemplación desinteresada’, un fenómeno estético, la ausencia de todo movimiento de la voluntad. Con la palabra ‘objetivo’, por lo tanto, se entiende una condición del historiador, la contemplación artística; pero es una superstición creer que la imagen que las cosas muestran a un hombre así dispuesto revele la verdadera esencia de las cosas. ¿O se piensa que en ese estado las cosas se fotografían formalmente, o se piensa que se trata de un estado puramente pasivo?». FP I 519-520: 29[96] (KSA VII 673-674).

10. Cf. K. Meyer, *Ästhetik der Historie. Friedrich Nietzsches «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben»*, Würzburg, 1998, pp. 68-69 y 77.

11. FP I 498: 29[31] (KSA VII 638).

12. GM Prólogo § 7, KSA V 254.

13. *Ibid.*, 254.

14. Tal y como reconoce Nietzsche en el prólogo con el que abre la consideración: «Es cierto que necesitamos la historia (*Historie*), pero la necesitamos de otra manera que el ocioso paseante en el jardín del saber, aunque con aire de superioridad mire con desdén nuestras necesidades y apremios toscos y torpes. Esto significa que la necesitamos para vivir y para actuar, no para apartarnos cómodamente de la vida y de la acción, ni para adornar una vida egoísta y una acción cobarde y mala. Queremos servir a la historia (*Historie*) sólo en la medida en que ella sirve a la vida: pero hay un grado de practicar la historia y una valoración de la misma en que la vida se atrofia y degenera: un fenómeno cuya comprobación en los extraños síntomas de nuestro tiempo es ahora tan necesaria como acaso dolorosa». HL Prólogo, OC I 695-696 (KSA I 245-246).

15. La idea de observar los fenómenos culturales como si fuesen un texto es una constante en todo el pensamiento de Nietzsche a lo largo de su carrera como pensador. En *El caminante y su sombra*, por ejemplo, describe el culto como una «texto-palabra fijo», que permanece a los largo de la Historia pero que es una y otra vez continuamente «interpretado» [*ausgedeutet*]. Cf. KSA II 587. Esta idea general

2. EL CONCEPTO DE GENEALOGÍA

Nietzsche fue el primero en utilizar el concepto de genealogía para la filosofía¹⁶. Como su propio nombre indica, *genealogía* —una expresión que proviene del siglo XVII— refiere a la construcción en regresión de un árbol de familia desde sus brotes más recientes hasta su tronco principal, estudiando las líneas de decisión que, en el tiempo, constituyen el fenómeno que hoy llega hasta nuestros ojos. En ese desarrollo, las relaciones (externas e internas) son muchas y muy variadas, unas veces más fáciles de localizar y trazar, otras veces más perdidas y ocultas en la trama del bosque. El método genealógico trabajará por tanto de la mano de hipótesis, específicamente hipótesis de la procedencia (*Herkunfts-Hypothesen*)¹⁷, tal y como Nietzsche había venido poniendo metodológicamente en práctica desde sus años de juventud como filólogo y especialmente a partir de sus *Democritea*¹⁸. Y de acuerdo también con la misma tarea que Nietzsche le encomendaba a la filología en *Homero y la filología clásica* de 1869¹⁹, la genealogía resultará crítica (*kritisch*) en tanto que evaluación de la autenticidad o inautenticidad de un texto, y por extensión de otro objeto de análisis cualquiera, «desde el conocimiento de las condiciones y circunstancias en las que crecieron y se desarrollaron»²⁰, cuestionando de principio el dogmatismo ahistoricista que parte de su eterna validez universal y los toma como algo «dado, real y efectivo más allá de toda duda»²¹:

¡Mas lo cierto es, por desgracia, que les falta también a ellos el *espíritu histórico*, que han sido dejados en el estacada precisamente por todos los buenos espíritus de la ciencia histórica! Como es ya viejo uso de filósofos, todos ellos piensan ya de una manera *esencialmente* a-histórica²².

de la metáfora-texto y de la «textualización» del objeto científico ha sido asumida a finales del siglo XX por algunos etnólogos y estudiosos de la cultura, tales como C. Lenk, «Kultur als Text: Überlegung zu einer Interpretationsfigur», en R. Glaser y M. Luserke (eds.), *Literaturwissenschaft-Kulturwissenschaft: Positionen, Themen, Perspektiven*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1996, pp. 116-128; C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, London: Hutchinson, 1975, o D. Bachmann-Medick (ed.), *Kultur als Text: die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Frankfurt a.M.: Fischer, 1996. Para una discusión de su obra respecto a la idea de Nietzsche, se puede ver C. Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2005, pp. 144-146.

