

nietzsche, la genealogía, la historia

michel foucault

Nota de la Coordinación de la revista

Consideramos importante dar a conocer una traducción de este excelente texto de Foucault, pues la realizada por Julia Varela y Fernando Alvear-Uría para Las Ediciones la Piqueta, Madrid, 1979, es un caso patente y dramático de irresponsabilidad intelectual. Los citados traductores más que verter al español el texto de Foucault, hacen su demolición. Veamos algunos ejemplos de cómo usaron la piqueta: *Parchemins* (pergaminos) fue traducida como *sendas* (p. 7); *bâir* (construir) fue traducida como *derribar* (p. 8); *regard de taupe* (mirada de topo) *mirada escrutadora* (ibid); *rassasié* (saciado) como debilitado (p. 14); *s'emparer* (apoderarse), palabra muy utilizada a través del texto, es traducida siempre como *jampararse!* Saque el lector las consecuencias.

I. La genealogía es gris, requiere una gran meticulosidad y paciencia cuando se trata de trabajar con documentos. Trabaja con pergaminos enredados, raspados y a menudo con una escritura superpuesta.

Paul Rée se ha equivocado de la misma manera que los ingleses, al describir génesis lineales, al ordenar por ejemplo, toda la historia de la moral con la única preocupación de lo útil: como si las palabras hubiesen conservado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si ese mundo de cosas dichas y queridas no hubieran conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, astucias. De ahí que para la genea-

logía sea necesario tener reserva: ubicar la singularidad de los acontecimientos, excluyéndolos de toda finalidad monótona; escudriñarlos allí donde menos se los espera y en lo que se cree que no tiene historia —los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos; captar su regreso, no para trazarles la lenta curva de una evolución sino para volver a encontrar las diferentes escenas en donde han jugado papeles diferentes; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en que no ocurrieron (Platón en Siracusa no se volvió Mahoma).

La genealogía exige pues la minuncia del saber, requiere un gran número de materiales amontonados y paciencia. No debe construir sus "monumentos ciclópeos" ⁽¹⁾ a golpes de "grandes errores bienhechores" sino de "pequeñas verdades sin apariencia, establecidas por un método severo" ⁽²⁾. En pocas palabras, hay que tener firme decisión por la erudición. La genealogía no se opone a la historia de la misma manera como la mirada altanera y profunda del filósofo se opone a la mirada de topo del sabio; ella se opone, por el contrario, al despliegue metahistórico de significaciones ideales y de teleologías indefinidas. La genealogía se opone a la búsqueda del "origen".

1. *La Gaya Ciencia*, 7.

2. *Humano, demasiado humano*, 3.

2. En la obra de Nietzsche encontramos dos empleos de la palabra *Ursprung*. Uno de ellos no está definido: alterna con términos como *Entstehung*, *Herkunft*, *Geburt*. La *Genealogía de la Moral*, por ejemplo, habla de la misma manera cuando se refiere al deber o al sentimiento de culpa, que cuando habla sobre su *Entstehung* o su *Ursprung* (3); en la *Gaya Ciencia*, a propósito de la lógica y del conocimiento, se trata ya sea de una *Ursprung*, de una *Entstehung* o de una *Herkunft* (4).

El otro empleo de la palabra sí está definido. Ocurre que en efecto Nietzsche la ubica en oposición con otro término: el primer párrafo de *Humano, demasiado humano* pone frente a frente el origen milagroso (*Wunderursprung*) que busca la metafísica y los análisis de una filosofía histórica que plantea preguntas *über Herkunft und Anfang*. Ocurre también que *Ursprung* sea utilizado de una manera irónica y desilusionadora. ¿En qué consiste, por ejemplo, el fundamento original (*Ursprung*) de la moral que se busca desde Platón? “En horribles pequeñas conclusiones. Pudenda origo” (5). O además: ¿en dónde hay que buscar el origen de la religión (*Ursprung*) que Schopenhauer ubicaba 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* (6).

El prefacio de la *Genealogía* es uno de los textos más significativos en cuanto al uso de todas estas palabras se refiere y en cuanto a los juegos propios del término *Ursprung*. Al principio del texto, el objeto de investigación está definido como el origen de los prejuicios morales; el término que se utiliza es el de *Herkunft*. Luego Nietzsche retrocede, hace la historia de esta investigación en su propia vida; recuerda la época en la que “caligrafiaba” la filosofía y cuando se preguntaba si sería necesario atribuirle a Dios el origen del mal. Pregunta que ahora lo hace sonreír y de la cual él dice justamente que era una búsqueda de *Ursprung*; esta misma palabra caracteriza un poco más tarde el trabajo de Paul Rée (7). Luego Nietzsche evoca los análisis propiamente nietzscheanos que comenzaron con *Humano, demasiado humano*; para caracterizarlos habla de *Herkunftshypothesen*. Aquí el empleo de la palabra *Herkunft* no es sin duda arbitrario; sirve para designar varios textos de *Humano, demasiado humano* consagrado al origen de la moralidad, del ascetismo, de la justicia y del castigo. Y sin embargo, en todos estos desarrollos la palabra que había

sido utilizada era entonces *Ursprung* (8). Como si en la época de la *Genealogía* y en esta parte del texto Nietzsche hubiera querido hacer valer una oposición entre *Herkunft* y *Ursprung* con la que no había jugado diez años antes. Pero, inmediatamente después de la utilización específica de estos dos términos, Nietzsche regresa en los dos últimos párrafos del prefacio a utilizarlos en un sentido neutro y equivalente (9).

¿Por qué cuando Nietzsche se refiere a la genealogía rechaza, por lo menos en ciertas ocasiones, la búsqueda del origen (*Ursprung*)? Porque ante todo hace un esfuerzo para aceptar allí la esencia exacta de la cosa, su posibilidad más pura, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma inmóvil y anterior a todo lo que es externo, accidental y sucesivo. Buscar un origen como éste es tratar de encontrar “lo que ya ha sido”, el “eso mismo” de una imagen exactamente adecuada de sí; es considerar como advenedizas todas las peripecias que hubieran podido ocurrir, todas las astucias y todos los disfraces; es comenzar a quitar todas las máscaras para develar por fin una identidad primera. ¿Entonces si el genealogista tiene el cuidado de escuchar a la historia en lugar de creer en la metafísica qué es lo que aprende? Que detrás de las cosas hay “algo diferente”: y no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que ellas no tienen esencia, o que su esencia fue construida parte por parte a partir de figuras que le eran extrañas. ¿La razón? Pero ella nació de una manera completamente “razonable” —del azar (10) ¿Y de dónde el acercamiento a la verdad y el rigor de los métodos científicos? De la pasión de los sabios, de su odio recíproco, de sus discusiones fanáticas y siempre reiniciadas, de la necesidad de imponerse—, armas lentamente forjadas a lo largo de luchas personales (11). ¿Y la libertad sería, en la raíz del hombre, lo que lo une al ser y a la verdad? De hecho, ella sólo es la “invención de las clases dirigentes” (12). Lo que se encuentra en el comienzo histórico de las cosas, no es la identidad todavía preservada de su origen, —es la discordia de las otras cosas, es el disparate.

