

Michel FOUCAULT *Nietzsche, la genealogía, la historia*

1. La genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas. Paul Ree se equivoca, como los ingleses, al describir las génesis lineales, al ordenar, por ejemplo, con la única preocupación de la utilidad, toda la historia de la moral: como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, trampas. De aquí se deriva para la genealogía una tarea indispensable: percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia --los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos--, captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar (Platón en Siracusa no se convirtió en Mahoma...).

La genealogía exige, por tanto, el saber minucioso, gran cantidad de materiales apilados, paciencia. Sus «monumentos ciclópeos»⁽¹⁾ no debe derribarlos a golpe de «grandes errores benéficos», sino de «pequeñas verdades sin apariencia, establecidas por un método severo»⁽²⁾.

En resumen, un cierto encarnizamiento en la erudición. La genealogía no se opone a la historia como la visión de águila y profunda del filósofo en relación a la mirada escrutadora del sabio; se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del «origen» .

2. Se encuentran en Nietzsche dos empleos de la palabra *Ursprung*. Un empleo no está fijado: se lo encuentra en alternancia con términos tales como *Entstehung*, *Herkunft*, *Abkunft*, *Geburt*⁽³⁾. La *Genealogía de la moral*, por ejemplo, habla tanto, en relación al deber y al sentimiento de la falta, de su *Entstehung* como de su *Ursprung*⁽⁴⁾, en la *Gaya Ciencia*, se habla, en relación a la lógica y al conocimiento, tanto de una *Ursprung*, como de una *Entstehung*, como de una *Herkunft*⁽⁵⁾.

El otro empleo del término está marcado. Ocurre en efecto que Nietzsche lo sitúa en oposición a otro término: el primer párrafo de *Humano, demasiado humano* sitúa frente a frente el origen milagroso (*Wunderursprung*) que busca la metafísica, y los análisis de una filosofía histórica que, por su parte, plantea cuestiones *über Herkunft und Anfang* [sobre el origen y el comienzo]. Ocurre también que *Ursprung* sea utilizado de un modo irónico y peyorativo.

Por ejemplo, en qué consiste este fundamento originario (*Ursprung*) de la moral que se busca desde Platón? «En horribles pequeñas conclusiones. *Pudenda origo*»⁽⁶⁾. O aún más: dónde hay que buscar este origen de la religión (*Ursprung*) que Schopenhauer situaba en un cierto sentimiento metafísico del más allá? Simplemente en una invención (*Erfindung*), en un juego de manos, en un artificio (*Kunststück*), en un secreto de fabricación, en un procedimiento de magia negra, en el trabajo de los *Schwarzkünstler*⁽⁷⁾.

Para el uso de todos estos términos, y para los juegos propios del término *Ursprung*, uno de los textos más significativos es el prólogo de la *Genealogía*. Al comienzo del texto, es definido el objeto de la investigación como el origen de los prejuicios morales; el término utilizado entonces es *Herkunft*. Después Nietzsche vuelve atrás, hace la historia de esta encuesta en su propia vida; recuerda el tiempo en el que él «caligrafiaba» la filosofía y cuando se preguntaba si había que atribuir a Dios el origen del mal. Cuestión que le hace ahora sonreír y respecto a la cual dice justamente que se trataba de una búsqueda de la *Ursprung*; el mismo término para caracterizar un poco más adelante el trabajo de Paul Ree⁽⁸⁾. Después evoca los análisis propiamente nietzscheanos que comenzaron con *Humano, demasiado humano*; para caracterizarlos, habla de *Herkunftshypothesen* [hipótesis del origen]. Ahora bien, aquí el empleo del término *Herkunft* no es sin duda arbitrario: sirve para designar muchos textos de *Humano, demasiado humano* consagrados al origen de la moralidad de la ascesis, de la justicia y del castigo. Y sin embargo, en

todos estos desarrollos, la palabra que había sido utilizada entonces era *Ursprung*⁽⁹⁾. Como si en la época de la *Genealogía*, y en este lugar del texto Nietzsche quisiese hacer valer una oposición entre *Herkunft* y *Ursprung*, que casi no había utilizado diez años antes. Pero muy pronto, tras la utilización especificada de estos dos términos, Nietzsche vuelve en los últimos párrafos del prólogo a un uso neutro y equivalente⁽¹⁰⁾.

Por qué Nietzsche genealogista rechaza, al menos en ciertas ocasiones, la búsqueda del origen (*Ursprung*)? Porque en primer lugar [la búsqueda del origen] se esfuerza por recoger allí la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo. Buscar un tal origen, es intentar encontrar «lo que estaba ya dado», lo «aquello mismo» de una imagen exactamente adecuada a sí; es tener por adventicias toda las peripecias que han podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces. Es intentar levantar las máscaras, para desvelar finalmente una primera identidad. Pues bien, ¿si el genealogista se ocupa de escuchar la historia más que de alimentar la fe en la metafísica, qué es lo que aprende? Que detrás de las cosas existe algo muy distinto: «en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas. La razón? Pero ésta nació de un modo perfectamente razonable, del azar⁽¹¹⁾. El apego a la verdad y al rigor de los métodos científicos? Esto nació de la pasión de los sabios, de su odio recíproco, de sus discusiones fanáticas y siempre retomadas, de la necesidad de triunfar --armas lentamente forjadas a lo largo de luchas personales⁽¹²⁾. Será la libertad la raíz del hombre, la que lo liga al ser y a la verdad? En realidad, ésta no es más que una «invención de las clases dirigentes»⁽¹³⁾. Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen --es la discordia de las otras cosas, es el disparate.

La historia aprende también a reírse de las solemnidades del origen. El alto origen es la «sobrepuzanza metafísica que retorna en la concepción según la cual al comienzo de todas las cosas se encuentra aquello que es lo más precioso y esencial»⁽¹⁴⁾, se desea creer que en sus comienzos las cosas estaban en su perfección; que salieron rutilantes de las manos del creador, o de la luz sin sombra del primer amanecer. El origen está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo se canta siempre una teogonía. Pero el comienzo histórico es bajo, no en el sentido de modesto o de discreto como el paso de la paloma, sino irrisorio, irónico, propicio a deshacer todas las fatuidades: «Se buscaba hacer despertar el sentimiento de la soberanía del hombre, mostrando su nacimiento divino: esto se convirtió ahora en un camino prohibido, pues a la puerta del hombre está el mono»⁽¹⁵⁾. El hombre comenzó por la mueca de lo que llegaría a ser; Zaratustra mismo tendrá su simio que saltará a su espalda y tirará por su vestido.