16. O. Marquard, «Genealogie», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, III, Basel/Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, pp. 268 ss.

17. GM § 4, KSA V 251.

18. Cf. OC I 241-292 (KGW I/4 283-342 y 371-503).

19. HP, OC II 219-232 (KGW II/1 247-269).

20. GM § 6, KSA V 253.

21. GM § 2, KSA V 258.

22. GM § 2, KSA V 258. También en *Crepúsculo de los ídolos* escribe: «Me preguntan qué parte exactamente es idiosincrasia en los filósofos... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio contra la idea misma del devenir, su egipticismo [*Ägyptizismus*]. Creen hacerle un *favor* a algo cuando lo deshistorizan, *sub specie aeterni* — cuando hacen de ello una momia. Todo lo que los filósofos desde hace milenios han manejado han sido conceptos momia; nada real vivo ha venido de sus manos. Cuando rezan, estos señores servidores del concepto-ídolo han matado, han disecado. Cuando rezan, se vuelven peligrosos para todo lo vivo. La muerte, la transformación, la edad como testimonio incluso y como crecimiento son para ellos objeciones — refutaciones incluso. Lo que es, no *deviene*. Lo que *deviene*, no *es...*». GD, KSA VI 74.

Con aquel brillo escéptico que Nietzsche había aprendido de sus años de docencia filológica en Basilea, se abre aquí también espacio el escepticismo radical con respecto a las fuentes, atendiendo de manera específica a lo que acontece a su alrededor. Si la falta de sentido histórico ha sido el error hereditario de la ciencia en general, contemplando al hombre y a su entorno como un ser acabado y con propiedades que le pertenecen de manera eterna y universal, la nueva ciencia genealógica habrá en cambio de desmontar la idea teologísta de un objeto siempre blindado, y abrir las puertas al pensamiento en la historicidad²³. En ese sentido, y junto con otros autores clásicos del materialismo poshegeliano como Marx, Nietzsche es uno de los primeros promotores de la historicidad del saber, hasta el punto de que ya en el siglo XX, y en paralelo a *Historia y conciencia de clase* de G. Lukács²⁴, Heidegger seguirá recordando que «la posibilidad de que el saber historiográfico (*Historie*) pueda ser una utilidad o un inconveniente para la vida se basa en el hecho de que la vida es histórica en las raíces mismas de su ser y que, por tanto, en cuanto efectivamente existente, se ha decidido ya siempre o por la historicidad (*Geschichtlichkeit*) auténtica o por la inauténtica»²⁵. Lo contrario es operar de manera ideológica/fetichizada. La «filosofía de la sospecha» nietzscheana (parafraseando la famosa fórmula de Paul Ricoeur con respecto a Nietzsche, Freud y Marx) no es en el fondo por lo tanto sino una punzante crítica a la ideología.

Tal como escribirá Nietzsche en un apunte de su etapa de madurez en el que enumera las diferentes falsificaciones (*Fälschungen*) llevadas a cabo por las ciencias, el principal problema cuando se falsifica la historia es, precisamente, creer en una Historia del surgimiento (*Entstehungsgeschichte*)²⁶. En el célebre párrafo 12 del tratado segundo de *La genealogía de la moral*²⁷, y aludiendo aun sin nombrarla a la obra de Rudolf von Ihering *La finalidad en el derecho*²⁸, Nietzsche demuestra cómo para el caso particular del derecho (y por ende la moral) existe la clara tendencia a identificar la finalidad (*Zweck*) de la pena con su origen (*Ursprung*), emplazando indolentemente al comienzo la finalidad cualquiera que se observa en la pena:

¿Cómo actúan [...] en este caso los genealogistas de la moral habidos hasta ahora? De modo ingenuo, como siempre...: dan en la pena con una «finalidad» cualquiera, por ejemplo la venganza o la intimidación, colocan después despreocupadamente esa finalidad al comienzo, como *causa fiendi* de la pena y... ya han acabado²⁹.