La historia aprende también a reír de las solemnidades del origen. El origen elevado es el “retoño metafísico que se repite constantemente en la concepción de la historia y que nos hace creer que ‘en el comienzo’ de todas las cosas se encuentra lo que hay de más valioso y más esencial” (13): nos gusta creer que al

3. *Genealogía de la Moral*, II, 6 y 8.

4. *La Gaya Ciencia*, 110, 111, 300.

5. *Aurora*, 102.

6. *La Gaya Ciencia*, 151 y 353. Lo mismo que en *Aurora*, 62; *Genealogía* I, 14. *Crepúsculo de los ídolos*, Los grandes errores, 7.

7. La obra de Paul Rée se llama *Ursprung der moralischen Empfindungen*.

8. En *Humano, demasiado humano*, el aforismo 92 tenía por título *Ursprung der Gerechtigkeit*.

9. En el texto sobre la *Genealogía*, *Ursprung* y *Herkunft* se emplean, en muchas ocasiones, de una manera más o menos equivalente (I, 2; II, 8; 11, 12; 16, 17).

10. *Aurora*, af. 123.

11. *Humano, demasiado humano*, af. 34.

12. *El viajero y su sombra*, af. 9.

13. *Ibid.*, 3.

principio las cosas eran perfectas; que salieron resplandecientes de las manos del creador, o en la luz sin sombra de la primera mañana. El origen está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo; está del lado de los dioses y para contarlo se canta siempre una teogonía. Pero el comienzo histórico es bajo. No en el sentido modesto o discreto del paso de la paloma, sino insignificante, irónico, propio para deshacer todas las infatuaciones: "Se trataba de despertar el sentimiento de la soberanía del hombre demostrando su 'origen' divino, ahora éste es un camino vedado, pues a sus puertas hay un mono" (14). El hombre empezó con la mueca de lo que habría de llegar a ser; el mismo Zaratustra tendrá su mono que saltará detrás de él y tirará de la punta de su vestidura.

Finalmente tenemos el último postulado del origen ligado a los dos primeros: el origen será el lugar de la verdad. Este es un punto lejano y anterior a todo conocimiento positivo, es él el que haría posible un saber que sin embargo lo recubre, y no cesa en su charlatanería de desconocerlo; él estaría en esta articulación inevitablemente perdida en donde la verdad de las cosas se anuda con una verdad del discurso que la oscurece inmediatamente 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 mesurada, está la proliferación milenaria de los errores. No creamos más que la verdad sigue siendo verdad cuando se la ha despojado de su velo; ya hemos vivido lo suficiente para estar persuadidos de ello" (15). La verdad es una clase de error que tiene la característica de que no puede ser refutada, sin duda porque la larga coacción de la historia la ha vuelto inalterable (16). Y, por otra parte la cuestión misma de la verdad, el derecho que se otorga para refutar el error o para oponerse a la apariencia, la manera en la que cada vez se hizo accesible a los sabios, luego reservada a los hombres piadosos, luego retirada a un mundo inalcanzable donde juega a la vez el papel de la consolación y el del imperativo rechazada finalmente como idea inútil, superflua, contradicha por todas partes ¿no es todo esto una historia, la historia de un error que tiene el nombre de la verdad? La verdad y su reino original han tenido su historia en la historia. Apenas estamos saliendo ahora "de la hora de la sombra más corta", cuando la luz no parece ya venir del fondo del cielo y de los primeros momentos del día (17).

Hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento no será pues partir a la búsqueda de su "origen", dejando de lado como inaccesibles todos los episodios de la historia; será por el contrario, detenerse en las meticulosidades y en los

azares de los comienzos; prestar una atención escrupulosa a su despreciable maldad, será verlos surgir, al fin sin máscaras, con el rostro del otro; no hay que tener pudor para ir a buscarlos allí donde se encuentran "urgando en los bajos fondos"; hay que darles tiempo para que vuelvan a salir del laberinto donde nunca ninguna verdad los ha tenido bajo su guardia. El genealogista tiene necesidad de la historia para conjurar la quimera del origen, un poco como el buen filósofo que tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma. Hay que saber reconocer los acontecimientos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las inciertas victorias, las derrotas mal digeridas que dan, cuenta de los comienzos, de los atavismos y de las herencias; como es necesario diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y de energía, sus fisuras y sus resistencias para juzgar lo que es un discurso filosófico. La historia, con sus intensidades, sus desfallecimientos, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles, como sus síncope, es el cuerpo mismo del devenir. Es necesario ser metafísico para buscarle un alma en la idealidad lejana del origen.

3. Términos como *Entstehung* o *Herkunft* denotan mejor que *Ursprung* el objeto propio de la genealogía. Comunmente son traducidos por "origen" pero es necesario tratar de restituirles su utilización propia.

Herkunft: es la raíz, la *procedencia*; es la anti-gua pertenencia a un grupo —el de la sangre, de la tradición, el que se anuda entre aquéllos de la misma bajeza. A menudo, el análisis de la *Herkunft* plantea la raza (18) o el tipo social (19). Sin embargo no se trata tanto de volver a encontrar en un individuo un sentimiento o una idea, los caracteres genéricos que permiten asimilarlo a otros— y decir: esto es griego o aquello es inglés, sino localizar todas las marcas sutiles, singulares, sub-individuales que pueden entrecruzarse en él y formar una red difícil de desenredar. Lejos de ser una categoría de la semejanza, un origen como éste permite desenredar, para ponerlos aparte, todos los caracteres diferentes: los alemanes se imaginaron haber llegado al término de su complejidad cuando dijeron que ellos tenían el alma doble; se equivocaron completamente, o mejor, tratan como pueden de dominar la mezcla de razas de la cual están constituidos (20). 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 comienzos innumerables que dejan este rastro de color, esta marca casi borrada que no podría engañar a un ojo un poco histórico; el análisis de la procedencia permite disociar el Yo y hacer pulular, en los lugares y sitios de su síntesis vacía, mil acontecimientos perdidos actualmente.