En fin, último postulado del origen ligado a los dos primeros: el origen como lugar de la verdad. Punto absolutamente retrotraído, y anterior a todo conocimiento positivo, que hará posible un saber que, sin embargo, lo recubre, y no cesa, en su habladería, de desconocerlo; estaría ligado a esta articulación inevitablemente perdida en la que la verdad de las cosas enlaza con una verdad de los discursos que la oscurece al mismo tiempo y la pierde. Nueva crueldad de la historia que obliga a invertir la relación y a abandonar la búsqueda «adolescente»: detrás de la verdad, siempre reciente, avara y comedida, está la proliferación milenaria de los errores. No creamos más «que la verdad permanece verdad cuando se le arranca la venda; hemos vivido demasiado para estar persuadidos de ello»⁽¹⁶⁾. La verdad, especie de error que tiene para sí misma el poder de no poder ser refutada sin duda porque el largo conocimiento de la historia la ha hecho inalterable⁽¹⁷⁾. Y además la cuestión misma de la verdad, el derecho que ella se procura para refutar el error o para oponerse a la apariencias, la manera en la que poco a poco se hace accesible a los sabios, reservada después únicamente a los hombres piadosos, retirada más tarde a un mundo inatacable en el que jugará a la vez el papel de la consolación y del imperativo, rechazada en fin como idea inútil, superflua, refutada en todos sitios --¿todo esto no es una historia, la historia de un error que lleva por nombre verdad?--. La verdad y su reino originario han tenido su historia en la historia. Apenas salimos nosotros «a la hora de la más corta sombra», cuando la luz ya no parece venir más ni del fondo del cielo ni de los primeros momentos del día⁽¹⁸⁾.

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

3. Términos como *Entstehung* o *Herkunft* indican mejor que *Ursprung* el objeto propio de la genealogía. Se los traduce de ordinario por «origen», pero es preciso intentar restituirles su utilización apropiada.

Herkunft: es la fuente, la procedencia; es la vieja pertenencia a un grupo --el de sangre, el de tradición, el que se establece entre aquellos de la misma altura o de la misma bajeza--. Con frecuencia el análisis de la *Herkunft* hace intervenir a la raza⁽¹⁹⁾ o el tipo social⁽²⁰⁾. Sin embargo, no se trata precisamente de encontrar en un individuo, un sentimiento o una idea, los caracteres genéricos que permiten asimilarlo a otros --y decir: este es griego o este es inglés, sino de percibir todas las marcas sutiles singulares, subindividuales que pueden entrecruzarse en él y formar una raíz difícil de desenredar. Lejos de ser una categoría de la semejanza, un tal origen permite desembrollar para ponerlas aparte todas las marcas diferentes: los alemanes se imaginan haber llegado hasta el límite de su complejidad cuando dicen que tienen el alma doble; se equivocaron con mucho o mejor intentaban como podían controlar la mezcla de razas de las que ellos se constituyeron⁽²¹⁾. Allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda del comienzo --de los comienzos inenabarrables que dejan esa sospecha de color, esta marca casi borrada que no sabría engañar a un ojo un poco histórico--; el análisis de la procedencia permite disociar al yo y hacer pulular, en los lugares y plazas de su síntesis vacía, mil sucesos perdidos hasta ahora.

La 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. La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido. Su objetivo no es mostrar que el pasado está todavía ahí bien vivo en el presente, animándolo aún en secreto después de haber impuesto en todas las etapas del recorrido una forma dibujada desde el comienzo. Nada que se asemeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. Seguir la filial compleja de la procedencia es, al contrario, mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas --o al contrario 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⁽²²⁾. Por esto sin duda todo origen de la moral, desde el momento en que no es venerable --y la *Herkunft* no lo es nunca--, se convierte en crítica⁽²³⁾.

Peligrosa herencia esta que nos es transmitida mediante una tal procedencia. Nietzsche, en numerosas ocasiones, asocia los términos de *Herkunft* y *Erbschaft* [lo heredado]. Pero no nos equivoquemos; esta herencia no es en absoluto una adquisición, un saber que se acumula y se solidifica; es más bien un conjunto de pliegues, de fisuras, de capas heterogéneas que lo hacen inestable y, desde el interior o por debajo, amenazan al frágil heredero: «la injusticia y la inestabilidad en el espíritu de ciertos hombres, su desorden y su ausencia de medida son las últimas consecuencias de innumerables inexactitudes lógicas, de ausencia de profundidad, de conclusiones prematuras, de las que los antecesores se hicieron culpables»⁽²⁴⁾. La búsqueda de la procedencia no funda, al contrario: remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo. Qué convicción la resistirá? Aún más, qué saber? Hagamos un poco el análisis genealógico de los sabios --de aquel que colecciona los hechos y los registra cuidadosamente, o de aquel

que demuestra y refuta--; su *Herkunft* descubrirá pronto los papeleos del escribano o las diatribas del abogado --su padre⁽²⁵⁾-- en su atención aparentemente desinteresada, en su «puro» aferramiento a la objetividad.

En fin la procedencia se enraíza en el cuerpo⁽²⁶⁾. Se inscribe en el sistema nervioso, en el aparato digestivo. Mala respiración, mala alimentación, cuerpo débil y abatido respecto al cual los progenitores han cometido errores; cuando los padres cambian los efectos por la causa, creen en la realidad del más allá o plantean el valor de lo eterno, es el cuerpo de los niños quien sufrirá las consecuencias. Bajeza, hipocresía --simples retoños del error--; no en el sentido socrático, no porque sea necesario equivocarse para ser malo, tampoco por alejarse de la verdad originaria, sino porque es el cuerpo quien soporta, en su vida y su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sanción de toda verdad o error, como lleva en sí también, a la inversa, el origen --la procedencia--. Por qué los hombres han inventado la vida contemplativa? Por qué han concedido a este género de existencia un valor supremo? Por qué han acordado admitir como verdad absoluta las imaginaciones que la constituyen? «Durante las épocas bárbaras... si el vigor del individuo se debilita, si se encuentra fatigado o enfermo, melancólico o debilitado y por consiguiente de modo temporal sin deseos y sin apetitos, se convierte en un hombre relativamente mejor», es decir, menos peligroso y sus ideas pesimistas no se formulan más que a través de palabras y de reflexiones. En este estado de espíritu, se convertirá en pensador y anunciador, o bien su imaginación desarrollará sus supersticiones»⁽²⁷⁾. El cuerpo y todo lo que se relaciona con el cuerpo, la alimentación, el clima, el sol --es el lugar de la *Herkunft*: sobre el cuerpo, se encuentra el estigma de los sucesos pasados, de él nacen los desfallecimientos y los errores; en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto.