23. Todos los que se han ocupado de estudiar la moral, escribe en el *Nachlass*, «son unánimes en la cuestión principal, 'la moral está ahí, la moral está dada!', todos creen, de modo sincero, inconsciente, inquebrantable, en el valor de lo que denominan moral, es decir, están bajo su autoridad. ¡Sí! ¡El valor de la moral! ¿Se permitirá que tome aquí la palabra alguien que precisamente tiene dudas sobre este valor? ¿Que sólo desde esta perspectiva se preocupa también por su deducción, por su deductibilidad, por su posibilidad e imposibilidad psicológica?». FP IV 137: 2[203] (KSA XII 166).

24. Cf. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, § 2: «Die Antinomien des bürgerlichen Denkens», Berlin: Malik, 1923, pp. 209-267.

25. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1979, p. 396. TROTTA

26. FP IV 211: 7[8] (KSA XII 293).

27. GM § 12, KSA V 313.

28. R. von Ihering *Der Zweck im Recht*, obra publicada entre 1877-1883 y que quedó finalmente incompleta.

29. GM § 12, KSA V 313.

Sin embargo, y como no tarda Nietzsche en refutar: «La causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos *toto coelo* separados entre sí»³⁰; pues

por muy bien que se haya comprendido la utilidad de un órgano fisiológico cualquiera (o también de una institución jurídica, de una costumbre social, de un uso político, de una forma determinada en las artes o en el culto religioso), nada se ha comprendido aún con respecto a su génesis: aunque esto pueda sonar muy molesto y desagradable a oídos más viejos, — ya que desde antiguo se había creído que en la finalidad demostrable, en la utilidad de una cosa, de una forma, de una institución, se hallaba también la razón de su génesis, y así el ojo estaba hecho para ver, y la mano estaba hecha para agarrar. También se ha imaginado de este modo la pena, como si hubiera sido inventada para castigar³¹.

Es éste ciertamente un vicio que a la filosofía occidental le viene de lejos. Fundamentalmente, la identificación del origen con la finalidad es un rasgo esencial de la ontología aristotélica. Diferenciando claramente entre la esencia (*eidos*), las propiedades, y la sustancia (*ousia*), Aristóteles hizo concebir los entes como independientes del tiempo, de manera que tras el cambio o movimiento del devenir («el tiempo es la medida del movimiento» decía Aristóteles³²) se postula una identidad ontológica que permanece, siendo precisamente el sentido del concepto *esencia* preservar dicha identidad en el cambio. Las diferentes alteraciones que un ente sufre en ese cambio (tanto en color, posición espacial, como también en la materia [*hyle*]) remiten en último término a una constante ontológica, que es la forma (*morphe*). Esta forma no se refiere a aquello que captan los sentidos, sino a lo que capta el pensamiento, de manera que la tarea del pensamiento, según Aristóteles, es aprehender la forma ontológica que subyace a la transformación constante. La esencia como forma es por tanto el concepto de la cosa (*eidos, to tin en einai*), y el fin del conocimiento es descubrir y desentrañar este orden (*kosmos*) en la naturaleza en movimiento³³.

El conocimiento de una constante ontológica en el continuo devenir de las cosas en movimiento exigió a Aristóteles introducir el concepto de finalidad (*telos*). La forma de ser del ente vivo sólo se presenta a la vista en un momento determinado de su devenir, a saber, cuando alcanza su estado de apogeo y madurez. Éste es el estado en el que le es factible reproducirse, es decir, transmitir su forma a otra materia para hacer de ella nuevos individuos de la misma especie.

30. *Ibid.*, KSA V 313 ss.

31. *Ibid.*, KSA V 314. Las críticas a la teleología y al finalismo estaban ya presentes desde los apuntes de abril-mayo de 1868 (cf. OC I 304-320), donde Nietzsche presenta la idea del todo como causa como una confusión mayor. Así por ejemplo cuando afirma que «[d]ecir que ‘el perro vive’ y preguntar ‘¿por qué vive?’ supone una pregunta no pertinente» (62[47]), pues «[d]educir los fragmentos a partir del todo es como deducir lo conocido a partir de lo desconocido» (62[56]); o también 62[50]: «¿Qué derecho tenemos a comprender el modo de manifestación de algo, por ejemplo de un perro, como preexistente? La forma es algo para nosotros. Si la pensamos como causa, damos a un fenómeno el valor de una cosa en sí».

32. Para el concepto de tiempo en Aristóteles, cf. Aristóteles, *Física*, IV, 10.

33. Para las causas en Aristóteles, cf. Aristóteles, *Metafísica*, I 3, 983a 24-32; también *Física*, II 3, 194b 23 ss. y 7, 198a 14 ss.