14. *Aurora*, 49.

15. *Nietzsche contra Wagner*, p. 99.

16. *La Gaya Ciencia*, 265 y 110.

17. *El Crepúsculo de los Idolos*, Cómo el mundo-verdad llega a ser por fin una fábula.

18. Por ejemplo, *La Gaya Ciencia*, 135; *Más allá del Bien y del Mal*, 242, 200, 244; *Genealogía I*, 5.

19. *La Gaya Ciencia*, 348-349; *Más allá...*, 260.

20. *Más allá...*, 244.

La procedencia permite también volver a encontrar bajo el único aspecto de un carácter, o de un concepto, la proliferación de acontecimientos a través de los cuales (gracias a los cuales, contra los cuales) se formaron. La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad más allá de la dispersión del olvido; su tarea no es la de mostrar que el pasado está todavía allí; vivo en el presente, animándolo todavía en secreto, después de haber impuesto a todas las travesías del recorrido una forma dibujada desde el principio. Nada que se asemeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. Seguir la filiación compleja de la procedencia es, por el contrario, mantener lo que ha ocurrido en la dispersión que le es propia: es ubicar los accidentes, las desviaciones más ínfimas —o por el contrario las inversiones completas— los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y vale para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay verdad ni ser, sino la exterioridad del accidente ⁽²¹⁾. Es por lo que, sin duda, todo origen de la moral, desde el momento en el que no es venerable, —y la *Herkunft* no lo es nunca— debe ser criticado ⁽²²⁾.

Herencia peligrosa la que nos es transmitida por una procedencia como ésta. Nietzsche, en varias ocasiones, asocia los términos de *Herkunft* y *Erbschaft*. Pero no nos equivoquemos; esta herencia no es una adquisición, un haber que se acumula y se solidifica; es más bien un conjunto de fallas, de fisuras, de capas heterogéneas que lo vuelven inestable y desde el interior o desde abajo, amenazan al frágil heredero: "la injusticia y la inestabilidad en el espíritu de ciertos hombres, su desorden y su falta de medida son las últimas consecuencias de innumerables inexactitudes lógicas, de falta de profundidad, de conclusiones precipitadas de que se han hecho culpables sus antepasados" ⁽²³⁾. La búsqueda de la procedencia no funda, por el contrario: conmueve lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que se imaginaba conforme a sí mismo. ¿Cuál convicción persistiría así? Es más, ¿cuál saber? Hagamos un poco el análisis genealógico de los sabios —de aquel que colecciona los hechos y los tiene cuidadosamente registrados, o de aquel que demuestra y refuta; su *Herkunft* revelará rápidamente los papeles del escribano, o los memoriales del abogado, su padre ⁽²⁴⁾— en su atención aparentemente desinteresada, en su "pura" unión con la objetividad.

Finalmente, la procedencia está unida al cuerpo ⁽²⁵⁾. Se inscribe en el sistema nervioso, en el hu-

mor, en el aparato digestivo. Mala respiración, mala alimentación, cuerpo débil y abatido de aquéllos cuyos ancestros cometieron errores; que los padres tomen los efectos por las causas, crean en la realidad del más allá o planteen el valor de lo eterno y es el cuerpo de los hijos el que sufrirá las consecuencias. Debilidad, hipocresía —simples retoños del error, no en el sentido socrático, no porque sea necesario engañarse para ser malvado, no porque nos hayamos desviado de la verdad originaria, sino porque es el cuerpo el que lleva en su vida y su muerte, en su fuerza y su debilidad, la sanción de toda verdad y de todo error, de la misma manera que conlleva también, e inversamente, el origen— procedencia. ¿Por qué los hombres inventaron la vida contemplativa? ¿Por qué dieron a este género de existencia un valor supremo? ¿Por qué consideraron verdad absoluta a las imaginaciones que uno se forma allí? "Durante las épocas bárbaras... si el vigor del individuo se va menguando, si se siente fatigado o enfermo, melancólico o saciado y por consiguiente temporalmente sin deseos ni apetitos, se convierte en un hombre relativamente mejor, es decir menos peligroso y sus ideas pesimistas ya no se formulan sino con palabras y reflexiones. En este estado de alma, se convertirá en pensador y anunciador, o bien su imaginación desarrollará sus supersticiones" ⁽²⁶⁾. El cuerpo —y todo lo que entra en el cuerpo, la alimentación, el clima, el suelo— es el lugar de la *Herkunft*: en el cuerpo se encuentra el estigma de acontecimientos pasados de la misma manera que de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores; en él también se anudan y se expresan de repente, pero en él también se desanudan, entran en lucha, se borran unos con otros y prosiguen su insuperable conflicto.

El cuerpo: superficie de inscripción de acontecimientos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al cual trata de prestar la quimera de una unidad sustancial), volumen en perpetuo desmoronamiento. La genealogía, como análisis de la procedencia, es pues la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar el cuerpo impreso de historia y la historia arruinando el cuerpo.

4. *Entstehung* designa más bien la *emergencia*, el punto de surgimiento. Es el principio y la ley singular de una aparición. De la misma manera que uno se inclina muy a menudo a buscar la procedencia en una continuidad sin interrupción, nos equivocáramos de dar cuenta de la emergencia por el término final. Como si el ojo hubiera aparecido, desde el principio de los tiempos, para la contemplación, como si el castigo hubiera sido destinado a dar ejemplo. Estos fines, aparentemente últimos, no son otra cosa que el actual episodio de una serie de avasallamientos: el ojo

die Erbschaft einer vielfältigere Herkunft im Leibe hat" (200).

21. *Genealogía* III, 17. *Abkunft* del sentimiento depresivo.

22. *Crepúsculo*, Razones de la filosofía.

23. *Aurora*, 247.

24. *La Gaya Ciencia*, 348-349.

25. *Ibid*: "Der Mensch aus einem Auflösungszeitalers... der

26. *Aurora*, 42.

fue al principio entrenado para la caza y la guerra; el castigo fue a su vez subordinado a la necesidad de vengarse, de excluir al agresor, de liberarse de la víctima, de espantar a los otros. Situando el presente en el origen, la metafísica hace creer en el trabajo oscuro de una destinación que trataría de aparecer desde el primer momento. La genealogía restablece los diversos sistemas de sometimientos: de ninguna manera la potencia anticipadora de un sentido, sino el juego azaroso de las dominaciones.