El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo.

4. *Entstehung* designa más bien la emergencia, el punto de surgimiento. Es el principio y la ley singular de una aparición. Del mismo modo que muy frecuentemente uno se inclina a buscar la procedencia en una continuidad sin interrupción sería un error dar cuenta de la emergencia por el término final. Como si el ojo hubiese aparecido, desde el principio de los tiempos, para la contemplación, como si el castigo hubiese tenido siempre por destino dar ejemplo. Estos fines aparentemente últimos, no son nada más que el actual episodio de una serie de servilismos: el ojo sirvió, primero para la caza y la guerra; el castigo fue sometido poco a poco a la necesidad de vengarse, de excluir al agresor, de liberarse en relación a la víctima, de meter miedo a los otros. Situando el presente en el origen, la metafísica obliga a creer en el trabajo oscuro de un destino que buscaría manifestarse desde el primer momento. La genealogía, por su parte, restablece los diversos sistemas de sumisión: no tanto el poder anticipador de un sentido cuanto el juego azaroso de las dominaciones.

La emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas. El análisis de la *Entstehung* debe mostrar el juego, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o aún más, la tentativa que hacen --dividiéndose entre ellas mismas-- para escapar a la degeneración y revigorizarse a partir de su propio debilitamiento. Por ejemplo la emergencia de una especie (animal o humana) y su solidez están aseguradas «mediante un largo combate contra condiciones constantemente y esencialmente desfavorables». En efecto, «la especie tiene necesidad de la especie en tanto que especie, como de algo que, gracias a su dureza, a su uniformidad, a la simplicidad de su forma puede imponerse y hacerse durable en la lucha perpetua con los vecinos o los oprimidos en revuelta». En revancha la emergencia de las variaciones individuales se produce en otro estado de fuerzas, cuando la especie ha triunfado, cuando el peligro exterior ya no la amenaza y se desarrolla la lucha «de los egoísmos que se vuelven los unos contra los otros explotando de algún modo, y que luchan juntos por el sol y la luz»⁽²⁸⁾. Ocurre también que la fuerza lucha contra sí misma: y no solamente en la ebriedad de un exceso que le permite dividirse, sino también en el momento en el que se debilita. Reacciona contra su

decaimiento sacando fuerzas de la misma flaqueza que no cesa entonces de crecer, y volviéndose hacia ella para machacarla aún más, imponiéndole límites, suplicios y maceraciones, disfrazándola de un alto valor moral y así a su vez retomará vigor. Tal es el movimiento por el que nace el ideal ascético «en el instinto de una vida degenerante que... lucha por la existencia»⁽²⁹⁾, tal es también el movimiento por el cual nació la reforma, allí precisamente donde la iglesia estaba menos corrompida⁽³⁰⁾, en la Alemania del siglo XVI el catolicismo tenía aún bastante fuerza para volverse contra sí mismo, castigar su propio cuerpo y su propia historia y espiritualizarse en una pura religión de la conciencia.

La emergencia es pues, la entrada en escena de las fuerzas; es su irrupción, el movimiento de golpe por el que saltan de las bambalinas al teatro, cada una con el vigor y la juventud que le es propia. Lo que Nietzsche llama la *Entstehungsherd*⁽³¹⁾ del concepto de bueno no es exactamente ni la energía de los fuertes, ni la reacción de los débiles; es más bien esta escena en la que se distribuyen los unos frente a los otros, los unos por encima de los otros; es el espacio que los reparte y se abre entre ellos, el vacío a través del cual intercambian sus amenazas y sus palabras, Mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto, su grado o su debilidad, y la marca que éste deja en un cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; pero una vez más hay que tener cuidado de no imaginarlo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plan en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones; es más bien --como lo prueba el ejemplo de los buenos y de los malos-- un no lugar, una pura distancia, el hecho que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio.

En un sentido, la obra representada sobre ese teatro sin lugar es siempre la misma: es aquella que indefinidamente repiten los dominadores y los dominados. Que hombres dominen a otros hombres, y es así como nace la diferenciación de los valores⁽³²⁾, que unas clases dominen a otras, y es así como nace la idea de libertad⁽³³⁾; que hombres se apropien de las cosas que necesitan para vivir, que les impongan una duración que no tienen, o que las asimilen por la fuerza y tiene lugar el nacimiento de la lógica⁽³⁴⁾. La relación de dominación tiene tanto de «relación» como el lugar en la que se ejerce tiene de no lugar. Por esto precisamente en cada momento de la historia, se convierte en un ritual; impone obligaciones y derechos; constituye cuidadosos procedimientos. Establece marcas, graba recuerdos en las cosas e incluso en los cuerpos; se hace contabilizadora de deudas. Universo de reglas que no está en absoluto destinado a dulcificar, sino al contrario a satisfacer la violencia. Sería un error creer, siguiendo el esquema tradicional, que la guerra general, agotándose en sus propias contradicciones, termina por renunciar a la violencia y acepta suprimirse a sí misma en las leyes de la paz civil. La regla es el placer calculado del encarnizamiento, es la sangre prometida. Ella permite relanzar sin cesar el juego de la dominación. Introduce en escena una violencia repetida meticulosamente. El deseo de paz, la dulzura del compromiso. La aceptación tácita de la ley, lejos de ser la gran conversión moral, o el útil cálculo que ha dado a luz a las reglas, a decir verdad, no es más que el resultado y la perversión: «falta, conciencia, deber, tienen su centro de emergencia en el derecho de obligación; y en sus comienzos como todo lo que es grande en la tierra ha sido regado de sangre»⁽³⁵⁾. La humanidad no progresa lentamente, de combate en combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirán para siempre a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación.