La forma se convierte con ello en su finalidad, y un ser que ha alcanzado su finalidad pasa a ser una entelequia (*entelecheia*³⁴). En el interior de todo ente susceptible de crecimiento habita por tanto desde un principio su finalidad, y ésta se identifica así con su origen más propio. Para Aristóteles, y siguiendo el ejemplo que pone Nietzsche, «el ojo está hecho para ver, y la mano hecha para agarrar». El concepto que Aristóteles utiliza para origen es *arche*, e incluye para él por tanto *materia*, *forma*, así como también la *finalidad* en la que encuentra su consumación.

Sin embargo, esta práctica ontológica sufre una profunda transformación con la llegada de la teoría evolucionista de Darwin. Después de Darwin, la cohesión del mundo orgánico y su crecimiento no podía entenderse ya desde la reproducción de la forma de acuerdo a una igualdad de la especie sino más bien en la *diferencia*, en los individuos. Es precisamente su diferencia, y no su identidad, la que ofrece a los individuos ventajas e inconvenientes particulares en su lucha por existir, y ha sido la selección de individuos siempre diferentes la que ha hecho posible la transformación de unas especies en otras. La esencia se piensa por tanto *en el tiempo*, y no *a pesar de él*. Las especies ya no son formas atemporales inmodificables, sino formas móviles, fluidas, históricas, dependientes de condiciones vitales contingentes muy determinadas que en sus múltiples variaciones acaban transformándolas. El movimiento y el devenir no se piensan ya *en contra* del tiempo, sino justamente *desde él*.

Nietzsche hará eco para la filosofía de este aporte biológico fundamental, en un movimiento que apela a pensar la esencia del ente desde la perspectiva del tiempo. Como anota en un apunte de la época de *Más allá del bien y del mal*: «el concepto de ‘individuo’ es falso», pues «[e]stos seres no existen para nada de manera aislada; el punto central sobre el que gira todo es algo en transformación: el continuo crear nuevas células y demás ofrece una continua transformación de estos seres»³⁵. Pasa lo mismo también con los conceptos, que «son algo vivo, y en consecuencia, también algo ahora en crecimiento, ahora en disminución»; pues «también los conceptos mueren miserablemente. Podría comparárselos como células, con un núcleo y un cuerpo alrededor que no es fijo»³⁶. Es en ese sentido como en *Más allá del bien y del mal* habla de la intención o causa final (*Absicht*) como un mero signo (*Zeichen*) o síntoma (*Symptom*)³⁷; y también como en GM introduce el concepto de «sentido fluido» (*flüssiger Sinn*) como toma de distancia frente a aquel dogmatismo inmovilista de la tradición:

La historia entera de una «cosa», de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se relevan de un modo meramente casual. El «desarrollo» de una cosa, de un uso, de un órgano es, según esto, cualquier cosa antes que su *progressus* hacia una meta, [...] la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos,

34. Cf. Aristóteles, *De Anima*, II, 412a 27-28.

35. KSA XI 463: 34[123].

36. KSA XI 654: 40[51].

37. JGB § 32, KSA V 50-51.

más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa [...]. La forma es fluida, pero el «sentido» lo es todavía más...³⁸.

El «sentido fluido» es lo que constituye la esencia de la cosa viva, y es inaprensible al pensamiento paralizante y cosificado. Refiere en efecto a todo lo que está vivo y en movimiento, ya sea un animal, una planta, un texto, o una cultura. También por supuesto a la historia de los valores.

3. HERKUNFT VERSUS URSPRUNG

Es bien sabido (Nietzsche mismo lo reconoce en el prólogo a GM) que una mayor influencia para la gestación de *La genealogía de la moral* fue el libro de su amigo Paul Rée *El origen de los sentimientos morales (Ursprung der moralischen Empfindungen)*³⁹. Menos conocido, sin embargo, es el fuerte influjo que ejerció durante sus años de docencia en Basel a partir de 1869 el historiador Jacob Burckhardt (1818-1897), quien por aquellos años había comenzado a elaborar en esa misma universidad su *Griechische Kulturgeschichte*⁴⁰. En noviembre de 1870, Jacob Burckhardt impartió tres conferencias acerca de la grandeza histórica, y acerca de la felicidad y la desgracia en la historia universal. Nietzsche asistió a estas conferencias de oyente, y se sintió personalmente aludido, hablando de ellas por aquel entonces como «extraídas directamente de nuestro círculo de pensamiento y de sensaciones»⁴¹. Efectivamente, Burckhardt compartía con Nietzsche una marcada influencia de Schopenhauer, influencia que vendría a traducirse en una reformulación del concepto de cultura, ciencia, conocimiento, y por supuesto de historia⁴².