La emergencia se produce siempre en un cierto estado de fuerzas. El análisis de la *Entstehung* debe mostrar el juego, la manera como ellas luchan unas contra otras, o el combate que libran frente a circunstancias adversas, o aún la tentativa —dividiéndose contra 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 “por un largo combate contra condiciones constante 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 que estén en revuelta”. Por el contrario, 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 cuando se despliega la lucha “de los egoísmos dirigidos unos contra otros que estallan de alguna manera, cuando luchan juntos por el sol y la luz” (27). Sucede también que la fuerza lucha contra sí misma: y no solamente en la embriaguez de un exceso que le permite dividirse, sino en el momento en el que se debilita. Reaccionando contra su lasitud, extrae su fuerza de su mismo cansancio que no deja de aumentar, y volviéndose hacia ella para abatirla más todavía, va a imponerle límites, suplicios y maceraciones, disfrazándola de un alto valor moral y así, a su vez se revigorizará. De este movimiento nace el ideal ascético, “en el instinto de una vida que se degenera que... lucha por la existencia” (28); un movimiento como éste dió nacimiento a la Reforma, allí donde precisamente la Iglesia era la menos corrompida (29); en la Alemania del siglo XVI, el catolicismo tenía todavía suficiente 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 brinco por el cual saltan de las bambalinas al teatro, cada una con el vigor, la

juventud que le es propia. Es lo que Nietzsche llama la *Entstehungsherd* (30) del concepto de bueno, no es exactamente ni la energía de los fuertes, ni la reacción de los débiles; sino mejor la escena en la que se distribuyen unos frente a otros, unos sobre otros; es el espacio el que los reparte y se ahonda 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 desfallecimiento y la huella que deja en su cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; es todavía necesario cuidarse de imaginárselo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plano en el que los adversarios estarían en igualdad; es más bien —lo prueba el ejemplo de los buenos y los malos— un “no-lugar”, una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenecen al mismo espacio. Nadie es responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse de ella; ella se produce en el intersticio.

En un sentido, la obra representada en este teatro sin lugar es siempre la misma: es la que repiten indefinidamente los dominadores y los dominados. Que unos hombres dominan a otros y es así como nace la diferenciación de valores (31); que unas clases dominan a otras y es así como nace la idea de libertad (32); que haya hombres que se apoderen de las cosas que necesitan para vivir, que les impongan una duración que no tienen o que las asimilen por la fuerza, es el nacimiento de la lógica (32). La relación de dominación no es ya una “relación, así como tampoco el lugar donde se ejerce es un lugar. Y es por esto, precisamente, por lo que en cada momento de la historia se fija en un ritual; impone obligaciones y derechos; constituye cuidadosos procedimientos. Establece huellas, graba recuerdos en las cosas y hasta en los cuerpos; contabiliza deudas. Universo de reglas que de ninguna manera está destinado a suavizar, sino, por el contrario, a satisfacer la violencia. Estaríamos equivocados si creyéramos, según el esquema tradicional, que la guerra general, agotándose en sus propias contradicciones, termine por renunciar a la violencia y acepte suprimirse ella misma en las leyes de la paz civil. La regla es el placer calculado del encarnizamiento, es la sangre prometida. Permite reiniciar sin cesar el juego de la dominación; pone en escena una violencia meticulosamente repetida. 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 nacimiento a la regla, no son sino el resultado y mejor dicho la perversión: “Culpa, conciencia, deber, tienen su punto de emergencia en el derecho de obligación; y en sus comienzos, como todo lo que es gran-

27. *Más allá del Bien y del Mal*, 262.

28. *Genealogía*, III, 13.

29. *La Gena Ciencia*, 148. Es también por una anemia de la voluntad que hay que atribuir la *Entstehung* del Budismo y del Cristianismo, 347.

30. *Genealogía* I, 2.

31. *Más allá...*, 260. Cf. también *Genealogía* II, 12.

32. *El viajero y su sombra*, 9.

Handwritten signature: *Guerrero*

de sobre la tierra; ha sido regado con sangre" (33). La humanidad no progresa lentamente de combate en combate hasta una reciprocidad universal, en donde las reglas se sustituirán, para siempre, por la guerra; instala cada una de sus violencias en un sistema de reglas, y va de esta manera de dominación en dominación.

Y es justamente la regla la que permite que se haga violencia a la violencia, y que otra dominación pueda plegar a aquéllos que dominan. Las reglas en sí mismas son vacías, violentas, no finalizadas; son hechas para servir a esto o aquello; pueden ser plegadas al gusto de tal o cual. El gran juego de la historia es para el que va a apoderarse de las reglas, el que tomará el lugar de aquéllos que las utilizan, el que se disfrazará para pervertirlas, utilizarlas en contrasentidos y volverlas contra aquellos que las habían impuesto; el que, introduciéndose en el complejo aparato, lo hará funcionar de tal manera, que los dominadores se encontrarán dominados por sus propias reglas. Las diferentes emergencias que podemos localizar no son las figuras sucesivas de una misma significación; son tanto efectos de sustituciones como reemplazos y desplazamientos, conquistas disfrazadas e inversiones sistemáticas. Si interpretar fuera esclarecer lentamente una significación perdida en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es apoderarse, por la violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tienen en sí 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 la historia de ello: historia de las morales, de los ideales, de los conceptos metafísicos, historia del concepto de libertad o de la vida ascética, como emergencias de interpretaciones diferentes. Se trata de hacerlos aparecer como acontecimientos 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 se denomina comunmente historia? Conocemos las invectivas famosas de Nietzsche contra la historia, y será necesario que volvamos a ellas más adelante. Sin embargo, la genealogía es designada algunas veces como "wirkliche historie"; en muchas ocasiones ella es caracterizada por el "espíritu" o el "sentido histórico" (35). De hecho, lo que Nietzsche no dejó de criticar desde la segunda de las *Intempestivas* es la forma de historia que reintroduce (y supone siempre) el punto de vista superhistórico: una historia que tendría como función la de recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí, la diversidad por fin

reducida del tiempo; una historia que nos permitiría reconocer en todas partes y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de reconciliación; una historia que lanzaría a lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo. Esta historia de los historiadores se da un punto de apoyo por fuera del tiempo; pretende juzgarlo todo según una objetividad de apocalipsis; pero es que ella ha supuesto una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí. Si el sentido histórico se deja ganar por el punto de vista suprahistórico, entonces la metafísica puede retomar lo por su cuenta y, fijándolo bajo las especies de una ciencia objetiva, imponerle su propio "egipcianismo". Por el contrario, el sentido histórico escapará a la metafísica para llegar a ser el instrumento privilegiado de la genealogía si no se orienta hacia ningún absoluto. Sólo debe ser la acuidad de una mirada la que distinga, reparta, disperse, deje jugar las separaciones y las márgenes, una especie de mirada que disocia capaz de disociarse de sí misma y de borrar la unidad de este ser humano que se supone lo lleva soberanamente hacia su pasado.