Y es justamente la regla la que permite que se haga violencia a la violencia, y que una otra dominación pueda plegarse a aquellos mismos que dominan. En sí mismas las reglas están vacías, violentas, no finalizadas; están hechas para servir a esto o aquello; pueden ser empleadas a voluntad de este o de aquel. El gran juego de la historia, es quién se amparará de las reglas, quién ocupará la plaza de aquellos que las utilizan, quién se disfrazará para pervertirlas, utilizarlas a contrapelo, y utilizarlas contra aquellos que las habían impuesto; quién, introduciéndose en el complejo aparato, lo hará funcionar de tal modo que los dominadores se encontrarán dominados por sus propias reglas. Las diferentes emergencias que pueden percibirse no son las figuras sucesivas de una misma significación; son más bien efectos de sustituciones, emplazamientos y desplazamientos, conquistas disfrazadas, desvíos sistemáticos. Si interpretar fuese aclarar lentamente una significación oculta en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es ampararse, por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la

humanidad es una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia: historia de las morales, de los ideales, de los conceptos metafísicos, historia del concepto de libertad o de la vida ascética como emergencia de diferentes interpretaciones. Se trata de hacerlos aparecer como sucesos en el teatro de los procedimientos.

5. ¿Cuáles son las relaciones entre la genealogía definida como búsqueda de la *Herkunft* y de la *Entstehung* y lo que de ordinario se llama la historia? Se conocen los célebres apóstrofes de Nietzsche contra la historia, y habrá que volver sobre ello enseguida. Sin embargo, la genealogía es designada a veces como «wirkliche Historie» [la Historia *real* o *efectiva*]; en numerosas ocasiones, es caracterizada por el «Sprit» o el «sentido histórico»⁽³⁶⁾. En realidad lo que Nietzsche nunca cesó de criticar después de la segunda de las intempestivas, es esta forma de historia que reintroduce (y supone siempre) el punto de vista suprahistórico: una historia que tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo; una historia que nos permitiría reconocernos en todas partes y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación; una historia que lanzará sobre todo lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo. Esta historia de los historiadores se procura un punto de apoyo fuera del tiempo; pretende juzgarlo todo según una objetividad de apocalipsis; porque ha supuesto una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma. Si el sentido histórico se deja ganar por el punto de vista supra-histórico, entonces la metafísica puede retomarlo por su cuenta y, fijándolo bajo las especies de una conciencia objetiva, imponerle su propio «egipcianismo». En revancha, el sentido histórico escapará a la metafísica para convertirse en el instrumento privilegiado de la genealogía si no se posa sobre ningún absoluto. No debe ser más que esta agudeza de una mirada que distingue, reparte, dispersa, deja jugar las separaciones y los márgenes una especie de mirada disociante capaz de disociarse a sí misma y de borrar la unidad de este ser humano que se supone conducirla soberanamente hacia su pasado.

El sentido histórico, y es en esto en lo que practica la «wirkliche Historie», reintroduce en el devenir todo aquello que se había creído inmortal en el hombre. ¿Creemos en la perennidad de los sentimientos? Sin embargo, todos, incluidos sobre todo los que nos parecen los más nobles y los más desinteresados, tienen una historia. Creemos en la sorda constancia de los instintos, y nos imaginamos que están siempre presentes, aquí y allí, ahora como antaño. Pero el saber histórico no tiene dificultades para trocearlos, mostrar sus avatares, percibir sus momentos de fuerza y de debilidad, e identificar sus reinados alternantes, captar su lenta elaboración y los movimientos por los que se vuelven contra sí mismos, por los que pueden encarnizarse en su propia destrucción⁽³⁷⁾. Pensamos en todo caso que el cuerpo, por su lado, no tiene más leyes que las de su fisiología y que escapa a la historia. De nuevo error; el cuerpo está aprisionado en una serie de regímenes que lo atraviesan; está roto por los ritmos del trabajo, el reposo y las fiestas; está intoxicado por venenos --alimentos o valores, hábitos alimentarios y leyes morales todo junto; se proporciona resistencias⁽³⁸⁾. La historia «efectiva» se distingue de la de los historiadores en que no se apoya sobre ninguna constancia: nada en el hombre -- ni tampoco su cuerpo-- es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos. Todo aquello a lo que uno se apega para volverse hacia la historia y captarla en su totalidad, todo lo que permite retrazarla como un paciente movimiento continuo --todo esto se trata de destrozarlo sistemáticamente--. Hay que hacer pedazos lo que permite el juego consolador de los reconocimientos.

Saber, incluso en el orden histórico, no significa «encontrar de nuevo» ni sobre todo «encontrarnos». La historia será «efectiva» en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser. Dividirá nuestros sentimientos; dramatizará nuestros instintos; multiplicará nuestro cuerpo y lo opondrá a sí mismo. No dejará nada debajo de sí que tendría la estabilidad tranquilizante de la vida o de la naturaleza, no se dejará llevar por ninguna obstinación muda hacia un fin milenar. Cavará aquello sobre lo que se la quiere hacer descansar, y se encarnizará contra su pretendida continuidad. El saber no ha sido hecho para comprender, ha sido hecho para hacer tajos.

A partir de aquí se pueden captar los rasgos propios en el sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, que oponen a la historia tradicional la «wirkliche Historie». Esta invierte la relación establecida normalmente entre la irrupción del suceso y la necesidad continua. Hay toda una tradición de la historia (teológica o racionalista) que tiende a disolver el suceso singular en una continuidad ideal al movimiento teleológico o encadenamiento natural. La historia «efectiva» hace resurgir el suceso en lo que puede tener

de único, de cortante. Suceso --por esto es necesario entender no una decisión, un tratado, un reino, o una batalla, sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario retomado y que se vuelve contra sus utilizadores, una dominación que se debilita, se distiende, se envenena a sí misma, algo distinto que aparece en escena, enmascarado. Las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha⁽³⁹⁾. No se manifiestan como las formas sucesivas de una intención primordial; no adoptan tampoco el aspecto de un resultado. Aparecen siempre en el conjunto aleatorio y singular del suceso. Al contrario del mundo cristiano, tejido universalmente por la araña divina, a diferencia del mundo griego dividido entre el reino de la voluntad y el de la gran estupidez cósmica, el mundo de la historia efectiva no conoce más que un solo reino, en el que no hay ni providencia ni causa final --sino solamente «la mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno de la fortuna»⁽⁴⁰⁾. Aún más, no hay que comprender este azar como una simple jugada de suerte, sino como el riesgo siempre relanzado de la voluntad de poder que a toda salida del azar opone, para matizarla, el riesgo de un mayor azar todavía⁽⁴¹⁾. Si bien el mundo que conocemos no es esta figura, simple en suma, en la que todos los sucesos se han borrado para que se acentúen poco a poco los rasgos esenciales, el sentido final, el valor primero y último; es por el contrario una miríada de sucesos entrecruzados; lo que nos parece hoy «maravillosamente abigarrado, profundo, lleno de sentido», se debe a que una «multitud de errores y de fantasmas» lo han hecho nacer, y lo habitan todavía en secreto⁽⁴²⁾. Creemos que nuestro presente se apoya sobre intenciones profundas, necesidades estables; pedimos a los historiadores que nos convenzan de ello. Pero el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos, sin referencias ni coordenadas originarias, en miríadas de sucesos perdidos.