Con todos sus defectos en lo relativo a una concepción teleológica de la Historia respecto a un fin, la concepción de Burckhardt sentaba cuanto menos las bases de un escepticismo potente contra la *idea del comienzo*, idea que Nietzsche

38. GM § 12, KSA V 314-315.

39. «El primer estímulo para divulgar algo de mis hipótesis acerca del origen de la moral me dio un librito claro, limpio e inteligente, también algo resabido, en el cual tropecé claramente por primera vez con una especie invertida y perversa de hipótesis genealógicas, con su especie auténticamente inglesa, librito que me atrajo [...] El título del librito era *El origen de los sentimientos morales*; su autor, el doctor Paul Rée; el año de su aparición, 1877». GM, KSA V 250. Para la relación de GM con el libro de Rée, cf. W. Stegmaier, *Nietzsches «Genealogie der Moral»*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, pp. 66-70.

40. J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, en *Gesamtausgabe*, Basel/Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, vols. 8-11, 1929-1934. Para una génesis de *Griechische Kulturgeschichte*, véase S. Bauer, *Polisbild und Demokratieverständnis in Jacob Burckhardts «Griechischer Kulturgeschichte»*, Basel/München: Beck/Schwabe, 2001, pp. 60-72.

41. CO II 166-167: carta a C. von Gersdorff, 7 de noviembre de 1870.

42. Para la relación entre Burckhardt y Nietzsche, cf. en términos generales P. Ruhstaller, *Burckhardt und Nietzsche. Deutungen einer vieldeutigen Beziehung*, Universität Zürich, 1988. Esta misteriosa relación entre los dos suscitó desde muy pronto el mito de la *Männerfreundschaft* (introducido por Elisabeth Forster-Nietzsche/Curt Wachsmuth y Peter Gast (eds.), *Friedrich Nietzsches gesammelte Briefe*, vol. 3, Berlin/Leipzig, 1905, pp. 165-170; y cultivado por E. Salin, *Jacob Burckhardt und Nietzsche*, Basel, 1937, seguido por su reacción desmitologizadora, A. Martin, *Nietzsche und Burckhardt. Zwei geistige Welten im Dialog*, München, 1940, y K. Löwith, *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* [1936], en *Sämtliche Schriften*, vol. 7, Stuttgart, 1966.

asumiría hasta sus más radicales consecuencias. Partiendo del hecho de que «lo que nosotros creemos poder demostrar como comienzos [...] son ya estadios bien tardíos», en la introducción a las *Weltgeschichtliche Betrachtungen* afirmaba Burckhardt con contundencia que «en todos los estudios se puede empezar por los comienzos; pero para la Historia esto no es así. La imagen que tenemos que de ella son tan solo meras construcciones, [...] meros reflejos de nosotros mismos»⁴³. Los comienzos, y en contra de una idea que luego se haría bien popular entre las corrientes estructuralistas del siglo xx, no consiguen explicar las relaciones de cohesión históricas y menos aún las esencia ontológica, sino más bien mitificarlas a partir de una ficción teórica.

Es cierto que existe una obra clave en Nietzsche donde esto no se respeta, y donde Nietzsche sí sucumbe a la tentación de encontrar una idea del comienzo desde la que definir todo lo demás. Se trata efectivamente de *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música* de 1872, y en ella se adentraba Nietzsche en el terreno de la identificación de la esencia (*Wesen, wesenhaft*) con el origen (*Ursprung*): del ditirambo, por ejemplo, a su naturaleza musical; del cantante extático disfrazado de sátiro a una tragedia que es en esencia un coro sátiro; de la relación «originaria» entre Sátiro y Dioniso a la sustancia dionisiaca de todas las representaciones posteriores. En definitiva, del nacimiento (*Geburt*) de la tragedia, a su espíritu (*Geist*)⁴⁴.