El sentido histórico, y es en esto que practica la "wirkliche historie", reintroduce en el devenir todo lo que se había creído que era inmortal en el hombre. ¿Creemos en la perennidad de los sentimientos? Pero todos y sobre todo aquellos que parecen los más nobles y más desinteresados, tienen una historia. Creemos en la sorda constancia de los instintos, y nos imaginamos que están siempre activos, aquí y allá, ahora como antes. Pero el saber histórico no tiene dificultades para ponerlos en piezas, para mostrar sus avatares, para ubicar sus momentos de fuerza y de bilidad, para identificar sus reinos alternantes, captar su lenta elaboración y los movimientos por los cuales dirigiéndose contra ellos mismos, pueden encarnizarse en su propia destrucción (36). Pensamos en todo caso que el cuerpo no tiene sino las leyes de su fisiología y que escapa a la historia. De nuevo estamos en un error; él está dentro de una serie de regímenes que lo moldean; es roto por ritmos de trabajo, de reposo y de fiestas; es intoxicado por venenos, alimentos o valores, hábitos alimenticios y por leyes morales; él se construye resistencias (37). La historia "efectiva" se distingue de la de los historiadores en que ella no se apoya en ninguna constancia: nada en el hombre —ni siquiera su cuerpo— es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos. En todo esto nos respaldamos para volvernos sobre la historia y captarla en su totalidad, todo lo que permite volver a trazarla como un paciente movimiento continuo —se trata de romper sistemáticamente todo esto. Es necesario poner en pedazos lo que permitía el juego consolador de los reconocimientos. Saber aún en el orden histórico, no significa "volver a encontrar" y sobre

33. *La Gaya Ciencia*, III.

34. *Genealogía*, II, 6.

35. *Genealogía*, prefacio, 7; y I, 2. *Más allá...* 224.

36. *La Gaya Ciencia*, 7.

37. *Ibid.*

todo "encontrarnos de nuevo". La historia será "efectiva" en la medida en que introduzca la discontinuidad en nuestra alma. Dividirá nuestros sentimientos; dramatizará nuestros instintos; multiplicará nuestro cuerpo y lo opondrá a sí mismo. No dejará por debajo de sí nada que tenga la estabilidad tranquilizadora de la vida o de la naturaleza; no se dejará llevar, por ninguna posición testaruda, hacia un fin milenar. Cavará en lo que nos gusta hacerla reposar y se encarnizará contra su pretendida continuidad. Es que el saber no está hecho para comprender, está hecho para cortar.

Se pueden captar, a partir de allí, los rasgos propios en el sentido histórico tal como Nietzsche lo entiende y que opone a la historia tradicional la "wirkliche Historie". Esta invierte la relación establecida comunmente entre la irrupción del acontecimiento y la necesidad continua. Existe toda una tradición de la historia (teleológica o racionalista) que tiende a disolver el acontecimiento singular en una continuidad ideal —movimiento teleológico o encadenamiento natural. La historia "efectiva" hace resurgir el acontecimiento en lo que puede tener de único y de agudo. Acontecimiento, es necesario entender con esto 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 devuelto contra sus utilizadores, una dominación que se debilita, se distiende, se envenena ella misma, otra que hace su entrada, enmascarada. Las fuerzas que entran en juego en la historia no obedecen ni a una obstinación ni a una mecánica sino más bien al azar de la lucha (38). No se manifiestan como las formas sucesivas de una intención primordial, tampoco toman ya la apariencia de un resultado. Aparecen siempre en el azar singular del acontecimiento. A la inversa del mundo cristiano, universalmente tejido por la araña divina, a diferencia del mundo griego dividido entre el mundo de la voluntad y el de la gran estupidez cósmica, el mundo de la historia efectiva sólo conoce un reino, en donde no hay ni providencia, ni causa final sino solamente "la mano de hierro de la necesidad que tira el dado del azar" (39). Además no será necesario comprender este azar como una simple jugada sino como el riesgo siempre renovado de la voluntad de poder que opone a todo resultado del azar, el riesgo de un azar todavía más grande (40). Aunque el mundo, tal como lo conocemos, no es esta figura, en suma simple, en donde los acontecimientos 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 acontecimientos enmarañados, hoy en día nos parece "maravillosamente coloreado, profundo, lleno de sentido" es que una "multitud de errores y de fantas-

mas" le ha dado nacimiento y lo habita aún en secreto (41). Nosotros creemos que nuestro presente se apoya en intenciones profundas, en necesidades estables; le pedimos a los historiadores que nos convenzan de ello. Pero el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos sin puntos de referencia, ni coordenadas originales, en miríadas de acontecimientos perdidos.