Existe también el poder de subvertir la relación de lo próximo y lo lejano tal como son entendidos por la historia tradicional, en su fidelidad a la obediencia metafísica. A ésta, en efecto, le gusta echar una mirada hacia las lejanías y las alturas: las épocas más nobles, las formas más elevadas, las ideas más abstractas, las individualidades más puras. Y para hacer esto, intenta acercarse cada vez más, situarse al pie de estas cumbres, resistiéndose a tener sobre ellas la famosa perspectiva de las ranas. La historia efectiva, por el contrario, mira más cerca -- sobre el cuerpo, el sistema nervioso, los alimentos y la digestión, las energías--, revuelve en las decadencias; y si afronta las viejas épocas, es con la sospecha --no rencorosa, sino divertida-- de un ronroneo bárbaro e inconfesable. No tiene miedo de mirar bajo; pero mira alto -- sumergiéndose para captar las perspectivas, desplegar las dispersiones y las diferencias, dejar a cada cosa su medida y su intensidad--. Su movimiento es inverso al que realizan subrepticamente los historiadores: simulan mirar más allá de sí mismos, pero, bajamente, arrastrándose, se acercan a ese lejano prometedor (en esto se parecen a los metafísicos que no ven por encima del mundo más que un más allá para prometérselo a título de recompensa); la historia efectiva mira de más cerca pero para separarse bruscamente y retomarlo a distancia (mirada parecida a la del médico que se sumerge para diagnosticar y decir la diferencia). El sentido histórico está mucho más cercano a la medicina que a la filosofía.

«Histórica y fisiológicamente» dice a veces Nietzsche⁽⁴³⁾. Esto no tiene nada de extraño, ya que en la idiosincrasia del filósofo se encuentra la degeneración sistemática del cuerpo, y «la falta de sentido histórico, el rencor contra la idea de devenir, el egipcianismo», la obstinación de «poner al principio lo que está al final», y a situar «las últimas cosas antes de las primeras»⁽⁴⁴⁾. La historia tiene algo mejor que hacer que ser la sirvienta de la filosofía y que contar el nacimiento necesario de la verdad y del valor, puede ser el conocimiento diferencial de las energías y de los desfallecimientos, de las alturas y de los hundimientos, de los venenos y de los contravenenos. Puede ser la ciencia de los remedios⁽⁴⁵⁾.

En fin, último rasgo de esta historia efectiva. No teme ser un saber en perspectiva. Los historiadores buscan en la medida de lo posible borrar lo que puede traicionar, en su saber, el lugar desde el cual miran, el momento en el que están, el partido que toman --lo inapresable de su pasión--. El sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, se sabe perspectiva, y no rechaza el sistema de su propia injusticia. Mira desde un ángulo determinado con el propósito deliberado de apreciar, de decir sí o no, de seguir todas las trazas del veneno, de encontrar el mejor antídoto. Más que simular un discreto olvido delante de lo que se mira, más que buscar en él su ley y someter a él cada uno de sus movimientos, es una mirada que sabe dónde mira e igualmente lo que mira. El sentido histórico da al saber la posibilidad de hacer, en el mismo movimiento de su conocimiento, su genealogía. La «wirkliche Historie» efectúa, en vertical al lugar en que está, la genealogía de la historia.

6. En esta genealogía de la historia, que esboza en distintas fases, Nietzsche relaciona el sentido histórico y la historia de los historiadores. El uno y la otra no tienen sino un solo comienzo, impuro y mezclado. En un mismo signo, se puede reconocer tanto el síntoma de una enfermedad como el germen de una flor maravillosa⁽⁴⁶⁾, ambos surgen al mismo tiempo, y enseguida tendrán que separarse. Sigamos pues, sin diferenciarlos de momento, su genealogía común.

La procedencia (*Herkunft*) del historiador está clara: es de baja extracción. Uno de los rasgos de la historia es existir sin elección: considera que debe conocer todo, sin jerarquía de importancia; comprender todo, sin distinción de nivel; aceptar todo, sin hacer diferencias. No debe escaparle nada, pero al mismo tiempo no debe quedar nada excluido. Los historiadores dirán que esta es una prueba de tacto y de discreción: ¿Con qué derecho harían intervenir su gusto, cuando se trata de los otros, sus preferencias cuando se trata realmente del pasado? Pero de hecho, es una total ausencia de gusto, una determinada rudeza que intenta adoptar, con lo que es más elevado, formas de familiaridad, una satisfacción en encontrar lo que es más bajo.

El historiador es insensible a todas las desganas: o mejor, encuentra placer en aquello mismo que debería levantarle el corazón. Su aparente serenidad se encarniza en no conocer nada grande y en reducir todo al denominador más débil.

Nada debe ser más elevado que él. Si desea saber tanto, y saber todo, es para sorprender los secretos que se minimizan. «Baja curiosidad». ¿De dónde viene la historia? De la plebe. ¿A quién se dirige? A la plebe. Y el discurso que la constituye se parece mucho al del demagogo: «nadie es más grande que vosotros» dice éste «y el que tenga la impresión de querer sacar ventaja de vosotros --de vosotros que sois buenos-- ése es malo»; y el historiador, que es su doble, le hace eco: «Ningún pasado es más grande que vuestro presente, y todo lo que en la historia puede presentarse con el aspecto de la grandeza, mi saber meticuloso os mostrará su pequeñez, maldad, desgracia». El parentesco del historiador remonta hasta Sócrates.