Sin embargo, este hecho es en realidad una excepción en el cuerpo de pensamiento del joven Nietzsche y de Nietzsche en general. Pues *El nacimiento de la tragedia*, como hoy ya es bien sabido, es una obra altamente influida por el romanticismo de Wagner⁴⁵, quien de la mano de Schopenhauer promulgaba la «vuelta a la naturaleza» como solución contra la caída en lo inauténtico. No muchos años después de la fecha de publicación de la obra, en 1878 y en mirada retrospectiva, Nietzsche verá detrás de ese movimiento de retroceso al origen un impulso regresivo, un «anhelo por *huir de la razón y del mundo*»⁴⁶, y lo con-

43. J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Historische Fragmente aus dem Nachlass, en Gesamtausgabe*, vol. 7, *Einleitung*, I, Basel, 1929-1934, p. 4.

44. Sobre el tema, se puede ver por ejemplo A. U. Sommer, *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur «Waffengenossenschaft» von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*, Berlin, 1997, pp. 17-43.

45. Cf. D. Borchme y J. Salaquarda (eds.), *Nietzsche und Wagner, Stationen einer epochalen Begegnung*, Frankfurt a. M.: Insel, 1994, vol. I, pp. 58, 106, 149-150 y 152-153.

46. KSA VIII 548: 30[148]. En el fragmento 166 de ese mismo cuaderno se plantea a modo de balance las claves de este rechazo: «Comprensión en torno a la puesta en peligro de la cultura [...] Debilitación del concepto de cultura (lo nacional), filisteos de la cultura. Enfermedad histórica. ¿Qué apoyo encuentra el individuo particular contra la epidemia? La metafísica de Schopenhauer, suprahistórica; un pensador heroico. De posición casi religiosa. La defensa por parte de Wagner de su arte contra el gusto de la época. De ahí surgen nuevos peligros: lo metafísico incita al desprecio de lo real; y en tal sentido es hostil a la cultura y casi más peligroso. Se sobrevalora al genio. La cultura de la música reniega de la ciencia y la crítica; habría que añadir aquí muchas de las cosas en que se encorseta la esencia wagneriana. La bastedad junto a la sobreexcitada sensibilidad. Tienen preeminencia en los wagnerianos la deducción y la simbolización. Me alejé del arte, de la poesía (aprendía a malentender la antigüedad) y de la naturaleza, perdiendo casi mi buen temperamento. De ahí viene la mala conciencia de los metafísicos. Significado de Bayreuth para mí: huida. Un jarro de agua fría. El arte, la naturaleza y la dulzura regresan». Sobre el tema, se puede ver D. Sánchez Meca, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid: Tecnos, 2009, pp. 25 ss.

templará en oposición a un espíritu ilustrado que apuesta por un modelo más crítico⁴⁷.

NT aparte, por tanto, la posición teórica desde la que Nietzsche confronta a lo largo de toda su obra la historia parte a modo general de la idea buckhardtiana de la *no identificación entre el comienzo y la esencia*. De una posición por tanto *genealógica*. Como dice por ejemplo en *La filosofía en la época trágica de los griegos* de 1873: «Las preguntas por los comienzos de la filosofía son del todo irrelevantes, pues por doquier en el comienzo aparece lo en crudo, lo informe, lo vacío, lo feo»⁴⁸. Del mismo modo también en que la remisión de los primeros filósofos griegos al contexto egipcio y persa, el cual posiblemente sea «más ‘originario’ y en todo caso más antiguo», no ayuda en modo alguno para una posible explicación de la esencia de la filosofía griega más allá de una reducción cronológica cosificadora⁴⁹. Michel Foucault, en un célebre ensayo de 1971 titulado «Nietzsche, la genealogía, la historia», describe plásticamente este proceder genealógico en Nietzsche:

Hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento no será por tanto partir a la búsqueda de su «origen», minusvalorando por inaccesibles todos los episodios de la historia; será por el contrario ocuparse en las meticulosidades y en los azares de los comienzos; prestar una escrupulosa atención a su irrisoria malevolencia; prestarse a verlas surgir quitadas las máscaras, con el rostro del otro; no tener pudor para ir a buscarlas allí donde están «revolviendo los bajos fondos», dejarles el tiempo para remontar el laberinto en el que ninguna verdad nunca jamás las ha mantenido bajo su protección. El genealogista necesita de la historia para conjurar la quimera del origen un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma. Es preciso saber reconocer los sucesos de la historia, las sacudidas, las sorpresas, las victorias afortunadas, las derrotas mal digeridas, que dan cuenta de los comienzos, de los atavismos y de las herencias; como hay que saber diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y de energía, sus trastornos y sus resistencias para juzgar lo que es un discurso filosófico. La historia, con sus intensidades, sus debilidades, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles y sus síncope, es