El tiene también el poder de invertir la relación de lo próximo y lo lejano tal como la establece la historia tradicional, en su fidelidad a la obediencia metafísica. A ésta en efecto le gusta dar una mirada hacia lo lejano y hacia las alturas: las épocas más nobles, las formas más elevadas, las ideas más abstractas, las individualidades más puras. Y para esto, trata de acercarse a ellas lo más cerca posible, situarse al pie de sus cumbres con riesgo de caer en la famosa perspectiva de las ranas. La historia efectiva, por el contrario, mira lo más cerca posible —sobre el cuerpo, el sistema nervioso, los alimentos y la digestión, las energías; escudriña las decadencias; y si ella afronta las altas épocas, es con la sospecha no rencorosa sino gozosa de un bullicio bárbaro e inconfesable. No teme mirar hacia abajo. Pero mira desde arriba sumergiéndose para captar las perspectivas, desplegar las disposiciones y las diferencias, dejar a cada cosa su medida, su intensidad. Su movimiento es inverso de aquel con que operan subrepticamente los historiadores: fingen mirar hasta lo más lejos de ellos mismos, pero de una manera baja, reptando, se acercan a esa lejanía prometedora (en esto ellos son como los metafísicos que no ven, muy por encima del mundo, un más allá sino para prometérselo a título de recompensa); la historia efectiva, mira más de cerca pero para desarraigarse bruscamente y volverla a captar a distancia (mirada parecida a la del médico que se sumerge para diagnosticar y decir la diferencia). El sentido histórico está mucho más cerca de la medicina que de la filosofía. "Histórica y fisiológicamente" dice Nietzsche en varias ocasiones (42). En esto no hay nada de asombroso, puesto que, en la idiosincrasia del filósofo, se encuentra también la negación sistemática del cuerpo, y "la falta de sentido histórico, el odio contra la idea del devenir, el egipismo", la testarudez para "poner al principio lo que viene al final" y colocar "las últimas cosas en el puesto de las primeras" (43). La historia tiene mejores cosas para hacer en lugar de ser la sirvienta de la filosofía y de contar el nacimiento necesario de la verdad y del valor; ella tiene que ser el conocimiento diferenciador de las energías, de los desfallecimientos, de las alturas y de los hundimientos, de los venenos y de los contravenenos. Tiene que ser la ciencia de los remedios (44).

38. *Genealogía II*, 12.

39. *Aurora*, 130.

40. *Genealogía II*, 12.

41. *Humano, demasiado humano*, 16.

42. *Crepúsculo de los Idolos*.

43. *Ibid.*, La razón en la filosofía, 1 y 4.

44. *El viajero y su sombra*, 188.

Finalmente nos referiremos al último rasgo de esta historia efectiva. No teme ser un saber perspectivo. Los historiadores tratan de borrar en la medida de lo posible lo que pueda traicionar en su saber, el lugar de donde miran, el momento en el que están, el partido que toman, lo inabarcable de su pasión. El sentido histórico, tal como lo entienden Nietzsche, se sabe perspectivo, y no rechaza el sistema de su propia injusticia. Mira bajo cierto ángulo, con el deliberado propósito de apreciar, de decir si o no, de seguir todas las huellas del veneno, de encontrar el mejor antídoto. En lugar de fingir un discreto desdibujamiento ante lo que mira, en lugar de buscar su ley y someter a ella cada uno de sus movimientos, esta es una mirada que sabe de dónde mira y lo que mira. El sentido histórico da al saber la posibilidad de hacer en el movimiento mismo de su conocimiento, su genealogía. La "wirkliche Historie" realiza, de una manera vertical desde el lugar en el que sitúa, la genealogía de la historia.

6. En esta genealogía de la historia que esboza en varias ocasiones, Nietzsche liga el sentido histórico y la historia de los historiadores. El uno y la otra tienen un solo comienzo, impuro y mezclado. Por un mismo signo se puede reconocer tanto el síntoma de una enfermedad como el germen de una flor maravillosa⁴⁵, aparecieron al mismo tiempo y luego tendrán que separarse. Sigamos pues sin diferenciar todavía su genealogía común.

La procedencia (*Herkunft*) del historiador es inequívoca: es de baja extracción. Uno de los rasgos de la historia es el de no seleccionar: está en el deber de conocerlo todo, sin jerarquía de importancia; comprenderlo todo, sin distinción de altura; aceptarlo todo, sin hacer diferencia. Nada debe escaparle, así como nada debe ser excluido. Los historiadores dirán que ésta es una prueba de tacto y de discreción: ¿con qué derecho harán ellos intervenir su gusto cuando se trata de los otros, sus preferencias cuando se trata de lo que pasó realmente? Pero de hecho, esta es una ausencia total de gusto, una cierta burdesidad que trata de tomar, con lo que es más elevado, maneras de familiaridad, una satisfacción con lo que es más bajo. El historiador es insensible a toda repugnancia: o más bien, le gusta lo que debería rechazar. Su aparente serenidad se encarna en no reconocer nada grande y reducirlo todo al más débil denominador. Nada debe ser más elevado que él. Si él desea tanto saber, y saberlo todo, es para sorprender los secretos que empuñan. "Baja curiosidad". ¿De dónde viene la historia? De la plebe. ¿A quién se dirige? A la plebe. Y el discurso que él hace se parece mucho al del demagogo: "nadie es más grande que vosotros" dice éste "y aquel que tuviera la presunción de querer sobrepasaros, —a vosotros que sois buenos— ese es malo"; y el historiador, que es su doble, le hace eco: "Ningún pasado es más grande que vuestro

presente, y todo lo que puede ser presentado en la historia con el aspecto de la grandeza, mi saber meticuloso os mostrará su pequeñez, su maldad e infelicidad". El parentesco del historiador remonta hasta Sócrates.

Pero esta demagogia debe ser hipócrita. Debe esconder su singular rencor bajo la máscara de lo universal. Y de la misma manera 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 inmóvil. El demagogo es conducido a la negación del cuerpo para establecer la soberanía de la idea intemporal; el historiador es llevado a la negación de su propia individualidad, para que los otros entren en escena y puedan tomar la palabra. El tendrá pues que encarnizarse contra sí mismo: tendrá que hacer callar sus preferencias y sobreponerse a sus desagradados, enredar su propia perspectiva para sustituirla por una geometría ficticiamente universal, imitar a la muerte para entrar en el reino de los muertos, adquirir una cuasi-existencia sin rostro y sin nombre. Y en este mundo, en donde él ha frenado su voluntad superior, podrá mostrar a los otros la ley inevitable de una voluntad superior. Al haberse puesto en la tarea de borrar de su propio saber todas las huellas de querer, él volverá a encontrar, del lado del objeto para conocer, la forma de un querer eterno. La objetividad del historiador es la inversión de las relaciones del querer con el saber, y es, también, 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 sufrir a los concupiscentes eunucos de la historia, todos esos predicadores del ideal ascético; no puedo soportar esas sepulturas blanqueadas que parodian la vida; no puedo soportar esos seres fatigados y debilitados que se envuelven en el manto de la sabiduría y miran 'objetivamente'"⁴⁶.