Pero esta demagogia debe ser hipócrita. Debe ocultar su especial rencor bajo la máscara de lo universal. Y del mismo modo que el demagogo debe invocar la verdad, la ley de las esencias y la necesidad eterna, el historiador debe invocar la objetividad, la exactitud de los hechos, el pasado inamovible. El demagogo está conducido a la negación del cuerpo con el fin de establecer la soberanía de la idea intemporal; el historiador está conducido a borrar su propia individualidad para que los otros entren en escena y puedan tomar la palabra. Tendrá pues que encarnizarse consigo mismo: hacer callar sus preferencias y superar sus aversiones, desdibujar su propia perspectiva para sustituir una geometría ficticiamente universal, imitar la muerte para entrar en el reino de los muertos, adquirir una cuasi-existencia sin rostro y sin nombre. Y en este mundo en el que habrá frenado su voluntad individual, podrá mostrar a los otros la ley inevitable de una voluntad superior. Habiendo emprendido el borrar de su propio saber todos los trazos de poder, encontrará, de parte del objeto a conocer, la forma de un querer universal. La objetividad en el historiador es la inversión de las relaciones de querer en saber, y es, al mismo tiempo, la creencia necesaria en la Providencia, en las causas finales, y en la teleología. El historiador pertenece a la familia de los ascetas. «No puedo soportar estas concupiscencias eunucas de la historia, a todos estos defensores a ultranza del ideal ascético; no puedo aguantar esos sepulcros blanqueados que producen la vida; no puedo soportar esos seres fatigados y debilitados que se escudan en la sensatez y aparentan objetividad»⁽⁴⁷⁾.

Pasemos al *Entstehung* de la historia; su lugar es la Europa del siglo XIX: patria de mezcolanzas y de bastardías, época del hombre-mixtura. En relación a los momentos de alta civilización, hemos aquí como bárbaros: tenemos delante de los ojos ciudades en ruinas, y monumentos enigmáticos; nos hemos parado delante de los muros abiertos; nos preguntamos qué dioses han podido habitar todos estos templos vacíos. Las grandes épocas no habían tenido tales curiosidades ni tan grandes respetos; no se reconocían predecesores; el clasicismo ignoraba Shakespeare. La decadencia de Europa nos ofrece un espectáculo inmenso en el que los momentos más fuertes privan, o desaparecen. Lo propio de la escena en la que nos encontramos ahora, es representar un teatro; sin monumentos que sean obra nuestra ni que nos pertenezcan, vivimos en una amalgama de decorados. Aún más: el europeo no sabe quién es; ignora qué razas se han mezclado en él; busca el papel que podría corresponderle, está sin individualidad. Se comprende así por qué el siglo XIX es espontáneamente historiador: la anemia de sus fuerzas, las mezclas

que han desdibujado todos sus caracteres producen el mismo efecto que las maceraciones del ascetismo; la imposibilidad de crear en que se encuentra, su ausencia de obra, la obligación de apoyarse sobre lo que se ha hecho antes y en otro lugar, lo constriñen a la baja curiosidad del plebeyo.

Pero si ésta es la genealogía de la historia, ¿cómo puede la historia constituirse en análisis genealógico? ¿Cómo no continúa siendo un conocimiento demagógico y religioso? ¿Cómo puede, en esta misma escena, cambiar de papel? Si no es, solamente, para que uno se ampare en ella, la domine, la vuelva contra su nacimiento. Tal es en efecto lo propio del *Entstehung*: no es la salida necesaria de lo que, durante tanto tiempo, había sido preparado de antemano; es la escena en la que las fuerzas se arriesgan y se enfrentan, en donde pueden triunfar, pero también donde pueden ser confiscadas. El lugar de la emergencia de la metafísica fue la demagogia ateniense, el rencor populachero de Sócrates, su creencia en la inmortalidad. Pero Platón habría podido ampararse de esta filosofía socrática, habría podido volverla contra sí misma --y sin duda estuvo tentado a hacerlo más de una vez--. Su derrota fue haber llegado a fundarla. El problema en el siglo XIX es no haber hecho, por el ascetismo popular de los historiadores, lo que Platón había hecho por el de Sócrates. Es preciso no fundamentarlo en una filosofía de la historia, sino hacerlo añicos a partir de lo que ha producido: convertirse en maestro de la historia para hacer de ella un uso genealógico, es decir, un uso rigurosamente antiplatónico. Entonces en sentido histórico se liberará de la historia supra-histórica.

7. El sentido histórico conlleva tres usos que se oponen término a término a las tres modalidades platónicas de la historia. Uno es el uso de parodia, y destructor de realidad, que se opone al tema de la historia reminiscencia o reconocimiento; otro es el uso disociativo y destructor de identidad que se opone a la historia-continuidad y tradición, el tercero es el uso sacrificial y destructor de verdad que se opone a la historia-conocimiento. De todas formas, se trata de hacer de la historia un uso que la libere para siempre del modelo, a la vez metafísico y antropológico, de la memoria. Se trata de hacer de la historia una contra-memoria, y de desplegar en ella por consiguiente una forma totalmente distinta del tiempo.

Utilización paródica y bufona, en principio. A este hombre enmarañado y anónimo que es el Europeo --y que no sabe quién es, ni qué nombre debe llevar-- el historiador le ofrece identidades de recambio, aparentemente mejor individualizadas y más reales que la suya. Pero el hombre del sentido histórico no debe engañarse sobre este sustituto que ofrece: no es más que un disfraz. Progresivamente, se ha ofrecido a la Revolución el modelo romano, al romanticismo la armadura del caballero, a la época wagneriana la espada del héroe germánico; pero éstos son oropeles cuya irrealdad reenvía a nuestra propia irrealdad. Vía libre a algunos para venerar estas religiones y celebrar en Bayreuth la memoria de este nuevo más allá; libertad a ellos para ser los traperos de las identidades vacantes. El buen historiador, el genealogista, sabrá lo que conviene pensar de toda esta mascarada. No que la rechace por espíritu de seriedad; quiere al contrario llevarla hasta el límite: quiere organizar un gran carnaval del tiempo, en el que las máscaras no dejarán de aparecer. Quizá más que identificar nuestra desvaída individualidad a las identidades muy reales del pasado, se trata de irrealizarnos en tantas identidades aparecidas; y retomando todas estas máscaras --Frederic de Hohenstaufen, César, Jesús, Dionysos, Zaratustra quizá--, volviendo a comenzar la bufonería de la historia, retomamos en nuestra irrealdad la identidad más irreal del Dios que la ha gobernado. «Posiblemente descubramos aquí el dominio en el que la originalidad no es todavía posible, quizá como parodistas de la historia y como polichinelas de Dios»⁽⁴⁸⁾. Se reconoce aquí la doble parodia de lo que la segunda Intempestiva llamaba la «historia monumental»: historia que tenía como tarea restituir las grandes cumbres del devenir, mantenerlas en una presencia perpetua, reconstruir las obras, las acciones, las creaciones según el monograma de su esencia íntima. Pero en 1874, Nietzsche acusaba a esta historia, dedicada por entero a la veneración, de borrar el camino de las intensidades actuales de la vida, y a sus creaciones. Se trata, al contrario, en los últimos textos, de parodiarla para hacer así resaltar que no es en sí misma más que una parodia. La genealogía es la historia en tanto que carnaval concertado.