47. Ya en los años ochenta —en el *Nachlass*, en *Ecce homo*, en *Crepúsculo de los ídolos*, y especialmente en su *Ensayo de autocritica* de 1886— Nietzsche verá con claridad y perspectiva ese desluz schopenhaueriano-wagneriano y sus deficiencias como instrumento de análisis de la antigüedad: «Comenzaba con una hipótesis metafísica acerca del sentido de la música; pero detrás de todo eso estaba una experiencia psicológica, a la cual no sabía todavía suscribirle ninguna explicación histórica (*historische*) satisfactoria. La transposición de la música a la metafísica era un acto de veneración y agradecimiento: en el fondo, todas las personas religiosas han hecho lo mismo con sus vivencias. — Pero esto también tenía un reverso: los efectos innegablemente dañinos y destructivos sobre mí de esta música tan venerada..., y con ello también el fin de esta veneración religiosa. Así, empecé a ver con claridad la necesidad que había de música en la modernidad (necesidad que, al mismo tiempo, me recuerda a la creciente necesidad de narcóticos). La ‘obra de arte del futuro’ ya no me parecía refinamiento alguno de la necesidad de excitación y narcosis, si bien todos los sentidos, incluido el contrasentido idealista, religioso e hipermoral, quieren tomar parte como excitación total de todo el sistema nervioso. La esencia del romanticismo se me presentó ante la vista; la falta de una especie productiva de personas es testimonio suficiente. [...] En Wagner, es más que sintomática la forma tan nihilista (buscando el reposo y el fin) en que concluye *El anillo del Nibelungo*». KSA XII 117-118: 2[113].

48. PHG § 1, KSA I 806.

49. *Ibid.*

el cuerpo mismo del devenir. Hay que ser metafísico para buscarle un alma en la lejana idealidad del origen⁵⁰.

Aunque hay que reconocer que esta diferenciación conceptual no es tan limpia y/o explícita en Nietzsche como Foucault quiere hacer creer, éste insiste claramente en la manera en cómo Nietzsche diferencia detrás de todo el orden de su pensamiento entre el origen (*Ursprung*) y la procedencia (*Herkunft*). La renuncia nietzscheana a la búsqueda del origen hizo al filósofo volverse hacia la investigación por la procedencia de las cosas, el reino de claroscuros donde la esencia de la cosa no tiene que ver con el origen histórico que conforma su especie sino con esas otras líneas anónimas que se cruzan entre tanto y en su crecimiento determinan (en el tiempo y desde el tiempo) su individualidad⁵¹. Más allá de la continuidad de la que incluso Burckhardt llegó finalmente a hacer bandera, Nietzsche muestra una delicada sensibilidad por las rupturas y las discontinuidades. Es el saber de la diferencia y la heterogeneidad. En el Nietzsche de juventud, esta heterodoxia hallará su objeto en el trato con los textos de la antigüedad clásica⁵²; en el Nietzsche de madurez, en la idea de la metafísica; y en el Nietzsche de GM, por supuesto, en los valores morales. Pues tal y como dice Foucault, «[l]a procedencia permite también encontrar bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación de sucesos a través de los cuales (gracias a los que, contra los que) se han formado», ya que se trata de «percibir todas las marcas sutiles singulares, subindividuales que pueden entrecruzarse en él y formar una raíz difícil de desenredar». Se trata de descubrir que la diferencia esencial *no* remite al modo de nacimiento (*Entstehungsart*) ni a un origen armónico o regular, sino al camino *diferente* que sigue cada particular, al flujo perpetuo de conexiones asociativas, imperceptibles en muchas ocasiones, en aquello que el Nietzsche de juventud había venido a denominar en torno al problema de los textos homéricos «su reproducción y propagación, en una palabra, [...] la tradición (*Überlieferung*)», tradición la cual siempre «está expuesta al peligro de asumir en sí elementos extraños, restos de aquellas individualidades a través de las cuales sigue su camino». De ahí por tanto aquellas extrañas e inquietantes palabras con las que Nietzsche abre GM en oposición directa al imperativo clásico de la filosofía occidental del autoconocimiento: «Somos desconocidos para nosotros mismos, nosotros los que sabemos, nosotros para nosotros mismos»⁵³.