Pasemos a la *Entstehung* de la historia; su lugar es la Europa del siglo XIX: patria de las mezclas y de las bastardías, épocas del hombre mixtura. Con relación a los momentos de alta civilización, hemos aquí como bárbaros: tenemos ante nuestros ojos ciudades en ruinas y monumentos enigmáticos; nos hemos parado ante muros resquebrajados; nos preguntamos cuáles dioses pudieron habitar todos esos templos vacíos. Las grandes épocas no tuvieron curiosidades como éstas ni respetos tan grandes; no reconocen predecesores; el clasicismo ignoraba a Shakespeare. La decadencia de Europa nos ofrece un espectáculo inmenso cuyos momentos más fuertes se suprimen o se dejan de lado. Lo propio de la escena en la que nos encontramos hoy, es la de representar un teatro; sin monumentos que sean obra nuestra y que nos pertenezcan, vivimos en una multitud de decorados. Pero hay algo más: el europeo no sabe quién es; ignora cuáles razas se mezclaron en él; busca el papel que podría ser

45. *La Gaya Ciencia*, af. 337.

46. *Genealogía* III, 26.

el suyo; él no tiene individualidad. Se comprende desde entonces por qué el siglo XIX es espontáneamente historiador: la anemia de sus fuerzas, las mezclas que han borrado sus caracteres producen el mismo efecto de las maceraciones del ascetismo; la imposibilidad de crear en la que se encuentra, su ausencia de obra, la obligación en la que se encuentra de apoyarse en lo que fue hecho antes y en otra parte, lo obliga a la baja curiosidad del plebeyo.

¿Pero si ésta es la genealogía de la historia, cómo es posible que ella misma pueda llegar a ser análisis genealógico? ¿Cómo no permanece en un conocimiento demagógico y religioso? ¿Cómo puede, en esta misma escena, cambiar de papel? Sino, solamente, porque se apodera de ella, porque se la domina y porque se la vuelve contra su nacimiento. Tal es en efecto lo propio de la *Entstehung*: no es la salida necesaria de lo que, durante tanto tiempo, había sido preparado por adelantado; es la escena en donde las fuerzas se arriesgan y se enfrentan, en donde pueden triunfar pero donde se puede confiscarlas. El lugar de la emergencia de la metafísica era la demagogia de Atenas, el rencor populachero de Sócrates, su creencia en la inmortalidad. Pero Platón hubiera podido apoderarse de esta filosofía socrática, hubiera podido volverla contra sí misma, y sin duda una vez trató de hacerlo. Su derrota fue la de llegar a fundarla. El problema en el siglo XIX es el de no hacer, por el ascetismo popular de los historiadores, lo que Platón hizo por el de Sócrates. Es necesario, no fundarlo en una filosofía de la historia, sino ponerlo por piezas a partir de lo que él ha producido: volverse maestro de la historia para hacer de ella un uso genealógico, es decir un uso rigurosamente antiplatónico. Entonces el sentido histórico se emancipará de la historia supra-histórica.

7. El sentido histórico tiene tres usos que se oponen término por término a las tres modalidades platónicas de la historia. Una es el uso paródico y destructor de la realidad que se opone al tema de la historia-reminiscencia o reconocimiento; el otro es el uso disociativo y destructor de identidad que se opone a la historia-continuidad o tradición; el tercero es el uso sacrificial y destructor de verdad que se opone a la historia-conocimiento. De todas maneras, se trata de usar la historia de manera que se emancipe 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 por consiguiente otra forma del tiempo.

Uso paródico y bufón. El historiador ofrece a este hombre mezclado y anónimo que es el europeo —y que ya no sabe quién es, qué nombre debe llevar—, identidades de repuesto, aparentemente mejor individualizadas y más reales que la suya. Pero el hombre del sentido histórico no debe equivocarse con este sustituto que se le ofrece: sólo es un disfraz. A su vez, se le ha ofrecido a la revolución el modelo romano, al romanticismo la armadura del caballero, a la época wagneriana la espada del héroe germánico; pe-

ro son oropeles cuya irrealdad remite a nuestra propia irrealdad. Existe toda la libertad para aquellos que quieran venerar estas religiones y celebrar en Bayreuth en memoria de ese nuevo más allá; se pueden volver revendedores de identidades vacantes. El buen historiador, el genealogista, sabrá qué es lo que hay que pensar de toda esta mascarada. No se trata de ninguna manera de que la rechace por espíritu de seriedad; él quiere, por el contrario, llevarla hasta el extremo: él quiere llevar a cabo un gran carnaval del tiempo, en donde las máscaras no dejarán de volver. En vez de identificar nuestra pálida individualidad con identidades muy reales del pasado, se trata es de irrealizarnos en tantas identidades que han vuelto a aparecer; y retomando todas estas máscaras —Federico Hohenstaufen, César, Jesús, Dionisos, Zaratustra quizá—, volviendo a empezar la bufonería de la historia, volveremos a tomar en nuestra irrealdad la identidad más irreal del Dios que la ha dirigido. “Tal vez descubriremos aquí el terreno en donde la originalidad no es todavía posible, tal vez como parodistas de la historia y como polichinelas de Dios” (47). Aquí reconocemos la doble parodia de lo que la segunda *Intempestiva* llamaba la “historia monumental”: historia que tenía por tarea restituir las grandes cumbres del devenir, mantenerlas en una presencia perpetua, volver a encontrar las obras, las acciones, las creaciones según el monograma de su esencia íntima. Pero en 1874, Nietzsche reprochaba a esta historia, dedicada a la veneración, cerrar la vía a las intensidades actuales de la vida y a sus creaciones. Se trata, por el contrario, en los últimos textos, de parodiarla para hacerla estallar, de la misma manera que ella sólo es una parodia. La genealogía, es la historia como carnaval concertado.

Otro uso de la historia: la disociación sistemática de nuestra identidad. Puesto que esta identidad, muy débil sin embargo, que nosotros tratamos de asegurar y de juntar bajo una máscara, sólo es una parodia: el plural la habita, almas innumerables se disputan allí; los sistemas se entrecruzan y se dominan unos a otros. Cuando se ha estudiado la historia, uno se siente “feliz, en oposición con los metafísicos, por abrigar en sí no un alma inmortal sino muchas almas mortales” (48). Y en cada una de estas almas, la historia no descubrirá una identidad olvidada, siempre pronta a renacer, sino un sistema complejo de elementos a su vez múltiples, distintos, y que no domina ningún poder de síntesis: “es un signo de cultura superior mantener en plena conciencia ciertas fases de la evolución que los hombres inferiores atraviesan sin pensar en ello... El primer resultado es el de que nosotros entendemos a nuestros semejantes como sistemas enteramente determinados y como representantes de culturas diversas, es decir como necesarios y como

47. *Más allá...*, af. 223.