Otro uso de la historia: la disociación sistemática de nuestra identidad. Porque esta identidad, bien débil por otra parte, que intentamos asegurar y ensamblar bajo una máscara, no es más que una parodia: el plural la habita, numerosas almas se pelean en ella; los sistemas se entrecruzan y se dominan los unos a los otros. Cuando se ha estudiado la historia, uno se siente «feliz, por oposición a los metafísicos, de abrigar en sí no un alma inmortal, sino muchas almas mortales»⁽⁴⁹⁾. Y en cada una de estas almas, la historia no descubrirá una identidad olvidada, siempre presta a nacer de nuevo, sino un complejo sistema

de elementos múltiples a su vez, distintos, no dominados por ningún poder de síntesis: «es un signo de cultura superior mantener en plena conciencia ciertas fases de la evolución que los hombres ínfimos atraviesan sin pensar en ello. El primer resultado es que comprendemos a nuestros semejantes como sistemas enteramente determinados y como representantes de culturas diferentes, es decir como necesarios y como modificables. Y de rechazo: que en nuestra propia evolución, somos capaces de separar trozos y de considerarlos separadamente»⁽⁵⁰⁾. La historia, genealógicamente dirigida, no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario encarnizarse en disiparlas; no busca reconstruir el centro único del que provenimos, esa primera patria donde los metafísicos nos prometen que volveremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan. Esta función es inversa a la que quería ejercer, según las Intempestivas, «la historia de anticuario». Se trataba, en ella, de reconocer las continuidades en las que se enraíza nuestro presente: continuidades del sueño, de la lengua, de la ciudad; se trataba «cultivando con mano delicada lo que ha existido desde siempre, de conservar, para los que vendrán después, las condiciones en las cuales se ha nacido»⁽⁵¹⁾.

A esta historia, las Intempestivas objetaban que corría el riesgo de evitar toda creación en nombre de la ley de fidelidad. Un poco más tarde--y ya en *Humano, demasiado humano*-- Nietzsche retoma el trabajo anticuario, pero en una dirección totalmente opuesta. Si la genealogía plantea por su parte la cuestión del suelo que nos ha visto nacer, de la lengua que hablamos o de las leyes que nos gobiernan, es para resaltar los sistemas heterogéneos, que, bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad.

Tercer uso de la historia: el sacrificio del sujeto de conocimiento. En apariencia, o mejor según la máscara que implica, la conciencia histórica es neutra, despojada de toda pasión, encarnizada solamente con la verdad. Pero si se interroga a sí misma, y de una forma más general interroga a toda conciencia científica en su historia, descubre entonces las formas y transformaciones de la voluntad de saber que es instinto, pasión, encarnizamiento, inquisidor, refinamiento cruel, maldad; descubre la violencia de los partidos tomados: partido tomado contra la felicidad ignorante, contra las ilusiones vigorosas con las que se protege la humanidad, partido tomado por todo lo que hay en la investigación de peligroso y en el descubrimiento de inquietante⁽⁵²⁾. El análisis histórico de este gran querer-saber que recorre la humanidad hace pues aparecer a la vez que no hay conocimiento que no descansa en la injusticia (que no existe pues, en el conocimiento mismo, un derecho a la verdad o un fundamento de lo verdadero), y que el instinto de conocimiento es malo (que hay en él algo mortífero, y que no puede, que no quiere nada para la felicidad de los hombres). Tomando, como sucede hoy, sus dimensiones más amplias, el querer-saber no acerca a una verdad universal; no da al hombre un exacto y sereno dominio de la naturaleza; al contrario, no cesa de multiplicar los riesgos; hace crecer en todas partes los peligros; acaba con las protecciones ilusorias; deshace la unidad del sujeto; libera en él todo lo que se encarna en disociarle y destruirle. En lugar de que el saber se distancie poco a poco de sus raíces empíricas, o de las primeras necesidades que lo han hecho nacer, para convertirse en pura especulación sumisa a las solas reglas de la razón, en lugar que esté ligado en su desarrollo a la constitución y a la afirmación de un sujeto libre, implica un encarnizamiento siempre mayor; la violencia instintiva se acelera en él y se acrecienta; las religiones exigían en otro tiempo el sacrificio del cuerpo humano; el saber exige hoy hacer experiencias sobre nosotros mismos⁽⁵³⁾, exige el sacrificio del sujeto de conocimiento. «El conocimiento se transformó entre nosotros en una pasión que no se horroriza de ningún sacrificio, y que no tiene en el fondo más que una sola preocupación, la de entenderse a sí mismo... La pasión del conocimiento hará posiblemente perecer a la humanidad. Si la pasión no hace perecer a la humanidad, ésta perecerá de debilidad. ¿Qué se prefiere? Esta es la cuestión principal. ¿Queremos que la humanidad termine en el fuego y en la luz, o bien en la arena?»⁽⁵⁴⁾. Los dos grandes problemas que se repartieron el pensamiento filosófico del siglo XIX (fundamento recíproco de la verdad y de la libertad, posibilidad de un saber absoluto), estos dos temas principales legados por Fichte y Hegel, ha llegado el momento de que sean sustituidos por el tema de que «perecer por el conocimiento absoluto podría formar parte del fundamento del ser»⁽⁵⁵⁾. Lo que no quiere decir, en el sentido de la crítica, que la voluntad de verdad está limitada por la finitud del conocimiento; sino que pierde todo límite, y toda intención de verdad en el sacrificio que ella debe hacer del sujeto de conocimiento, «y es posible que exista una única idea prodigiosa que, aún ahora, podría aniquilar cualquier otra aspiración, de modo que se alzaría con la victoria sobre el más victorioso --quiero decir la idea de la humanidad que se sacrifica. Se puede jurar que si alguna vez la constelación de esta idea aparece en el horizonte, el conocimiento de la verdad permanecerá como el único objetivo gigantesco al

que un sacrificio semejante sería proporcionado, porque para el conocimiento ningún sacrificio es nunca demasiado grande. Entre tanto, el problema no ha sido nunca planteado»[\(56\)](#).