50. M. Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», en S. Bachelard *et al.*, *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris: PUF, 1971, pp. 145-72. Para un estudio acerca de la lectura de Foucault sobre Nietzsche, se puede ver por ejemplo K. Ansell-Pearson, «The significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche: Power, the Subject, and Political Theory»: *Nietzsche-Studien* 20 (1991), 267-283.

51. «Seguir la filial compleja de la procedencia es [...] mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas — [...] los retornos completos, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente» (M. Foucault, *op. cit.*, p. 172).

52. Cf. por ejemplo T. B. Strong, «Deconstruction of Tradition: the Greeks and Nietzsche», en Th. Darby, (ed.), *Nietzsche and the Rhetoric of Nihilism: Essays on Interpretation, Language and Politics*, Ottawa: Carleton, 1989, pp. 56 ss.

53. GM, KSA V 247.

4. LA GENEALOGÍA: UNA HISTORIOGRAFÍA FISIOLÓGICA

La «fluidez del concepto» atañe por tanto a la esencia *en* el tiempo y *desde* el tiempo. El genealogista ha de pensar entonces su objeto como síntesis histórica, pero no síntesis en el sentido de una composición unitaria de acuerdo a reglas universales, sino como una integración de significados discontinuos bajo condiciones alternantes («el análisis de la procedencia permite disociar al yo y hacer entrar en escena, en los lugares y plazas de su síntesis vacía, incontables sucesos perdidos hasta ahora»⁵⁴). Genealogía no es, por tanto, la historia de la evolución, sino la deconstrucción del objeto a través de la reconstrucción de aquellas condiciones:

Todavía se puede percibir cómo los elementos de la síntesis modifican su valencia y, por tanto, su orden para cada caso particular, de tal modo que unas veces es un elemento, y otras veces otro distinto, el que destaca y domina a costa de los otros, más aún, a veces un único elemento [...] parece eliminar todos los demás⁵⁵.

Dado ese juego de orden variable, la genealogía ha de atender por consiguiente a los factores antropológicos, sociológicos, etnológicos, psicológicos, etc., que en cada caso lo determinan. Algo que la obra de Nietzsche había observado desde sus mismos comienzos, y que en el Nietzsche de madurez se demuestra por fin en una historiografía de la procedencia de acuerdo a las líneas de lectura de cuerpo (*Leib*), poder (*Macht*), valor (*Wert*) y sufrimiento (*Leid*) como texto regido por el criterio último de la experiencia vital. En este sentido, y como resume Jesús Conill al respecto:

La hermenéutica genealógica de Nietzsche tendrá la peculiaridad de llegar hasta este nivel orgánico del cuerpo y sus fuerzas vitales. Así ha de entenderse su nueva concepción de la filología, consistente en «el arte de leer *bien*» a diferencia de «el arte de leer correctamente», que cuenta ya con el perspectivismo vital que se origina en el cuerpo. La hermenéutica filológica se abre, por exigencias genealógicas, a la *fisiología*. El propio Nietzsche lo reconoce explícitamente en su visión retrospectiva de *Ecce homo*. Se siente impulsado a corregir su tarea filológica y a superar todo enfoque idealista accediendo a lo que ahora considera «las realidades» más básicas, que no son otras que las que nos ofrece el cuerpo humano⁵⁶.

La filosofía crítica de Nietzsche consiste por tanto en una filología fisiológica que atiende a los procesos orgánicos que ponen la Historia en movimiento y la convierten en una historia «auténtica» de las valoraciones⁵⁷. Son las condiciones de existencia, nuestras necesidades, las que suscitan nuestros impulsos —también los actos de valorar—. Lejos por tanto del ahistoricismo ciego e ideológico de los moralistas profesionales, la moral es el código histórico resultante en una tradición de poderes en lucha, un producto humano olvidado como tal, un texto vivo a criticar, debatir e interpretar.

54. M. Foucault, *op. cit.*, p. 172.

55. GM § 13, KSA V 317.

56. J. Conill, «Hermenéutica genealógica desde el cuerpo»: *Estudios Nietzsche* 9 (2009), p. 19.

57. Éric Blondel por ejemplo ha intentado mostrar cómo para Nietzsche la tarea de la filología como genealogía del texto es demostrar su origen corporal (*l'origine corporelle*). Cf. É. Blondel, *Nietzsche. Le corps et la culture: La philosophie comme généalogie philologique*, Paris: PUF, 1986, p. 52.