48. *El viajero y su sombra*, (Miscelánea de opiniones y sentencias), af. 17.

modificables. Y por el contrario: que en nuestra propia evolución, somos capaces de separar fragmentos y tomarlos aparte” (49). La historia, genealógicamente dirigida, no tiene como fin volver a encontrar las raíces de nuestra identidad, sino, por el contrario, el de disiparla; ella no emprende la tarea de ubicar el hogar único de donde venimos, el de esta primera patria a donde los metafísicos nos prometen que regresemos; ella emprende la tarea de hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan. Esta función es inversa de la que quería ejercer, según las *Intempestivas* “la historia anticuaria”. Allí se trataba de reconocer las continuidades en las cuales se enraiza nuestro presente: continuidades del suelo, de la lengua, de la ciudad: se trataba “cultivando con una mano delicada lo que ha existido en todos los tiempos, conservar para aquellos que vendrán las condiciones bajo las cuales se ha nacido” (50). A una historia así, las *Intempestivas* objetaban que corría el riesgo de bloquear toda creación a nombre de la ley de fidelidad. Un poco más adelante —y ya en *Humano, demasiado humano*— Nietzsche retoma la tarea de anticuario, pero en la dirección completamente opuesta. Si la genealogía plantea a su vez la cuestión del suelo que nos vio nacer, de la lengua que hablamos y de las leyes que nos rigen, es para poner a la luz del día 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 más bien según la máscara que ella lleva, la conciencia histórica es neutra, despojada de toda pasión, comprometida solamente en la verdad. Pero si se interroga a sí misma y si de una manera más general interroga 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 que se han tomado: partido tomado contra el bienestar ignorante, contra las ilusiones vigorosas por las cuales la humanidad se protege, partido tomado por todo lo que hay de peligroso en la búsqueda y de inquietante en el descubrimiento (51). El análisis histórico de ese gran querer-saber que recorre a la humanidad hace pues aparecer a la vez que no hay conocimiento que no repose sobre la injusticia (que no hay 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, que él no puede, que él no quiere nada para el bienestar del hombre). Tomando, como se hace actualmente, sus dimensiones más amplias, el querer saber no se acerca a una verdad universal; él no da al hombre un exacto y sereno dominio de la natu-

raleza; por el contrario, no deja de multiplicar los riesgos; por todas partes hace crecer los peligros; echa a tierra las protecciones ilusorias; deshace la unidad del sujeto; libera en él todo lo que se empecina en disociarlo y en destruirlo. En lugar de que el saber se desligue poco a poco de sus raíces empíricas o de las primeras necesidades que lo hicieron nacer, para llegar a ser pura especulación sometida solamente a las exigencias de la razón, en lugar de ligarse en su desarrollo a la constitución y a la afirmación de un sujeto libre, él lleva consigo un empecinamiento siempre más grande; la violencia instintiva se acelera en él y se acrecienta; antiguamente las religiones pedían el sacrificio del cuerpo humano; el saber exhorta hoy a hacer experiencias en nosotros mismos (52) en el sacrificio del sujeto de conocimiento. “El conocimiento se ha transformado en nosotros en una pasión que no se asusta ante ningún sacrificio, y sólo tiene un sólo temor, el de apagarse él mismo... La pasión del conocimiento hará quizás perecer la humanidad... Si la pasión no hace perecer a la humanidad, ella perecerá de debilidad. ¿Qué se prefiere? Esta es la pregunta principal. ¿Queremos que la humanidad se acabe en el fuego y en la luz o bien en la arena?” (53). Los dos grandes problemas que ocuparon el pensamiento filosófico del siglo XIX (fundamento recíproco de la verdad y de la libertad, posibilidad de un saber absoluto), estos dos temas mayores legados por Fichte y Hegel, ya es hora de sustituirlos por el tema de que “perecer por el conocimiento absoluto podría formar buena parte del fundamento del ser” (54). Lo que no quiere decir, en el sentido crítico, que la voluntad de verdad está limitada por la finitud del conocimiento; pero que ella pierde todo límite y toda intención de verdad en el sacrificio que debe hacer del sujeto de conocimiento. “Y quizá hay una sola idea prodigiosa, que aún hoy podría aniquilar cualquier otra aspiración, de suerte que consiguiese la victoria sobre el más victorioso; me refiero a la idea de la ‘humanidad que se sacrifica’. ¿Pero a qué debería sacrificarse? Ya podemos jurar que si la constelación de esta idea apareciese alguna vez en el horizonte, el conocimiento de la verdad sería el único objeto enorme proporcionado a tal sacrificio, porque para el conocimiento ningún sacrificio es bastante grande. Pero el problema no se ha planteado jamás” (55).

Las *Intempestivas* hablaban del uso crítico de la historia: se trataba de llevar el pasado a los tribunales, de cortar sus raíces con cuchillo, de borrar las generaciones tradicionales con el fin de liberar al hombre y de no dejarle otro origen que aquel que él quiere reconocerse. A esta historia crítica, Nietzsche reprochaba el que nos desligaba de nuestras fuentes reales y sacrificaba el movimiento mismo de la vida a la so-

49. *Humano, demasiado humano*, af. 274.

50. *Consideraciones intempestivas* II, 3.

51. Confrontar. *Aurora*, af. 429 y 432; *La Gaya Ciencia*, af. 333; *Más allá del Bien y del Mal*, af. 229 y 230.

52. *Aurora*, af. 501.

53. *Ibid.*, af. 429.

54. *Más allá del Bien y del Mal*, 39.

55. *Aurora*, 45.

la preocupación de la verdad. Vemos que un poco más adelante, Nietzsche retoma por su cuenta lo que rechazaba entonces. Lo retoma pero con otro fin: ya no se trata de juzgar nuestro pasado en nombre de una verdad que nuestro presente sería el único en poseer, se trata de intentar la destrucción del sujeto de conocimiento en la voluntad, infinitamente desplegada, de saber.

En un sentido la genealogía vuelve a las modali-

dades de la historia que Nietzsche reconocía en 1874. Ella vuelve allí más allá de las objeciones que él les hacía entonces en nombre de la vida, de su poder de afirmar y de crear. Pero ella regresa allí metamorfoseándolas: la veneración de los monumentos se convierte en parodia; el respeto de las antiguas continuidades se convierte en disociación sistemática; la crítica de las injusticias del pasado, por la verdad que el hombre posee hoy, se convierte en destrucción del sujeto de conocimiento por la injusticia propia de la voluntad de saber.

Traducción
María Luisa Jaramillo.