Las Intempestivas hablaban del uso crítico de la historia: se trataba de ajusticiar el pasado, de cortar sus raíces a cuchillo, de borrar las veneraciones tradicionales, a fin de liberar al hombre y de no dejarle otro origen que aquel en el que él mismo quiera reconocerse. A esta historia crítica, Nietzsche le reprochaba el desligarnos de todas nuestras fuentes reales y de sacrificar el movimiento mismo de la vida a la sola preocupación de la verdad. Se ve que un poco más tarde, Nietzsche retoma por su propia cuenta esto mismo que rechazaba entonces. El lo retoma pero con una finalidad muy diferente: no se trata ya de juzgar nuestro pasado en nombre de una verdad que únicamente poseería nuestro presente; se trata de arriesgar la destrucción del sujeto de conocimiento en la voluntad, indefinidamente desarrollada, del saber.

En un sentido la genealogía retorna a las tres modalidades de la historia que Nietzsche reconocía en 1874. Vuelve superando las objeciones que le hacía entonces en nombre de la vida, de su poder de afirmar o de crear. Pero retorna metamorfoseándolas: la veneración de los monumentos se convierte en parodia; el respeto de las viejas continuidades en disociación sistemática; la crítica de las injusticias del pasado por la verdad que el hombre posee hoy se convierte en destrucción sistemática del sujeto de conocimiento por la injusticia propia de la voluntad de saber.

Notas

1. *La Gaya Ciencia*, §7

2. *Humano, demasiado humano*, § 3

3. Todos estos términos se podrían traducir sin muchos matices por origen. Pero tienen diferentes matices:

Ursprung: literalmente el salto originario, como del ser a la existencia; la fuente, el comienzo, el principio, el origen.

Entstehung: surgimiento, aparición, formación, comienzo.

Herkunft: el lugar desde el cual se procede, del que se ha partido, la procedencia, el linaje: *von adliger Herkunft*: de linaje noble.

Abkunft: alcurnia, extracción, descendencia.

Geburt: nacimiento, la producción, la realización [nota mía]

4. *Genealogía de la moral*, II, § 6 y § 8

5. *La Gaya Ciencia*, §§ 110, 111, 300

6. *Aurora*, § 102

7. *La Gaya Ciencia*, § 151 y § 353. También en *Aurora*, §62; *Genealogía de la moral*, I, § 14. *Crepúsculo de los ídolos*, *Los grandes errores*, § 7.

8. La obra de Paul Ree se llama *Ursprung des moralischen Empfindungen* [Origen de las sensaciones morales].

9. *En Humano, demasiado humano, el aforismo 92 se titulaba Ursprung der Gerechtigkeit [Origen de la justicia].*
10. *En el propio texto de la Genealogía de la moral, Herkunft y Ursprung son empleadas varias veces de manera más o menos equivalente (§§ 1 y 2; II, §§8, 11, 16, 17)*
11. *Aurora, § 123*
12. *Humano, demasiado humano, § 34*
13. *El viajero y su sombra, § 9*
14. *Íbid., § 3*
15. *Aurora, § 49*
16. *Nietzsche contra Wagner, p. 99*
17. *La Gaya Ciencia, § 265 y § 110.*
18. *Crepúsculo de los ídolos, como el mundo-verdad se convierte finalmente en una fábula.*
19. *Por ejemplo, La Gaya Ciencia, § 135: Más allá del bien y del mal, §§ 200, 242, 244; Genealogía de la moral, I, § 5.*
20. *La Gaya Ciencia, §§ 348-349; Más allá del bien y del mal, § 260.*
21. *Más allá del bien y del mal, § 244*
22. *Genealogía de la moral, III § 17. Abkunft del sentimiento depresivo.*
23. *Crepúsculo de los ídolos, razones de la filosofía.*
24. *Aurora, § 247.*
25. *La Gaya Ciencia, §§ 248-249.*
26. *Íbid: «Der Mensch aus einer Auflösungszeitalters..., der die Erbschaft einer vielfältigere Herkunft im Leibe hat» [El hombre de una época de disolución, que tiene en su cuerpo la herencia de una procedencia múltiple], § 200*
27. *Aurora, § 42.*
28. *Más allá del bien y del mal, § 262*
29. *Genealogía de la moral, III, § 13.*
30. *La Gaya Ciencia, § 148. Es también a una anemia de la voluntad, a quien hay que atribuir la Entstehung del budismo y del cristianismo, § 347.*
31. *Genealogía de la moral, I, § 2*
32. *Más allá del bien y del mal, § 260. Cf. También Genealogía de la moral, II § 12.*

33. *El viajero y su sombra*, § 9.
34. *La Gaya Ciencia*, § 111.
35. *Genealogía de la moral*, II § 6.
36. *Genealogía de la moral*, prólogo, § 7 y I, § 2; y *Más allá del bien y del mal*, § 224.
37. *La Gaya Ciencia*, § 7.
38. *Íbid.*
39. *Genealogía de la moral*, II, § 12.
40. *Aurora*, § 130.
41. *Genealogía de la moral*, II, § 12.
42. *Humano, demasiado humano*, § 16.
43. *Crepúsculo de los ídolos, Vagancias inactuales*, § 44.
44. *Íbid.*, *La razón en la filosofía*, §§ 1 y 4.
45. *El viajero y su sombra*, § 188.
46. *La Gaya Ciencia*, § 337.
47. *Genealogía de la moral*, III, § 25.
48. *Más allá del bien y del mal*, § 223.
49. *El viajero y su sombra (Opiniones y sentencias mezcladas)*.
50. *Humano, demasiado humano*, § 274.
51. *Consideraciones intempestivas*, II, § 3.
52. *Aurora*, §§ 429 y 432; *La Gaya Ciencia*, § 333; *Más allá del bien y del mal*, §§ 229 y 230.
53. *Aurora*, § 501.
54. *Íbid.*, § 429.
55. *Más allá del bien y del mal*, § 39.
56. *Aurora*, § 45.